

Diccionario de la Biblia

H. Haag / A. van den Born / S. de Ausejo

Herder

Inmenso es, realmente, el desarrollo que han alcanzado las ciencias bíblicas. Lo saben bien los especialistas en la materia y los profesores eclesiásticos en general. Los investigadores bíblicos no tienen más remedio que limitarse a una sola parcela del vastísimo campo de la Sagrada Escritura. Pero, al mismo tiempo, necesitan tener a mano, en un momento dado, informes fidedignos acerca de cualquier otra parcela bíblica no cultivada por ellos. También los lectores profanos necesitan un manual bíblico breve, pero seguro, donde puedan encontrar, en unos momentos, el dato bíblico que les interesa. Es evidente, por tanto, la verdadera necesidad de una obra de carácter enciclopédico, que a todos haga asequible el grandioso acervo de conocimientos alcanzados hasta la fecha por las ciencias escriturísticas. Y para que una obra de esta índole refleje con autenticidad el estado actual de estas ciencias, es imprescindible que esté concebida con unidad de criterio, que no desconozca los últimos avances en la materia y aun las teorías lanzadas por unos y por otros, que exponga todos esos conocimientos de manera sistemática y adecuada, y que permanezca siempre fiel a la ortodoxia católica.

sigue en contrasolapa



DICCIONARIO DE LA BIBLIA

DICCIONARIO DE LA BIBLIA

Edición castellana preparada por el

R. P. SERAFÍN DE AUSEJO, O. F. M. CAP.

Profesor de Sagrada Escritura

Herder

Título original: Bibel-Lexikon (con artículos de *Bijbels Woordenboek* del Dr.A. van den Born et al.)
Diseño de la cubierta: Claudio Bado

1ª edición, 13ª impresión

ISBN: 978-84-254-0077-3

Imprenta: Reinbook
Depósito legal: B-36.148-2011
Printed in Spain

Herder
www.herdereditorial.com

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Oportuno y útil me parece, querido lector, explicarte el origen del *Diccionario de la Biblia* que hoy pongo en tus manos, y darte sincera y cumplida cuenta de las normas o criterios que me prefijé para su adaptación a nuestra lengua.

(I) *Origen y formación de este «Diccionario de la Biblia».* Acertada estuvo, a mi entender, la Editorial Herder de Barcelona cuando, al aparecer los últimos fascículos de la edición alemana del *Bibel-Lexikon* refundido por H. Haag (1956), se propuso publicarlo en castellano. Si en Alemania era necesaria una obra de este tipo, mucho más lo era en España y en Hispanoamérica, aunque por diversos motivos: allí, seguramente por la gran abundancia que tienen de obras especializadas, pero muy voluminosas, así católicas como protestantes; aquí, en las regiones de habla castellana, porque nuestra producción bíblica, aunque relativamente valiosa, es todavía muy limitada. Y con esto queda dicho que la edición alemana constituye la base de la presente edición española. De las múltiples adiciones que se le han hecho, luego hablaré.

Las características de la edición alemana están exactamente expuestas en el prólogo que lleva al frente. Dice así:

En vista del enorme desarrollo que en estos últimos tiempos han experimentado las ciencias bíblicas, particularmente en torno al Antiguo Testamento, es una necesidad profundamente sentida en los países de habla alemana el disponer de un nuevo diccionario manual de consulta para el estudio de la Biblia. Mas, para que tal obra refleje realmente el estado de las ciencias bíblicas en los momentos actuales, su publicación ha de conseguirse, en su totalidad, durante un corto lapso de tiempo. Además, cierta unidad de criterios debe presidir su elaboración. Y es igualmente necesario que ofrezca en debida forma todo el conjunto de cuestiones relativas a la Sagrada Escritura de ambos Testamentos. Para conseguir eficazmente estos diversos fines, pareció oportuno tomar como base una obra de este tipo que estuviera ya, en cierto modo, consagrada. Y para ello se escogió el *Diccionario de la Biblia* que durante la última guerra mundial había publicado un grupo de especialistas holandeses y belgas*. Todos sus artículos, en buena parte refundidos por sus propios autores para esta edición alemana, fueron traducidos por mí, en colaboración con el director holandés de la obra, Dr. A. VAN DEN BORN; y, cuando me pareció necesario reelaborados y puestos al día, en conformidad con las últimas investigaciones. Por razón de haber utilizado así, libremente, el texto original holandés, sólo aparecen firmados aquí los artículos no debidos a alguno de los aludidos autores de la primera edición holandesa. Por tal motivo, me declaro único y total responsable de todo este *Diccionario de la Biblia*. Vaya mi especial agradecimiento, en primer lugar, a todos los autores mencionados aquí y en el texto; luego, a la Dra. Gertrudis Herzog-Hauser, de Viena, que me prestó especial ayuda en la traducción de nombres propios griegos y latinos, y al profesor F. P. Rehor, de Lucerna (Suiza), por la ejecución de los mapas. — Lucerna, septiembre de 1951. — HERBERT HAAG.

* *Bijbels Woordenboek* (J.J. Romen & Zonen, Roermond 1941).

De esta edición alemana comencé a preparar, hace años, por encargo de la Editorial Herder de Barcelona, la traducción española. En mi ardua labor me ayudaron algunos amigos. Debo citar, en primer lugar, al R. D. Daniel Ruiz Bueno, pbro., que tradujo numerosos artículos. También colaboró el R. P. Olegario G.ª de la Fuente, O.S.A., profesor en El Escorial. En la confrontación del primer manuscrito con el original alemán intervinieron, en parte, el M. I. señor don Felipe Fernández Ramos, canónigo lectoral de León, y los RR. PP. José Goitia, O.F.M., profesor en Aránzazu, y Felipe de Fuenterrabía, O.F.M.Cap., profesor en Pamplona. Con todo, a fin de darle a nuestra variada labor cierta unidad de estilo y unificar en ella muchos detalles, emprendí de nuevo el trabajo de confrontar por mí mismo con el texto alemán todos y cada uno de los artículos y de redactarlos personalmente según mi manera de escribir. Quedaban así unificados en ella el estilo redaccional, la manera de citar los libros sagrados y otras obras, la transcripción de palabras hebreas o de otras lenguas orientales según el sistema internacional comúnmente admitido, la adaptación de nombres bíblicos a nuestra lengua según las normas que me prefijé. Soy, pues, único responsable de toda esta traducción castellana.

Pero el tiempo corría. Había que pensar en que la obra no se quedara envejecida ni desmereciera al lado de otras versiones europeas que contemporáneamente se estaban preparando, según mis noticias[1]. Y además, cuando tenía casi terminada ya la versión del alemán, se produjo un hecho muy importante para la historia de esta obra. Se acabó de publicar la segunda edición del original holandés[2], totalmente refundida, que contenía muchos artículos nuevos sobre la edición alemana de Haag que yo había tomado por base. Tenía, pues, que incorporar a mi traducción los numerosos artículos adicionados en esta segunda edición holandesa. Y obtenido el permiso correspondiente, así lo hice. Por otra parte, el Dr. Haag me envió unos 50 folios dactilografiados con las correcciones que él tiene preparadas (referentes principalmente a completar la bibliografía) para su segunda edición alemana.

En resumen, la presente edición española contiene: (1) Todo lo que figura en la edición alemana de Haag (salvo el art. *Movimiento bíblico*, que he sustituido por otro mío; el art. *Logos*, refundido casi totalmente a base del holandés; y algunos más que he refundido parcialmente, como *Juan Evangelista* III,B; *Manuscritos bíblicos* II,C [papiros] etc.). (2) Más de 60 artículos, tomados íntegramente de la segunda edición holandesa, cuya lista daré a continuación. (3) Las adiciones preparadas por el Dr. Haag para su segunda edición alemana. (4) Los artículos redactados íntegramente por mí, como *España*, *Movimiento bíblico*; o completados por mí en lo referente a nuestra patria, como *Pablo* (II,G: *viaje a España)*, *Versiones de la Biblia* (VI,A: *la Vetus Latina Hispana*; VI,B,2: *la Vulgata Hispana*; VII,B: *Versiones españolas*[3]).

La lista completa de los artículos que he tomado de la segunda edición holandesa es la siguiente: *Adivinación*, *Alegría*, *Áncora*, *Camino*, *Caos*, *Citas del AT en el NT*, *Culpabilidad*, *Diluvio (relato del)* (III y IV), *Dolor*, *Doxología*, *Entronización de Yahvéh*, *Epifanía*, *Escándalo*, *Escatología*, *Estado*, *Etiología*, *Exalta-*

---

1. Me refiero especialmente a la versión italiana, realizada bajo la dirección de G. GENNARO, O.F.M., que con el título de *Dizionario Biblico* apareció luego en Turín (Società Editrice Internazionale, 1960), la cual reproduce, sin modificaciones apenas, la edición alemana.

2. *Bijbels Woordenboek* (J.J. Romen y Zonen, Roermond y Maaseik, 1954-1957). Colaboran en ella principalmente: A. VAN DER BORN, J. COPPENS, J. VAN DODEWAARD, J. DE FRAINE, W. GROSSOUW, P. VAN IMSCHOOT, V. LARIDON, J. VAN DER PLOEG. Esta edición ha sido fielmente traducida al francés por los monjes de la Abadía de Mont César (Lovaina): *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (Brépols, Turnhout-París 1960). Asimismo el R. P. Louis F. Hartman, C. SS. R., prepara una versión en inglés para la editorial McGraw-Hill Co. (Nueva York).

3. En lo referente a las versiones vascas reproduzco la nota que amablemente me envió el R.P. JOSÉ GOITIA, O.F.M.

ción de Jesús, Exégesis alegórica, Exterminador (ángel), Fuego, Hora, Imitación, Insolación, Ira, Libertad, Luna (II y III), *Medicina, Médico, Mito, Oblación, Obras de Dios, Oración sacerdotal, Orgullo, Paciencia, Paraíso, Participación, Pecado, Persona, Peste, Principio, Propiciatorio, Qumrán (manuscritos de), Reconciliación, Regeneración, Remisión de los pecados, Ruta, Salario, Salmos penitenciales, Serpiente del paraíso, Sexualidad, Sol* (II), *Sotería, Tentación, Testigo, Tiempo, Tipo, Tradición, Unción, Unigénito, Venganza, Vino, Vocación.* Para traducir estos artículos me he servido ampliamente de la versión francesa, aunque teniendo siempre delante el original holandés. Debo indicar también que, si en algún artículo me he permitido introducir alguna observación mía, he procurado que ésta vaya siempre entre corchetes [ ].

Dos palabras debo añadir sobre la *bibliografía*. He conservado la que el Dr. Haag trae en su edición o me envió en sus notas. Y además, me he tomado el trabajo de incluir en cada artículo, cuando la había, la bibliografía española correspondiente, tanto de libros como de artículos, siempre que unos y otros tenían relativa importancia. Para ello me ha servido mucho, hasta el año 1955, la obra que publicó el padre Arnaldich[4]. Para los años siguientes, hasta principios de 1960, la he añadido yo mismo. Va siempre incluida entre corchetes [ ].

No he tenido en cuenta los pareceres de algunos críticos que señalan ciertas inexactitudes en la edición alemana o en el original holandés. No me ha parecido prudente enmendar la plana a los beneméritos autores. Una sola excepción me he permitido. En los artículos relativos a temas de Asiriología he incluido, cuando estaba ya revisando por última vez las pruebas, casi todas las correcciones que a la edición italiana proponía mi venerado y malogrado profesor A. Pohl (en « Orientalia » 31, 1962, 145-150), como puede verse, por ej., en el art. *Babilonia* (col. 191s.).

(II) *Criterios seguidos para transcribir las lenguas orientales y adaptar a la nuestra topónimos y onomásticos en general.* El problema es mucho más complicado de lo que a primera vista parece, o cuando solamente se considera algún que otro ejemplo en particular: He distinguido, ante todo, entre transcripción de palabras semíticas con tipos latinos y adaptación o acomodación de nombres orientales a nuestra lengua.

(1) Para la *transcripción* del hebreo y de otras lenguas orientales, existe hoy un sistema, más o menos internacional, que utiliza el alfabeto latino con signos diacríticos. Para el hebreo he seguido puntualmente ese sistema, menos en el caso de la letra *yod*, que no transcribo por *j*, sino por *y*. Para el árabe, he adoptado las normas que se dan en la revista « Al-Andalus », salvo alguna que otra variante (cf. pág. XVI).

(2) Pero la dificultad acrece cuando se trata de *adaptación* de nombres orientales a nuestra lengua. Paréceme que aquí sobran los signos diacríticos, tanto en las consonantes como en las vocales. Nuestros clásicos resolvieron ya el problema en algunos casos de nombres propios. Los castellanizaron sencillamente tomándolos de la Vulgata ; pero no siguieron un sistema científico, válido para hoy. Y como la ortografía castellana tampoco tenía entonces reglas muy fijas, su sistema podría resultar hoy realmente anárquico. Por otra parte, la Real Academia de la Lengua tampoco ha dado normas claras y terminantes a este respecto. Y entre los especialistas bíblicos reina verdadera anarquía sobre el particular. Compruébese, por ej., leyendo ciertos capítulos de *Números* o de

4. L. ARNALDICH, O.F.M., *Los estudios bíblicos en España desde el año 1900 al año 1955* (C.S.I.C., Madrid 1957).

I Paralipómenos en las modernas versiones de la Biblia, o también hojeando nuestras revistas científicas. Mientras en los países sajones se ha logrado relativa uniformidad, en los países latinos, y particularmente en España, estamos muy lejos de ella. No he encontrado, pues, otra solución que fijarme un sistema propio para adaptar la onomástica y la toponimia bíblicas a nuestra lengua de una manera siempre uniforme. Lo creí necesario, por seriedad científica y para orientación de los lectores no especializados.

¿ Pero qué normas seguir ?

El criterio *evolutivo* no es tan fácil de aplicar. ¿Cómo crear hoy, de pronto, en infinidad de nombres bíblicos, una grafía que, partiendo de la Vulgata, debería haber sido fruto de varios siglos de uso común ? Por consiguiente, tomar como base la Vulgata, que además usó códices premasoréticos, y suplir en unos momentos lo que el uso común del castellano (árbitro, al fin y al cabo, en cada caso) hubiera hecho durante siglos, paréceme un sistema muy difícil, expuesto a no pocos errores y aun poco científico, dado que nuestra base deben constituirla los textos originales y no una traducción, aunque tan perfecta como la Vulgata.

He preferido, pues, seguir el criterio meramente *fonético*. Nuestro alfabeto es algo más rico en sonidos consonánticos que los europeos en general. Sirviéndome de él en su estado actual, pero sin usar signos diacríticos (pues no se trata ahora de transcripción gráfica, sino de adaptación), procuro representar fonéticamente los nombres hebreos, dándoles el sonido consonántico y vocálico propio con el mayor grado posible de fidelidad, sin utilizar más que los signos comunes de nuestra lengua. El lector especializado pronto reconocerá la grafía del original hebreo ; y el no especializado no se encontrará con grafías demasiado exóticas ni será inducido a error en la pronunciación.

Pero nueva dificultad me salió al paso. En nuestra herencia literaria, y en el hablar común igualmente, existen no pocos nombres de origen hebreo que no podemos alterar. Son nombres vivos en nuestra lengua. Y hay que distinguirlos de los que nunca se usaron en castellano. Mas ¿ cómo señalar la divisoria entre unos y otros ? Porque no tienen la misma vigencia Benjamín o Isaías, por ej., que Aquitofel u Ocozías. Y aquí no he tenido más remedio que fijar un límite. Me he señalado éste, a saber : respetar como nombres vivos todos aquellos que hasta los niños aprenden en las escuelas primarias, como los doce patriarcas, Moisés, Samuel, los profetas mayores y menores, Gedeón, Sansón, Senaquerib, etc. Pero sigo el criterio meramente fonético en todos aquellos que no figuran en la cultura mínima del hombre de hoy, aunque alguna vez aparezcan en nuestros clásicos. Por consiguiente, escribo *Ajab*, *Ajitófel*, *jabiru*, *Jarán*, *jasideos*, *Yaván*, *yebuseos*, *Yefté*... Por lo demás, todo queda subsanado, por haber puesto la llamada correspondiente en aquella forma en que el lector de menor cultura buscaría un nombre propio.

Otros problemas se me presentaron también : el de las consonantes geminadas, el de nombres que evolucionaron dentro del mismo hebreo y el de los nombres teofóricos. No he sido parco en la reduplicación de consonantes iguales. No es del todo extraña a nuestra lengua (cf. acceso, connotar). No se extrañe, pues, el lector de encontrar *akkadio* (es común conservar la *k* en palabras de origen extranjero), *Assur*, etc. En nombres hebreos que evolucionaron con el transcurso de los siglos, había que decidirse por uno (cf. *Yaffá*, Yafó, Yoppe). Pero un problema particular se me presentaba con los nombres teofóricos. A pesar de la fluctuación histórica de estos nombres, y para no complicar demasiado las

cosas, he adoptado esta norma: cuando el nombre divino es elemento inicial, escribo *Yo* (no *Yeho*; por ej., *Yoyakín)*; cuando es final, escribo *yá* (no *yahu*; por ej., *Adoniyyá)*.

Dificultades especiales me crearon ciertas letras. He procurado distinguir siempre entre la *k* y la *q*, tan frecuentes en hebreo. En la *q* y en la *g* me he visto obligado a introducir una *u* cuando se trata de adaptación (no en la transcripción). Un caso concreto: el nombre de uno de los ríos del paraíso y el de una fuente junto a Jerusalén escríbese en hebreo *gīḥōn*. Si en su adaptación al castellano se omitiera la *u* después de la *g*, y si adoptamos nuestra *j* para el sonido hebreo *ḥ*, nos resultaría el nombre de nuestra ciudad asturiana: *Gijón*. Para no desorientar al lector que desconozca el hebreo introduzco en estos casos la *u*: *Guijón*, *Guenizá*, *Meguiddó*, *Quehat*, *quenitas*, etc. En cuanto a la *s*, tan fuerte en nuestra lengua, me ha parecido conveniente, a pesar de todo, duplicarla cuando así lo está en hebreo. Pero no he respetado las distintas silbantes hebreas, siempre adaptadas en *s*, sin más distinciones, salvo en el caso del *š*, que he procurado conservar (aunque no en *Assur)*. Ejemplos: *Mišná*, *Tirsá*. Y en cuanto a la letra *l* duplicada, a fin de evitar que el lector menos avisado la pronuncie como la letra castellana *ll*, le he puesto siempre el punto intermedio, como en catalán, es decir, *l·l*.

El tetragrámaton divino reviste especial importancia. Si nuestra Academia de la Lengua ha declarado que se escriba siempre *Adonay* (no Adonái), nada dice sobre *Yahvéh*. En libros españoles podrían encontrarse todas estas formas: Yahveh, Yahve, Yahwe, Yahué, Jahwe, Jahve, Iahwe, etc., etc. Si se le llama, por excelencia, el tetragrámaton, sus cuatro consonantes hebreas deben aparecer también en castellano. Por eso he adoptado siempre la forma de *Yahvéh*. Y le pongo siempre el acento, para que nadie se acostumbre a pronunciarlo falsamente (como si fuera *Yáhveh)*.

Respecto de los acentos, las últimas normas de la Academia preceptúan que los nombres extranjeros se escriban sin más acentos que los que tengan en su idioma original. Exceptúanse los nombres geográficos adaptados a nuestra lengua o nuestra fonética. Yo he aplicado también esta excepción a nombres hebreos personales o comunes: *Abimélek*, *Guedalyá*, *Tirsá*, *torá*. Aunque el acento agudo de las palabras semíticas no sea tan fuerte como el español, el lector no especialista quedaría desorientado y se inclinaría a pronunciar *tóra*, *Guilgámeš*, *mídraš*. Y debo observar también que, por tratarse de un *Diccionario de la Biblia*, he preferido, en nombres propios procedentes de otra lengua oriental, la grafía hebrea, en vez de la suya original. Así, *Šošaq* (Šešonq), *Tiglat-Piléser* (Tukulti-apil-ešarra). Sin embargo: *Asarhaddón*, *Senaquerib*...

Por lo que atañe a nombres griegos, he procurado atenerme, en cuanto es posible, y aplicando a los nombres bíblicos las normas que él da para los clásicos, a la obrita de M. F. GALIANO, *La transcripción castellana de los nombres propios griegos* (C.S.I.C., Madrid, 1961).

Más de un crítico notará — y yo el primero — que algunas veces no he seguido todos estos criterios de una manera uniforme y rígida. Unas veces aparecen, por ej., *Eleazar*, *Yosías*, y otras *Elazar*, *Yosiyyá*. Téngase en cuenta, para mi descargo, que, en una obra de tamaña envergadura y extensión, llevada a cabo a lo largo de varios años y en medio de otras muchas ocupaciones, no es tan fácil conseguir absoluta uniformidad, particularmente cuando nada parecido se había intentado, que yo sepa, hasta hoy. Porque, si en Alemania o Inglaterra tienen ya cierta uniformidad en cuanto a la adaptación de nombres hebreos y

orientales a la lengua propia, creo poder afirmar que, por lo que respecta al castellano, éste es el primer intento de unificar tantos nombres extraños, atendiendo por una parte a su adaptación científica, y por otra al uso común de nuestro pueblo.

Finalmente, considero un estricto deber de gratitud dar aquí las gracias a cuantos me han ayudado en mi no fácil empresa. He nombrado anteriormente a varios amigos que, en mayor o menor grado, colaboraron conmigo en la presente versión española. A todos ellos agradezco sinceramente la colaboración prestada. Pero, en este capítulo, hay otros nombres que en manera alguna puedo omitir aquí. Me refiero al Gerente de la Editorial Herder de Barcelona, don Anton Valtl y al Director literario de la misma, Dr. S. Olives Canals. Ellos se preocuparon con esmero extraordinario de que no faltaran en su magnífica imprenta matrices del alfabeto latino con toda clase de signos diacríticos para reproducir el hebreo y otras lenguas orientales como en las mejores imprentas de Europa o Norteamérica. Y además, han tenido la inagotable paciencia de esperar, una y otra vez, mis constantes correcciones y de admitirlas siempre con el mayor agrado. A ellos se debe que la presentación externa de este *Diccionario de la Biblia* no desmerezca, ni en su composición tipográfica ni en sus dibujos y mapas, junto al original holandés o junto a cualquiera de las versiones hechas hasta hoy. Y tampoco debo omitir la labor asidua, paciente, eficacísima, que, con caridad verdaderamente franciscana, ha realizado don Antonio Marlès, benemérito corrector de Editorial Herder, asistido por un magnífico equipo de colaboradores en el lectorado de la propia Editorial y en la imprenta Grafesa. He podido fiarme enteramente de su competencia lingüística, así en el griego como en cualquiera otra lengua moderna. Y si a él debo, en buena parte, la exactitud en los nombres y títulos de la bibliografía extranjera, también le debo el haber tenido a su cargo el control de referencias de unos artículos a otros, y el haber cuidado de tantos pequeños detalles. Poco me parece el decirle simplemente : ¡ Gracias ! Y ojalá que todos los autores de obras cuya composición tipográfica sea tan complicada y difícil como ésta, encuentren siempre las facilidades y la amabilidad que yo siempre encontré en todos los buenos amigos citados y no citados.

Aún debo añadir un recuerdo especial de mis superiores de la provincia de capuchinos de Andalucía, por las facilidades que me dieron, exonerándome, en lo posible, de otras ocupaciones, para desplazarme de mi residencia habitual. Igualmente, a los superiores del convento de Jesús de Medinaceli, en Madrid, donde tan largas temporadas he pasado durante la preparación de esta obra. A todos, las más rendidas gracias. Y Dios quiera que mi dura labor sirva para mejor conocer, en España y en Hispanoamérica, el mensaje divino de la Biblia, palabra de los hombres, pero también, y principalmente, palabra de Dios.

Sevilla, 4 de octubre de 1962, fiesta del seráfico padre san Francisco.

Fr. SERAFÍN DE AUSEJO, O.F.M.Cap.,
profesor de Sagrada Escritura

ÍNDICE GENERAL

ADDENDA

Aniversario → nacimiento.

Breva → higo.

Cepa → vid, vino, uva.

Jubileo → año jubilar.

Nuca → cerviz.

Obediencia → virtud.

Pastorales (cartas) → cartas pastorales.

Pueblo (en sentido religioso) → Iglesia, Israel.

Sacerdocio → pontífice, sacerdote, sumo sacerdote.

Tomás (evangelio de). Recientemente se ha descubierto en Kenoboskion (Egipto) el llamado *Evangelio de Tomás*. Contiene, principalmente, muchos → *logia* y algunas parábolas de Jesús. La mayor parte encuéntrase ya en los evangelios canónicos. Parte del resto conocíase por otros testimonios. Lo estrictamente propio resulta casi ininteligible y con resabios heréticos.

Bibl.: Edición: J. Doresse, *L'Évangile selon Thomas ou Les paroles de Jésus* (París 1959). Estudios: P. Prigent, *L'Évangile selon Thomas: État de la question* (RHPhR 39, 1959, 39-45) con abundante bibliografía. S. Muñoz Iglesias, *El Evangelio de Tomás y algunos aspectos de la cuestión sinóptica* (EstE 34, 1960, 883-894).

Versiones de la Biblia (II)

Bibl.: A. Díez-Macho, *Una copia de todo el targum jerosolimitano en la Vaticana* (EstB 16, 1956, 446-447); *Una copia completa del targum palestinense en la Biblioteca Vaticana* (Sefarad 17, 1957, 120-121).

Viña → vid, vino, uva.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

1. Libros sagrados

Abd	Abdías
Act	Actos
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Bar	Baruc
Cant	Cantar
Col	Colosenses
Cor	Corintios
Dan	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés
Eclo	Eclesiástico
Ef	Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Éx	Éxodo
Ez	Ezequiel
Flm	Filemón
Flp	Filipenses
Gál	Gálatas
Gén	Génesis
Hab	Habacuc
Heb	Hebreos
Is	Isaías
Jds	Judas
Jdt	Judit
Jer	Jeremías
Jl	Joel
Jn	Juan
Job	Job
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jue	Jueces
Lam	Lamentaciones
Lc	Lucas
Lev	Levítico
Mac	Macabeos
Mal	Malaquías
Mc	Marcos
Miq	Miqueas
Mt	Mateo
Nah	Nahum
Neh	Nehemías
Núm	Números
Os	Oseas
Par	Paralipómenos
Pe	Pedro
Prov	Proverbios
Re	Reyes
Rom	Romanos
Rut	Rut
Sab	Sabiduría
Sal	Salmos
Sam	Samuel
Sant	Santiago
Sof	Sofonías
Tes	Tesalonicenses
Tim	Timoteo
Tit	Tito
Tob	Tobías
Zac	Zacarías

2. Apócrifos

ActAndr	Hechos de Andrés
Jn	de Juan
Pl	de Pablo
ApAbr	Apocalipsis de Abraham
El	de Elías
Mo	de Moisés
AscIs	Ascensión de Isaías
AsMo	Asunción de Moisés
3Esd	Tercer libro de Esdras
4Esd	Cuarto libro de Esdras
EvPe	Evangelio de Pedro
Hen(et)	Henok etiópico
(gr)	Henok griego
(hebr)	Henok hebreo
(eslav)	Henok eslavo
Jub	Libro de los Jubileos
3Mac	Tercer libro de los Macabeos
4Mac	Cuarto libro de los Macabeos
OrMan	Oración de Manasés
ProtEv	Protoevangelio de Santiago
SalSl	Salmos de Salomón
Sib	Libros sibilinos
TestXII	Testamento de los doce patriarcas
As	de Aser
Benj	Benjamín
Dan	Dan
Gad	Gad
Jos	José
Is	Isacar
Jud	Judá
Lev	Leví

Nef	Neftalí
Rub	Rubén
Sim	Simeón
Zab	Zabulón
TestAbr	Testamento de Abraham

3. *Libros y revistas*

AAA	Annals of Archaeology and Anthropology
AAS/ASS	Acta Apostolicae Sedis/Acta Sanctae Sedis
AASOR	The Annual of the American Schools of Oriental Research
Abel	F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine*
AcOr	Acta Orientalia
AfO	Archiv für Orientforschung
AfR	Archiv für Religionswissenschaft
AJA	American Journal of Archaeology
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literature
ANET	J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*
AnOr	Analecta Orientalia
Ant.	Fl. IOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae*
AnthAn	Anthologica Annua
AO	Der Alte Orient
AOB	H. GRESSMANN, *Altorientalische Bilder zum A. T*, segunda edición
AOT	H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum A. T*, segunda edición
AnOr	Archiv Orientální
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
ASOR	American Schools of Oriental Research
AST	Analecta Sacra Tarraconensia
AtA	Alttestamentliche Abhandlungen
AuS	G. DALMAN, Arbeit und Sitte
BA	The Biblical Archaeologist
Barrois	A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie biblique* I
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
Bb	Biblica
BBB	Bonner Bib. Beiträge
BBLA	Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde
BFChrTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BiOr	Bibliotheca Orientalis
B.I.	Fl. IOSEPHUS, *Bellum Iudaicum*
BJPES	Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society
Bonsirven	J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien [redacted] temps de J. Chr.*
Borée	W. BORÉE, *Die alten Ortsnamen Palästinas*
Breasted	J. H. BREASTED, *Geschichte Ägyptens*
BRL	K. GALLING, *Biblisches Reallexikon*
BS	Bibliotheca Sacra
BSt	Biblische Studien
BWA(N)T	Beiträge zur Wissenschaft vom A. (und N.) T.
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CDC	*The Cairo Manuscripts of The Damascus Covenanters* (ed. L. Rost, Kleine Texte 167)
CdD	Ciudad de Dios
CdÉ	Chronique d'Égypte
CT	Ciencia Tomista
CultB	Cultura bíblica
DAFC	*Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*
DB	*Dictionnaire de la Bible*
DBS	*Supplément au DB*
Diringer	D. DIRINGER, *Le iscrizioni anticoebraiche palestinesi*
DocBibl	Doctrina pontificia, I: Documentos bíblicos
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
DSD, DSH, DSIa, DSS	Qumrán (manuscritos de)
Dz	DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum=El magisterio de la Iglesia*
EB	*Encyclopaedia Biblica* (Cheyne)
Ench	*Enchiridion Biblicum*
EstB	Estudios Bíblicos
EstE	Estudios Eclesiásticos
EstFr	Estudios Franciscanos
ET	The Expository Times
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
Fl. Jos.	Flavius Josephus
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T.
FuF	Forschungen und Fortschritte
Galling	K. GALLING, *Textbuch zur Geschichte Israels*
Ges	W. GESENIUS, *Hebr. und Aram. Handwörterbuch über das A. T.*, 17 edición.
Hastings	J. HASTINGS, *A Dictionary of the Bible*
Holzmeister	U. HOLZMEISTER, *Historia Aetatis N. T.*
HThR	The Harvard Theological Review

HUCA	Hebrew Union College Annual
IEJ	Israel Exploration Journal
JA	Journal Asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JbEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux
JBL	Journal of Biblical Literature
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JPOS	The Journal of the Palestine Oriental Society
JQR	The Jewish Quarterly Review
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JSOR	Journal of the Society of Oriental Research
JSS	The Journal of Semitical Studies
JThSt	The Journal of Theolog. Studies
Kautzsch	E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.*
Kittel	R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, séptima edición
Löw	I. Löw, *Die Flora der Juden*
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche*, segunda edición
Lübker	*F. Lübkers Reallexikon des klassischen Altertums*, octava edición
LVTL	*Lexicon in V. T. Libros* (Köhler-Baumgartner)
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
MGWJ	Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MVAeG	Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft
NedThT	Nederlands Theologisch Tijdschrift
NKS	Nederlandse Katholicke Stemmen
NKZ	Neue Kirliche Zeitschrift
Noth	M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*
Nötscher	F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*
NRA	Nouvelle Revue Apologétique
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
NtA	Neutestamentliche Abhandlungen
NThSt	Nieuwe Theologische Studiën
NThT	Nieuw Theologisch Tijdschrift
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
Or	Orientalia
OrChr	Oriens Christianus
OrChrP	Orientalia Christiana Periodica
OTS	Oudtestamentische Studiën
PEFQS	Palestine Exploration Fund Quarterly Statement
PEQ	The Palestine Exploration Quarterly
PG	Migne, *Patrologia graeca*
PJb	Palästinajahrbuch
PL	Migne, *Patrologia latina*
PRE	*Realencyklopädie für prot. Theologie*
PW	Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft*
QDAP	The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine
QHab, QIs, QS	Qumrán (manuscritos de)
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale
RAC	Reallexicon für Antike und Christentum
Rawlinson	H. C. Rawlinson, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*
RB	Revue Biblique
RBén	Revue Bénedictine
RÉJ	Revue des Études Juives
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, segunda edición
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
Rießler	P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*
RLA	*Reallexikon der Assyriologie*
RLV	*Reallexikon der Vorgeschichte*
RScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RScR	Recherches de Science Religieuse
Schürer	E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, cuarta edición
SKB	Schweizer. Kath. Bibelbewegung
SKZ	Schweizerische Kirchen-Zeitung
StB	H. Strack y P. Billerbeck, *Commentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*
StC	Studia Catholica
StdZ	Stimmen der Zeit
Syr	Syria
ThB	Theologische Blätter
ThG	Theologie und Glaube
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThR	Theologische Revue
ThRs	Theologische Rundschau
ThSK	Theologische Studien und Kritiken

Tht	Theologisch Tijdschrift
ThW	G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*
ThZ	Theologische Zeitschrift
TU	Texte und Untersuchungen
VD	Verbum Domini
VP	Vivre et Penser I-III (1941 a 1944) = RB 50-52
VT	Vetus Testamentum
VV	Verdad y Vida
Wikenhauser	A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*
WdO	Die Welt des Orients
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZAeS	Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZkTh	Zeitschrift für kath. Theologie
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

4. *Otras abreviaturas*

Áq	Áquila
AT	Antiguo Testamento
at.lich	alttestamentlich
CH	Código de Hammurabi
ms., mss.	manuscrito, manuscritos
LXX	Versión de los Setenta
TM	texto masorético
NT	Nuevo Testamento
nt.lich	neutestamentlich
par.	y lugares paralelos
s, ss	siguiente, siguientes
s	siglo
v., vv.	versículo, versículos
Vg	Vulgata
→	véase

5. *Transcripción del alfabeto hebreo y árabe*

El alfabeto hebreo se transcribe en la forma siguiente: *',. b, g, d, h, w, z, ḥ, ṭ, y, k, l, m, n, s, ', p/f, ṣ, q̇, r, ś, š, t.* Para los nombres árabes se emplea el sistema de transcripción de la revista «Al-Andalus», a saber: *', b, t, ṯ, ŷ, ḥ, j, d, ḏ, r, z, s, š, ṣ, ḍ, ṭ, ẓ, ', ġ* (o *gh*), *f, q, k, l, m, n, h, w, y*

Véanse al final de la obra el índice de figuras y el de láminas, con la indicación de su procedencia

A

Aarón (hebr. *'ahărōn:* significado desconocido; ¿emparentado con *'ărōn*, arca?), «el levita» (→ Leví), hermano de Moisés.

Según la tradición más antigua, al iniciarse los preparativos para liberar a los israelitas de Egipto, A. fue la «boca» de Moisés (Éx 4,10-17), hablando en su nombre ante el pueblo (4,27-31) y ante el faraón (5,1-5 8,1-11.12-25, etc.).

Asistió a Moisés con palabras y milagros, estuvo a su lado orando con Jur durante la lucha contra los amalequitas (17,10-13), fue invitado con los ancianos al banquete sacrificial de Yitró (18,12), acompañó a Moisés al monte Sinaí (19,24), donde, con los demás ancianos, vio al Dios de Israel (24,10), y quedóse luego con Jur en el campamento, como representante de Moisés (24,14). Tardando éste en regresar de la montaña, cedió a las exigencias del pueblo e hizo construir un → becerro de oro y erigir un altar (32,1-6 Act 7,40s). Según Dt 9,20, sólo por las súplicas de Moisés se libró de ser aniquilado por Yahvéh a consecuencia de este pecado. Con → Miryam se puso en contra de Moisés por causa de la mujer kusita con la que éste había contraído matrimonio (Núm 12, 1-15). Hízose culpable también con Moisés, en las aguas de Meribá, de no tener confianza en Yahvéh; por ello ni el uno ni el otro lograrían introducir a Israel en Canaán (20,6-13).

Según una tradición más tardía, A. es, como Moisés, hijo de Amram y de Yokébed (Éx 6,20), tres años mayor que Moisés (7,7), casado con Elišeba, que le dio cuatro hijos: Nadab, Abihú, Eleazar e Itamar (6,23). También aquí sigue siendo colaborador de Moisés (habla en su nombre, es su «profeta»: 7,1).

Pero, sobre todo, él es el → epónimo de los «hijos de Aarón», que formaban una importante → clase sacerdotal (28,1), y el primer → sumo sacerdote (39,1-31 Lev 8-10 Núm 18,1-7.20, etc.). Este privilegio fue confirmado por Yahvéh contra Qóraj, Datán y Abiram mediante un juicio de Dios y el milagro de la vara florida de A. (Núm 16-17; cf. Heb 9,4). Por ello el sacerdocio colectivo se designa en Sal 115,10.12 118,3 como «casa de Aarón»; cf. Lc 1,5: «de las hijas de Aarón», o sea de ascendencia sacerdotal. Según Dt 10, 6, A. murió en Moserá; según Núm 20,22-29 33,38s Dt 32,50, en el monte Hor, a la edad de 123 años. Sus alabanzas: en Sal 99,6s y Eclo 45,6-22. La barba de A. se menciona en Sal 133,2 por el óleo santo que se usó en su consagración.

En Heb 5,1-9 7,1ss se contrapone el perfecto y eterno sumo sacerdocio de Cristo al insuficiente y efímero de A., o sea al de la antigua alianza.

Bibl.: A. WESTPHAL, *Aaron und die Aaroniden* (ZAW 26, 1906, 201-230). ThW I, 3s.

Ab → mes.

Abaddón, (1) hebr. *'ăbaddōn*, es, en Sal 87,12 Prov 15,11 Job 26,6 28,22 31,12, el nombre poético de ultratumba; del verbo *'ābad* (corromper); y significa el lugar de la corrupción, el reino de la muerte. En la literatura rabínica tardía (StB IV, 1091), A. designa una de las cuatro divisiones del infierno; en Ap 9,11, el príncipe del abismo; cf. infra.
(2) Nombre del ángel del → abismo (Ap 9,11), rey de las langostas infernales (9,1-11). En Ap 9,11 se traduce el nombre hebreo por el griego Apollyon (corruptor, destructor). También en la literatura apócrifa se halla el nombre A. (Hen [etiópico] 20,2 y *passim)*.

Abastecimiento de aguas. La escasez de agua en Palestina (cf. col. 1416-7) hace absolutamente necesario, tanto para hombres y animales como para el suelo, el aprovisionamiento de aguas. De ahí la alta estima en que se tienen las → fuentes. Cuando éstas faltan, se cavan pozos o se recoge el agua en → estanques y → cisternas. En tiempos de guerra, tiene para los sitiados importancia vital la conducción secreta de aguas. Así se explica que desde muy antiguo se tratara de asegurar el acceso subterráneo a los manantiales; p.ej., en → Jerusalén, Gabaón (cf. BA 19, 1956, 66-75) y Meguiddó (cf. lám. 1). Al revés, el primer empeño de los sitiadores era cortar el acceso al agua. → Sitio, → fuente.

Abbá (estado enfático del arameo *'āb:* padre), como invocación en la oración (padre, padre mío), dirigida a Dios, no aparece en el AT ni apenas en la literatura rabínica tardía.

pero sí a menudo en el trato profano, familiar, y a veces también en los papiros (J. C. JAMES, ET 26, 1914, 428; F. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* III, Berlín 1925, 394). En la fórmula oracional del NT, es el tratamiento dado a Dios, tanto por el mismo Jesús (Mc 14,36) como por los cristianos (Rom 8,15 Gál 4,6), para expresar una relación muy íntima entre Dios y sus hijos (→ hijos de Dios), siempre acompañada de su correspondiente traducción griega. Este hecho se explica, o bien porque Jesús, pensando en el bilingüismo de sus oyentes, pronunciara ambas palabras (LAGRANGE, *Saint Marc* y *Épître aux Galates*, ad loc.), o bien porque la traducción deriva de la catequesis cristiana, para facilitar la comprensión de la palabra (Zorell), intensificar la súplica (Thayer [Bibl.]) o darle un aire misterioso (LIETZMANN, *Römer*, ad loc.). En Rom 8,15 y Gál 4,6, Zahn y Dölger ven un recuerdo del bautismo, en el que el bautizado rezaba por vez primera el padrenuestro con la comunidad (cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, París 1928, II, 184).

Bibl.: G. DALMAN, *Worte Jesu* I (Leipzig 1898) 156. Id., *Grammatik des jüd.-pal. Aram.* (Leipzig [2]1905) 157. C. FABRICIUS (Festschrift R. Seeberg I, Leipzig 1929, 21-41). F.J. DÖLGER, *Antike und Christentum* II (Munster de Westfalia 1930) 152s. M.-J. LAGRANGE, *La Paternité de Dieu dans l'AT* (RB 17, 1908, 481-488). TH. PAFFRATH, *Steht Jahve im Gegensatz zum Vatergott Jesu?* (ThG 25, 1933, 736ss). HASTINGS I, 4-6 (J.H. THAYER). ThW I, 4s.

Abdénago → Abed-Negó.

Abdías (hebr. *'ōbadyā* o *'ōbadyāhū:* servidor de Yahvéh), nombre propio que aparece con frecuencia (11 veces).

El más importante de los que lo llevaron es A., el quinto de los llamados profetas menores, tenido como autor del libro de Abdías, de quien nada más se sabe; su escrito debe de haber sido compuesto en Judea.

Abdías (libro de). (I) CONTENIDO. Al título (v.1) sigue inmediatamente una exhortación a la lucha contra «él». Con este pronombre se apunta indudablemente a Edom (v.1), contra el cual se pronuncia en seguida una profecía (v.2-9), por haberse deleitado en el infortunio de Jerusalén y haber contribuido a agravar sus padecimientos (v.10-14). Al final (v.15-21), se trata del → día de Yahvéh, que traerá la ruina para todos los pueblos, pero para Israel será el comienzo de tiempos mejores.

(II) En cuanto a la ÉPOCA DE COMPOSICIÓN, las opiniones son muy contrapuestas. Algunos creen que el librito es una compilación de varios fragmentos de oráculos contra Edom, de diversas épocas. Otros lo consideran como obra unitaria, a la que, a lo más, quizás el mismo profeta le habría añadido posteriormente la conclusión escatológica. Como fecha de composición se dan los siglos VIII o V, según se crea que la circunstancia histórica que motivó el libro fue la rebelión de Edom bajo el reinado de Yoram de Judá (852; 2Re 8,20-22) y su conducta cuando la devastación de Judá por los árabes y filisteos (2Par 21,16s), o el avance de Edom al tomar parte en la destrucción de Jerusalén (586: cf. Sal 137,7 Lam 4,21s). La primera opinión justifica que el librito se encuentre en el canon entre los antiguos profetas Amós y Jonás (así, más o menos, Theis); en cambio, la segunda explica mejor el contenido del libro, ya que v.20 presupone la cautividad. La conclusión escatológica se compone tal vez de dos partes (poesía en los vv. 15*a*-16s; prosa en los vv. 18-21). El hecho de ser Edom el prototipo de los pueblos enemigos de Israel y de Dios, puede haber ocasionado que la amenaza dirigida en un principio sólo contra Edom se ampliara y convirtiera, quizás por obra del mismo profeta, en vaticinio general del día de Yahvéh. Llama la atención la identidad que se advierte entre varios versículos de Jer 49, 7-22 (también profecía contra Edom) y Abd 1-10 (cf. especialmente Abd 1-5 comparado con Jer 49,14-16.9; y Abd 1-5 con Joel 2,32). Estos versículos podrían proceder de otra fuente común.

Bibl.: DB I, 20-23. J. THEIS, *Die Weissagungen des Abdias* (Trier 1917). W. RUDOLPH, *Obadja* (ZAW 49, 1931, 222-231). Los comentarios de v. HOONACKER (París 1908), BEWER (Edimburgo 1911), SELLIN (Leipzig [2-3]1929), ROBINSON (Tubinga 1937), THEIS (Bonn 1937), NÖTSCHER (Wurzburgo 1948).

Abdón (hebr. *'abdōn:* siervo [de Dios]), nombre de cuatro personas. La más importante es el último de los seis → jueces llamados menores, hijo de Hillel y oriundo de Piratón. «Tuvo cuarenta hijos y treinta nietos, que montaban en setenta pollinos.» A. juzgó a Israel durante ocho años, murió y fue sepultado en Piratón (Jue 12,13-15).

Abed-Negó (hebr. *'ăbēd-n^e gō* = *'ebed-n^e bō* = servidor de Nabú; Vg. Abdenago), nombre babilónico de → Azaryá (2).

Abeja (hebr. *d^e bōrā*, → Débora). La cría de las a. no se menciona en el AT, pero se conocía en Asia Menor desde el s. XIV (libro de la ley hittita, § 91-93). ARMBRUSTER (*Bibel und Biene*, «Arch. für Bienenkunde» 13, 1932, 1-44) cree descubrir rastros de la cría

de a. en 1Sam 14,25 y Cant 5,1, traduciendo el hebr. *ya'ar* por «colmena». Jer 41,8 (provisiones de miel) presupone seguramente la cría de la a. En Dt 1,44 32,13 Jue 14,8 Is 7,18 Sal 118,12 se mencionan a. silvestres, cuya miel era muy apreciada por las gentes sencillas (Mt 3,4). En un aforismo sobre la apariencia exterior del hombre (Eclo 11,3) se dice que la a. «es pequeña entre los animales alados, pero produce el más dulce fruto».

Bibl.: AuS VII, 291-296.

Abel (I) (hebr. *hebel:* inestabilidad, pero emparentado tal vez con el asir. *aplu* o el sumer. *ibila:* hijo), segundo hijo de Adán y de Eva. Fue el primer pastor y ofreció a Dios sacrificios de animales, que le fueron aceptados con agrado. No se declara la razón de dicho agrado; probablemente se debe a que, según una antigua tradición israelita, la vida nómada era más grata a Dios que la sedentaria. A causa de la envidia, A. fue muerto por su hermano Caín, agricultor (Gén 4,2-9 Sab 10,3). Mt 23,25 y 1Jn 3,12 califican a A. de justo, y Heb 11,4 lo presenta como modelo de los creyentes. Como la agricultura no se ejerció hasta el mesolítico, el relato no puede enlazarse cronológicamente con el referente a la caída en el primer pecado.

Bibl.: ThW I, 6s.

Abel (II) (hebr. *'ābēl:* pradera; en cambio, L. Koehler, ZDPV 60, 1937, 135-139 y LVTL: arroyo, torrente), elemento que entra en la composición de varios topónimos.

(1) *Abel-Bet-Maaká*, según 2Par 16,4, también Abelmaím, ciudad israelita del norte de Palestina. Yoab la sitió porque Sebá, sublevado contra David, se había refugiado en ella (2Sam 20,14-22); Ben-Hadad la devastó (1Re 15,20 2Par 16,4), y Tiglat-Piléser III, en tiempo de Péqaj, la incorporó a Asiria (2Re 15,29).

(2) *Abel-Mejolá*, patria de Eliseo, situada al sur de Bet-Šan según 1Re 4,12 19,16 Jue 7,22.

(3) *Abel-Sittim*, sólo así en Núm 33,49; en otros lugares → Sittim.

(4) *Abel-Keramim*, donde Yefté derrotó a los ammonitas (Jue 11,33), emplazamiento ignorado.

(5) *Abel-Misrayim*, localidad transjordánica no identificada. El nombre, entendido como «duelo de los egipcios», lo explica Gén 50,11 por haber celebrado allí José las ceremonias fúnebres por Jacob.

Bibl.: Abel II, 233s.

Abesán → Ibsán.

Abessalom → Abisalom.

Abgar → apócrifos II, 3.

Abías → Abiyyá.

Abiatar → Ebyatar.

Abib (hebr. *'ābīb:* espigas maduras), antiguo nombre cananeo de un → mes (Éx 13,4 23,15 Dt 16,1), correspondiente al primer mes del año israelita. → Tel-Abib.

Abigail (hebr. *'ābīgayīl* o *'ābīgal;* significado incierto; Vg Abigail).

(1) **A. esposa de Nabal, de Carmelo, en el sur de Judá, llamada también Abigal y Abugal. Era mujer «juiciosa y de buen ver». Cuando David [redacted] disgustó con el avaro Nabal, ella consiguió apaciguarle. Tras la muerte de Nabal pasó [redacted] ser esposa de David (1Sam 25,2-42), siguiéndole [redacted] Gat (27,3), Siquelag (30,5) y Hebrón (2Sam 2,2). En Hebrón dio a luz a Kilab (2Sam 3,3; según 1 Par 3,1, [redacted] Daniel).**

(2) A. hija de Isaí (1Par 2,16s; según 2Sam 17,25, de Najás), madre de Amasá.

Abihú (hebr. *'ābīhū':* padre es él [Dios]; Vg Abiu), → epónimo de una → clase sacerdotal que no consiguió imponerse. La tradición tardía explica este hecho porque A., segundo hijo de Aarón y de Elišeba (Éx 6,23), aunque había acompañado a Moisés al Sinaí (24,1.9) y había sido nombrado sacerdote (Éx 28; Lev 8), murió sin hijos a causa de cierto pecado ritual (Lev 10,1-5 Núm 3,2-4 26,60s 1Par 6,3).

Abihud → Abiúd.

Abilene, la región donde estaba Abila, en el Antilíbano, al noroeste de Damasco. A. formaba parte de → Iturea, que fue desmembrada en el 34 a.C. De la historia de A. entre el 34 a.C. y el 37 d.C. no se sabe más sino que un cierto Lisanias (distinto del homónimo rey anterior de Iturea) fue su tetrarca (Lc 1,3 e inscripciones). En el 37 d.C., A., junto con Galilea, pasó a poder de Agripa I; entre el 44 y el 53 la gobernaron los procuradores romanos, y en el 53 fue regalada a Agripa II. Éste administró A. hasta su muerte (100); después quedó incorporada a la provincia romana de Siria.

Bibl.: Schürer I, 716-720. Abel II, 158. Holzmeister n.° 141s.

Abimelec → Abimélek.

Abimélek (hebr. *'ābīmelek:* el Padre [Dios] es Rey [o quizás mejor, refiriéndose a una divinidad semítica occidental: mi Padre es (el dios) Malku]; Vg Abimelech), nombre propio frecuente.

(1) Rey de Guerar, que se apoderó de Sara, creyéndola hermana de Abraham. Cuando

→ Elohim, en un sueño, le reveló la verdad, A. devolvió a Sara de buen grado (Gén 20). Más tarde, A. y el jefe de sus guerreros, Pikol, incluso concluyeron, en Beer-Seba, una alianza con Abraham (21,22-32).
(2) En Gén 26,1-31 aparece A. como rey de los filisteos en Guerar, que se propone guardar para sí a Rebeca, creyéndola hermana de Isaac, mas se entera a tiempo de la verdad y ordena a Isaac que se aleje. Pero posteriormente, en unión de su amigo Ajuzat y su caudillo Pikol, concluye con Isaac una alianza en Beer-Seba (26,1-31). Tal descripción de A. como rey de los filisteos no es necesariamente un anacronismo [aunque también puede defenderse la identidad de ambos: A. 1 y 2].
(3) Hijo de Gedeón y de una concubina que éste tenía en Sikem. Con ayuda de los sikemitas se fue a Ofrá y mató a los setenta hijos (sólo el menor Yotam se salvó) de su propio padre (designado en el relato con el nombre de Yerubbaal), y se proclamó rey de Sikem. Después de que hubo gobernado sobre «Israel» (!) durante tres años, los sikemitas le traicionaron. Una sublevación, capitaneada por Gáal, fue vencida, y la ciudad rebelde, con su fortaleza, quedó arrasada; pero A., cuando asaltaba la ciudad de Tebés, que se había sumado a la rebelión, fue muerto por una rueda de molino que le arrojaron desde la torre (Jue 9 2Sam 11,21).

Bibl.: J. Simons, *Topographical and archaeological elements in the story of Abimelech* (OTS 2, 1943, 35-78).

(4) A., rey de los filisteos, ante el cual se fingió loco David según el título del Sal 34,1. En los libros históricos a este rey se le llama Akíš (1Sam 21,11-16).
(5) A., hijo del sacerdote Ebyatar, según 1 Par 18,16. Se ha pensado también en Ajimélek.

Abinadab (hebr. *'ăbīnādāb:* el padre [Dios] se ha mostrado generoso), nombre de cuatro personas. La más conocida es el A. en cuya casa, emplazada sobre una colina (junto a Qiryat-Yearim), quedó el → arca depositada durante veinte años (1Sam 7,1). Sus hijos fueron Uzzá (1Sam 7,1: Eleazar) y Ajyó (2Sam 6,3 1Par 13,7).

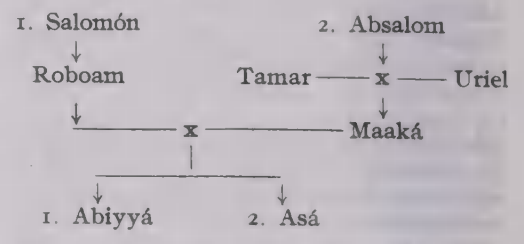
Abiram (hebr. *'abīrām:* el padre [Dios] es excelso; Vg Abiron), hijo de Eliab, de la tribu de Rubén, que, con su hermano Datán (y, según la tradición tardía, con Qóraj y otros doscientos cincuenta destacados israelitas), se sublevó contra el caudillaje de Moisés (y, según la tradición tardía, contra los derechos de Aarón al sacerdocio). Mediante un juicio de Dios, Yahvéh ratificó el caudillaje de Moisés y la prerrogativa de Aarón; a A. y a Datán (y a Qóraj) se los tragó la tierra, y los seguidores de Qóraj fueron devorados por el fuego (Núm 16 y 26,10s Dt 11,6 Sal 106,17 Eclo 45,18s).

Abirón → Abiram.

Abišag (hebr. *'ăbīšag;* significado incierto) de Sunem, una joven hermosísima, que cuidaba al anciano David (1Re 1,3.15). Tras la muerte de David, → Adoniyyá la tomó por esposa. Como Adoniyyá, según la mentalidad oriental (cf. 2Sam 16,21s), había adquirido con dicho matrimonio un derecho al trono, Salomón lo condenó como reo de alta traición (1Re 2,17-25). La hermosura de A. pasó a ser tan proverbial, que «sulamita» (= muchacha de Sunem o Sulem) significa «hermosísima» (Cant 7,1).

Abisaí → Abisay.

Abisalom (hebr. *'ăbīšālōm:* el Padre [Dios] es prosperidad; Vg. Abessalom), según 1Re 15,2, padre de Maaká, la madre de → Abiyyá, y (según 15,10) también de Asá, hijo de éste. 2Par 13,2 intenta resolver la dificultad dando como madre de Abiyyá a una hija de Uriel de Guibá y omitiendo toda referencia a la madre de Asá. En realidad, según muestra la genealogía que sigue, Asá sería hermano de Abiyyá, y A. no sería otro que el hijo de David (Absalom):



Abisay (hebr. *'ăbīšay* o *'abšay;* significado incierto; → Egipto [IV,2]), nieto de Isaí, con Yoab y Asael es de los «hijos de Seruyá» y, por tanto, sobrino de David (1Par 2,16). Jefe de los → treinta, fiel compañero de armas de David en la lucha contra los filisteos (2Sam 21,16s) y Saúl (1Sam 26,7-12), y, muerto éste, contra Abner (2Sam 2,18-25). Según 2Sam 3,30, acompañaba a Yoab cuando el asesinato de Abner (venganza por Asael: 2Sam 2,20-27), por lo que David le maldijo (2Sam 3,28-30). Con Yoab luchó contra los ammonitas (10,6-14) y Absalom (18,2.5.12), pero fue destituido de su mando a consecuencia de la muerte de Absalom. En la lucha contra Seba (20,6) aparece nuevamente como oficial del ejército de David. Según 1Par 18,12s, A. (no Yoab: Sal 60,2 1Re 11,15s) derrotó a los edomitas. No sabemos nada de su vida ulterior.

Abismo → Océano.

Abiúd (hebr. *abihud)*, hijo de Zerubbabel, padre de Eliakim, mencionado (Mt 1,13) en el → árbol genealógico de Jesús. En el AT no se le nombra, ni siquiera entre los hijos de Zerubbabel (1Par 3,19s).

Abiú → Abihú.

Abiyyá (hebr. *'ăbīyyā* o *'ăbīyyām:* Yahvéh es padre; Vg Abias), nombre de siete personas, entre ellas:
(1) Segundo rey de Judá (912-910), hijo de Roboam (Mt 1,17) y de Maaká (1Re 15,1-8 2Par 13). Tuvo 14 mujeres, 22 hijos y 16 hijas. El rey contemporáneo de Israel era Yeroboam I (929-909), a quien A., según 2Par 13,19, arrebató en guerra Bet-El, Yesaná y Efrón con las villas anejas. Su sucesor fue Asá. Según 1Re 15,3, A. se entregó «a todos los pecados que antes de él había cometido su padre». En 2Par 13 se le juzga bastante más favorablemente.
(2) Segundo hijo del profeta Samuel, juez en Beer-Seba (1Sam 8,2 1Par 6,13).
(3) Hijo del rey Yeroboam I, cuya temprana muerte, así como la aniquilación de todo el linaje de Yeroboam, fue predicha en Siló por el profeta Ajiyyá (1Re 14,1-18).
(4) Primer jefe de la octava clase sacerdotal (1Par 24,10 Lc 1,5).

Abluciones. Sobre la limpieza del cuerpo (Lev 15,5ss Jn 9,7.11.15), manos (Jer 7,22 Mt 15,20 Mc 7,2), pies (Jn 13: → lavatorio de pies) y vestidos (Lev 13,6), etc., → baños. Frecuentes eran las a. para alcanzar de nuevo la pureza ritual (→ puro, → purificación). La impureza ritual se pega a uno como una verdadera mancha y puede (y debe) quitarse por medio de las a. Por ser santa la divinidad, hay que acercarse a ella, en la oración y el sacrificio, con las manos lavadas. De ahí las numerosas a. que se prescriben en la ley a los israelitas. Los sacerdotes han de lavarse el cuerpo antes de ser consagrados (Éx 29,4 40,12 Lev 8,6), antes de la ofrenda el gran día de la expiación (Lev 16,4) o después de determinadas funciones ministeriales (Lev 16,24.28; preparación del agua de purificación: Núm 19,7s). El sacerdote debe lavarse pies y manos antes de ejercer su ministerio en el altar (Éx 40,31s). Los israelitas han de lavarse, ellos y sus vestidos, después de contraer la impureza por lepra (Lev 11,40 14,8s), por contacto de un cadáver (Tob 2,5 Eclo 34,25), por derrame del semen (Dt 23,11s), por flujo patológico (Lev 15,5-11), por flujo de sangre (15,25-30), por la menstruación (15,19-24), por contacto con carne del sacrificio por el pecado (Lev 6,20); posteriormente, también después de tocar los libros santos (→ canon). El judaísmo posterior exageró aún más estas prescripciones. El lavarse las manos antes de la comida (Mc 7,2ss) se convirtió, con el tiempo, en puro símbolo de la pureza interior (Sal 26,6 73,13 51,4.9) o de inocencia (Dt 21,6 Mt 27,24). Por regla general bastaba agua ordinaria; en algunos casos se requería agua especial. → Agua lustral. → Bautismo.

Bibl.: ThW IV, 297-309. 945s.

Abnegación → cruz (llevar la) II.

Abner (hebr. *'abnēr* o *'ăbīnēr:* el padre [Dios] es antorcha), hijo de Ner, de la tribu de Benjamín, por lo tanto sobrino de Saúl (1Sam 14,50s), jefe militar (17,55) y compañero de armas de Saúl contra David (26,5.7.14s). Después de la muerte de Saúl intentó conseguir el trono para el hijo de éste, Isbóset, en contra de David (2Sam 2,8-3,1). En la lucha entablada mató a → Asael. Habiéndose disgustado con Isbóset a causa de una esposa, se pasó al bando de David; pero Yoab, que lo temía como a rival y además lo odiaba por haber dado muerte a su hermano, le asesinó traicioneramente en la puerta de Hebrón (→ venganza de sangre; 2,12-27). David le dedicó una hermosa → lamentación (2,31-34), pero dejó el vengarle a cargo de Salomón (1Re 2,5), quien condenó a muerte al asesino (2,28-34).

Abominación de la desolación, en Dan 9,27 11,31 12,11 1Mac 1,54 Mt 24,15 Mc 13,14, expresión apocalíptica de un acontecimiento que, según el sentimiento religioso de los judíos, representaba una horrible profanación. Abominación (hebr. *šiqqūṣ)* designa ordinariamente ídolos, imágenes de ídolos, emblemas, símbolos u otros objetos idolátricos o paganos en general. Desolación es la traducción del gr. ἐρήμωσις con que los LXX y Teodoción (de donde ha pasado a 1Mac, Mt y Mc) traducen el hebr. *šōmēm* (Dan 12,11) o *mᵉšōmēm* (Dan 9,27 11,31), probablemente part. polel de *šāmam* (rígido, aturdido y, en sentido amplio, desolador).

El hebr. *šiqqūṣ šōmēm* o *mᵉšōmēm* indica, pues, algo horroroso que produce devastación o, quizás mejor aún, que causa espanto. Objetivamente, Dan 11,31 y 12,11 indican la profanación del templo judío con ocasión de la persecución religiosa bajo Antíoco IV Epífanes, de suerte que 1Mac 1,54 ve el cumplimiento de la palabra de Daniel en la erección de un altar de Zeus Olímpico sobre el altar de los holocaustos del templo de Jerusalén. Dan 9,27 tiene acaso presente

la misma profanación, en cuanto ella es juntamente tipo de otra igual en los tiempos mesiánicos, o mira exclusivamente a esta última, como Mt 24,15 y Mc 13,14, que aluden a Dan 9,27. Difícilmente habla ahí Cristo de la erección de la estatua de Tito, en el templo, que no tuvo nunca lugar, ni de la erección de la estatua de Adriano (así Jerónimo), ni de la introducción en el templo de los estandartes del ejército romano (así Crisóstomo, Tomás, Cayetano, Jansenio, A Lápide), ya que todo esto no sucedió sino después de la caída de Jerusalén. Es más probable que se refiera a la profanación del templo por la ejecución en masa de los zelotas en los últimos años antes del 70 d.C. (Knabenbauer, Lagrange) o (siguiendo a Lc 21,20, que, pensando en sus lectores no judíos, evita y parafrasea la expresión judía) a la profanación del suelo santo de Judea y Jerusalén (cf. Mt 24,15: ἐν τόπῳ ἁγίῳ, sin artículo) durante el sitio de Jerusalén por los ejércitos romanos.

Bibl.: J. VAN DODEWAARD, *De gruwel der verwoesting* (StC 20, 1944/45, 125-135). B. RIGAUX (Bb 40, 1959, 675-683).

Abraham o **Abram** (hebr. *'abrāhām* o *'abrām*, forma secundaria dialectal, significado discutido; según Gressmann [ZAW 30, 1910, 2] y Noth 145[1] equivalente a *'ăbīrām*, → Abiram: el Padre [Dios] es excelso; Gén 17,1-8 explica el nombre en su forma Abraham como un calificativo relacionado con «padre de muchos pueblos»). [Pero tal vez la forma breve no deba explicarse como dialectal, pues en la tabla alfabética de Ugarit 18.42 (AIBL 1955, p. 79) aparecen dos personas con este nombre: *abrm alšy*, A. de Alašia, y *abrm mṣrm*, A. de Egipto; por consiguiente, tal vez esta forma breve no sea semita. La forma larga sí lo es, pero no hebr., pues esta lengua no existía aún; cf. A. Pohl, Or 31, 1962, 145s.]

A. pertenece, probablemente, a una serie de inmigrantes seminómadas que entre los años 2000-1700 a. C. penetraron en Siria y Canaán, procedentes del desierto siroarábigo y de Mesopotamia. [Y más concretamente, la emigración de A. hacia el territorio palestinense transjordánico parece estar ligada a la emigración pacífica de los hurritas hacia el sur, por consiguiente, hacia 1720-1700 a.C.] Su patria fue, según una tradición, Jarán (Gén 12,1 24,4s.7 Jos 24,2); según otra, Ur de los Caldeos (Gén *passim* Neh 9,7 Jdt 5,6), de donde era oriundo su padre Téraj. La emigración se explica por motivos religiosos (Jdt 5,9), aunque motivos políticos o de otra índole puedan haber contribuido también. En todo caso, el Gén la atribuye a una expresa orden de Yahvéh (12,1-3). En Gén 14,13 se le llama «A. el hebreo», lo que, según la genealogía bíblica, significa descendiente de Éber (11,16) y, según la probabilidad histórica, perteneciente al grupo de los → Jabiru, aunque el tronco genealógico de A. sólo parcialmente puede identificarse con el de los Jabiru. Estaba emparentado: por su hermano Najor, con los arameos (Gén 22,20-24); por su hijo Ismael, con los ismaelitas (21,18-21 25, 12-18); por su hijo Isaac y su nieto Jacob o Israel, con los israelitas; por su esposa Queturá, con distintos linajes semíticos septentrionales y meridionales (25,1-4); y por su sobrino Lot, con los moabitas y ammonitas (19,36-38).

En Canaán, A. residió generalmente en Sikem (terebinto de Moré), Bet-El, Hebrón (terebinto de Mamré) y Beer-Seba (tamarisco). La tradición refiere también una estancia en Egipto (12,10-13,1). Yahvéh promete darle la posesión de toda la tierra de Canaán, y concluye con él una → alianza, cuya señal es la → circuncisión. Su fe confiada le es reputada por → justicia (15,6 1Mac 2,52 Gál 3,6). Es muy digno de notarse el papel que asume A. como héroe guerrero en la lucha contra los reyes aliados con Amrafel, y su encuentro con Melquisedec (Gén 14; relato que, desde el punto de vista criticoliterario, se destaca de su contexto, y que se considera por unos como documento histórico, y por otros como un → midrāš). Según Gén 25,7-11, A. murió a la edad de 175 años y fue enterrado en la caverna de Makpelá, al este de Mamré.

Ya en la más antigua tradición se ve la importancia de A., puesto que él es el depositario de la bendición para todos los pueblos (Gén 12,3) y recibe el título de profeta (20,7); esta importancia fue siempre en aumento. Yahvéh es el Dios de A. (26,24 etc. Éx 3,6 1Re 18,36 Sal 47,10 2Par 30,6 Mt 22,32), y a él se le hicieron por primera vez las promesas (Éx 2,24 Dt 1,8, etc. 2Re 13, 23). A. es el amigo de Yahvéh (Is 41,8 2Par 20,7 Dan 3,35 Sant 2,23), su servidor (Sal 105,6), «nadie puede igualar su nombradía» (Eclo 44,19-23). Aun cuando los israelitas nunca se designan a sí mismos como hijos de A. (ellos son los «hijos de Israel»), Israel es la descendencia de A. (Is 41,8 Jer 33,26) o el propio A. (Miq 7,25 Ez 33,24), y A. es el padre de Israel (Is 51,2), padre de los creyentes (Rom 4,11). De ahí que el judaísmo posterior exornara su vida con milagros y leyendas, y que su supuesta tumba en Hebrón fuera muy venerada. Como depositario de las promesas, él es para los judíos «nuestro padre A.» (Jn 8,52.56 Rom 4,1 Act 7,2; cf. Mt 3,9 y Sant 1,21). Su justicia asegura el reino de los cielos para ellos como

hijos suyos. Aunque Jesús les reconoce (Lc 19,9) el derecho de los hijos de A., combate en ellos toda presunción: Dios podría convertir las piedras en hijos de A. (Mt 3,9). Pero es especialmente san Pablo quien combate la idea de que la salud esté asegurada y sea exclusiva de los descendientes corporales de A.; las promesas hechas a A. obligan a Pablo a traspasar las fronteras del judaísmo étnico y a admitir una filiación espiritual e interior con A. (Rom 4,9-12 9,6-8 Gál 3,6-29), así como también admite la existencia de un judaísmo espiritual e interior (Rom 2,29). → Justificación I, → seno de Abraham.

Bibl.: HASTINGS I, 13-17. DBS I, 8-28. P. DHORME, *Abraham dans le cadre de l'histoire* (RB 37, 1928, 367-385. 481-511; 40, 1931, 365-374. 503-518). F. M.TH. BÖHL, *Das Zeitalter Abrahams* (AO 29, 1, Leipzig 1930). L. WOOLLEY, *Abraham: Recent Discoveries and Hebrew Origins* (Londres 1936). P. HEINISCH, *Abrams Sieg über die Könige des Ostens und seine Begegnung mit Melchisedech* (StC 2, 1925/26, 152-178. 217-232). R. DE VAUX, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes* (RB 53, 1946, 321-348; 55, 1948, 321-347; 56, 1949, 5-36). H.H. ROWLEY, *Recent Discovery and the Patriarchal Age* (Bull. of the Rylands Library, 32, 1, sept., 1949). H.H. ROWLEY, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament* (Londres 1952) 269-305. L.H. VINCENT, *Abraham à Jérusalem* (RB 58, 1951, 306-371). *Abraham, Père des Croyants* (Cahiers Sioniens 5, 1951, 93-232). N. GLUECK, *The Age of Abraham in the Negeb* (BA 18, 1955, 2-9).

Abrojos → cardos, → espinas.

Absalom (hebr. *'abšālōm:* el Padre [Dios] es prosperidad), tercer hijo de David y de Maaká, la hija de Talmay, rey de Guesur (2Sam 3,3). Era renombrado por su gran hermosura (14,25-27). Para vengar la honra de su hermana Tamar, violada por su hermanastro Amnón, hizo A. asesinar a éste; y para escapar a la cólera de David, tuvo que huir y ponerse bajo la protección de su abuelo (13). Tres años después, consiguió Yoab, mediante la astuta mujer de → Teqoa, que A. pudiera regresar a Jerusalén, y, dos años más tarde, que se reconciliara con su padre (14). Convertido en pretendiente al trono por la muerte de Amnón (del segundo hijo de David, Kilab o Daniel, no se habla más), A. intentó apresurar su acceso al poder mediante manejos demagógicos y, finalmente, se hizo proclamar rey en Hebrón (15,7-12); subrayó sus propósitos al apoderarse, siguiendo el consejo de Ajitófel, de las concubinas reales que el fugitivo David había abandonado en Jerusalén (16,20-23; cf. 12,11). Aunque pudo aniquilar, como justamente vio Ajitófel, al reducido y fatigado ejército de David por una acción rápida, A. prefirió seguir el consejo de Jusay (un amigo de David), quien, con el fin de dar tiempo a David para rehacerse, recomendó a A. que movilizara todo el ejército de Israel (17,1-14.23). En la Jordania oriental, donde había huido con Yoab, Abisay e Ittay, reorganizó David su ejército y reanudó la lucha, recomendando, sin embargo, a sus generales que preservaran la vida del «joven» A. El ejército de A. fue derrotado en el bosque de Efraím, y el propio A., a pesar de la orden de David, fue muerto por Yoab, cuando le halló colgado del ramaje de una encina, donde se le había enredado la cabellera (17,24-18,17). Lo enterraron, como a los criminales (cf. Jos 7,26 8,29), en un hoyo en el bosque, y cubrieron su tumba con un gran montón de piedras. El monumento a que se refiere 18,18 estaba emplazado en el valle de los Reyes (Gén 14,7), según FL. JOS. *Ant.* 7,10,3 a dos estadios de Jerusalén; la actual «tumba de A.» es de época helenística. Según 1Sam 14,27, tuvo A. tres hijos y una hija llamada Tamar; pero no hay referencias acerca de ellos. 2Par 11,20 habla de una cierta Maaká, hija de A.; probablemente se trata de una nieta; → Abisalom.

Absalón → Absalom.

Acab → Ajab.

Acacia (hebr. *šiṭṭā*, palabra de origen egipcio), nombre de un árbol *(Mimosa Nilotica Linn.)*, con cuya madera, ligera, pero dura e incorruptible, estaban elaborados varios objetos del culto israelita y partes del → tabernáculo (Éx 25-27 35-38 *passim)*. La a. abunda mucho en Egipto (y, en diversas variedades, en la península sinaítica), no tanto en Palestina. Cf. Is 41,19 y los topónimos Sittim (Núm 25,1 Jos 2,1 3,1 Miq 6,5), Abel-Hassittim (región de las acacias; Núm 33,49) y *naḥal haššiṭṭīm* (valle de las acacias; Jl 4,18). Los egipcios hacían embarcaciones, muebles y estatuas de madera de a.

Bibl.: LÖW II, 377-391. DB I, 101-104.

Acacib → Akzib.

Acad → Akkad.

Acadio → Akkadio.

Acaico (gr. aqueo; Vg Achaicus), cristiano corintio, que según 1Cor 16,17 estuvo junto a Pablo en Éfeso, con Estéfanas y Fortunato, enviados a Éfeso por la comunidad de Corinto. Muy bien podrían los tres haber llevado a Pablo el mensaje de los corintios citado en 1Cor 7,1 y luego a Corinto, desde Éfeso, nuestra epístola canónica 1Cor.

Acán o **Acar** → Akán.

Acarón → Eqrón.

Acaya, desde el 146 a.C. provincia romana en Grecia, del 15 al 44 d.C. incorporada a la provincia limítrofe (Act 19,21) de → Macedonia, bajo Claudio (41-54) devuelta al Senado, consiguientemente administrada por un procónsul (Act 18,12; → Galión). Capital, → Corinto. Pablo visitó A. en su segundo viaje misional (Act 17,16-18,18: Atenas, Corinto, Céncreas) y en el tercero (19,21); en el intervalo fue visitada por → Apolo (18,27). Con ocasión de la → colecta cítase A. como ejemplo (2Cor 9,2). De A. es oriunda la casa de Estéfanas, las «primicias de A.» (1Cor 16,15); cf. 2Cor 11,10 1Tes 1,7s.

Acaz → Ajaz.

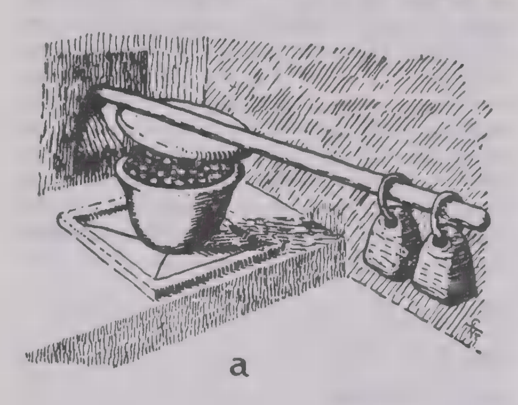
Acazías → Ajazyá.

Accad → Akkad.

Accarón → Eqrón.

Acco → Akkó.

Aceite. Se obtiene de la → aceituna, de diversas maneras. El a. más refinado lo producían las aceitunas machacadas en un mortero y luego exprimidas nuevamente en un capacho con la presión de una pesada piedra. Este modo de elaboración del a. es el más antiguo y además usual también para el que había de servir para el culto (a. de olivas machacadas). Una clase menos refinada se obtenía pisando las olivas en un trujal; la expresión bíblica *(dārak;* Miq 6,15 Job 24,11 29,6) es la misma que para prensar la uva (cf. fig. 93, col. 1073). Molinos de a. (fig. 1*b*) y lagares de a. (fig. 1*a*) se conocieron probablemente por primera vez en la época helenística y romana y están atestiguados frecuentemente por la arqueología; en la Biblia nunca se habla de ellos con claridad. El a. elaborado se conservaba en orzas (1Re 17,12ss 2Re 4,2ss), las pequeñas cantidades en cuernos para a. (1Sam 16,1 1Re 1,39) o en vasos de alabastro (Mt 26,7). El a. de olivas machacadas se reservaba casi exclusivamente para el culto, como combustible para las lámparas del lampadario en el tabernáculo y en el templo (Éx 27,20 Lev 24,2), como crisma (→ ungüento) y como complemento del holocausto diario (Éx 29,40s). El a. exprimido se usaba en muchas ocasiones para preparar las comidas (en lugar de manteca y grasa), como ungüento para la piel, como medicamento para heridas y tumores, como combustible para las lámparas, como elemento esencial de los sahumerios. El a. era finalmente un artículo importante de exportación (1Re 5,11 Esd 3,7 Ez 27,17 Os 12,2). En las excavaciones del palacio real de Samaría se han encontrado óstraka con la inscripción *šemen rāḥūṣ* (a. purificado).



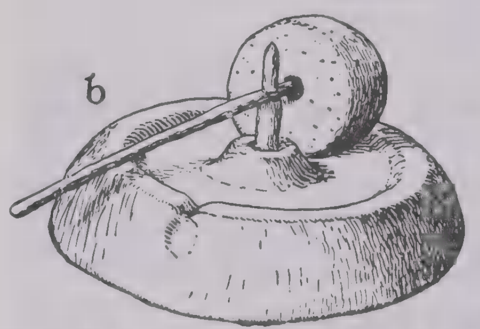


Fig. 1. Prensa y molino de aceite

Bibl.: AuS IV, 201-290. ThW II, 468-470. BRL 402-404.

Aceituna, fruto del → olivo, primero verde y luego negra. En Palestina comienza a madurar la a. entre mayo y junio y en septiembre ya está totalmente madura. La recolección – por sacudidas del árbol y vareos (Is 17,6 24,13) – tiene lugar a primeros de octubre y coincide, por tanto, con el tiempo de la fiesta de los tabernáculos. En la Biblia, la a. no se considera fruto comestible (como lo consideramos hoy), sino exclusivamente como fruto destinado a la extracción del aceite; su porcentaje en aceite supera el 30 %.

Bibl.: AuS IV, 190-201.

Ácimos (en hebr. *maṣṣot)*, tortas de pan, delgadas y sin levadura, que se amasaban cuando surgía un compromiso imprevisto (Gén 18,6 19,3, cf. Éx 12,33s) y en tiempo de la recolección (Rut 2,14 Jos 5,11); estaban prescritas para todos los sacrificios en que entraba el pan (Lev 2,4.11 7,12 8,2 Núm 6,15 Éx 23,18 34,25; Lev 7,13 23,17: el pan fermentado no sirve para las ofrendas); eran obligatorias, además, como panes de la proposición y durante los siete días de la fiesta de los á (Éx 12,15-20 23,15 34,18 Dt 16,1-8), antigua fiesta cananea que adoptaron los israelitas y a la que más tarde die-

ron carácter histórico asociándola con la → Pascua. Al comenzar la tarde del 14 de nisán debía desaparecer de las casas toda levadura (Éx 12,15); durante los días de la fiesta estaba severamente prohibido comer pan fermentado (Éx 12,19). La prohibición de emplear en el culto pan fermentado se remonta a una antigua concepción, que veía en la fermentación los síntomas de descomposición. Por eso, en un sentido figurado, el fermento puede significar la acción moralmente corruptora (Mt 16,6.12 par.). San Pablo amonesta a los cristianos de Corinto (1Cor 5,7s) a que expurguen de su comunidad la vieja levadura (todos los vicios del paganismo), para que sean una nueva masa de pureza y de verdad.

Bibl.: Enc. Bibl. III, 2752-2754. ThW II, 904-908.

Acsaf → Akšaf.

Achab → Ajab.

Achaz → Ajaz.

Achimaas → Ajimaas.

Achimelech → Ajimélek.

Achinoam → Ajinoam.

Achior → Ajior.

Achitob → Ajitub.

Achitophel → Ajitófel.

Adá (hebr. *'ādā;* significado dudoso), nombre de dos mujeres.
(1) Una de las esposas de Lamek, madre de Yabal y de Yubal (Gén 4,19-21.23).
(2) Una de las esposas de Esaú, hija del hittita Elón, madre de Elifaz (Gén 36,2-4.10). Pero en Gén 26,34 es Basemat la hija del hittita Elón.

Adad → Hadad, → mes.

Adadremón o **Adadremmón** → Hadad-Rimmón.

Adam (hebr. *'ādām;* NOTH, Josua 113: [lugar] rojo; Vg Adom), ciudad a unos dos kilómetros al oriente del Jordán, cerca de la desembocadura del → Yabboq. A esta ciudad parecen referirse 1Re 7,46 y 2Par 4,17 (léase *bᵉma'ăbar 'ădāmā:* junto al vado de A.), así como Jos 3,16 (léase *mᵉ'ādām hā'īr:* lejos de la ciudad de A.); hoy *tell ed-dāmiye.*

Bibl.: ABEL II, 238. BASOR 90, 5ss.

Adama → Admá.

Adán (hebr. *'ādām;* significado dudoso; Vg Adam), desde Gén 4,25 nombre del primer hombre (acerca de éste, → paraíso, → creación), rara vez mencionado en el AT (5,1-5 1Par 1,1 Eclo 49,16; Os 6,7 es dudoso, → Adom). En el NT lo menciona Lc 3,38 como ascendiente de Jesús; 1Tim 2,13s como primer hombre; cf. Jds 14. Pablo ha destacado el paralelo y la correlativa oposición entre A. y Cristo (1Cor 15,22s; más detalladamente Rom 5,12-21), y así habla del primer hombre A. y del segundo hombre o último A. (1Cor 15,45-47). 1Cor 15,22s compara el pecado de A. – del que participan todos sus descendientes, ya que el castigo de dicho pecado, o sea la muerte, corresponde a toda la raza de A. – con la → resurrección del Cristo, la victoria sobre la muerte, en la que participan todos los seguidores del Cristo. Rom 5,12ss contrapone la salvación de todo el género humano por obra de un solo hombre, Cristo, al castigo de muerte, infligido a todo ese género humano por causa de un solo hombre, A. (→ hombre [II,D]). Elementos de dicho paralelo o tipología se hallan también en la teología rabínica; pero no hay derecho a afirmar, como lo hace J. JEREMIAS (ThW I, 141-143), que Pablo se limitó a utilizar este teologúmeno y aplicárselo a Cristo (cf. VITTI [bibl.]).

Bibl.: VITTI, *Christus-Adam* (Bb 7, 1926, 121-145. 270-285. 384-401). O. KUSS, *Röm 5, 12-21: Die Adam-Christusparallele exegetisch und biblisch-theologisch untersucht* (Ohlau 1930). DBS I, 86-101. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, Brujas 1959. [J. DE VALLADOLID, *Christus-Adam* (VD 15, 1935, 87-93. 114-120).] → Hombre.

Adar → Hadad, → mes.

Adasá (Vg Adarsa), ciudad benjaminita. En el año 161 a.C., derrotó Judas Macabeo al ejército sirio mandado por Nicanor cerca de A. (1Mac 7,40-45). En 2Mac 14,16 esta ciudad se llama Desau. Hoy *ḥirbet 'adase*, al noroeste de *eŷ—ŷīb.*

Bibl.: ABEL II 238.

Addí, bisabuelo de Sealtiel, en el árbol genealógico de Jesús (Lc 3,28), no mencionado en el AT.

Addo → Iddó, → Jadid.

Aderezo, adorno extraordinariamente apreciado por las mujeres y también por los hombres israelitas, sobre todo si era de oro y plata con piedras preciosas y perlas. Como tales se usaban → brazaletes, → anillos, pendientes, aros para la nariz, presillas o ajorcas para el pie, → collares, → sellos. Is 3,16-24 ofrece todo un catálogo de estos objetos de adorno. Pocos, aunque casi siempre muy bien conservados, se han

hallado en las excavaciones. Algunos a. se llevaban como → amuletos. El a. del Carmelo son los bosques (Is 35,2). En 1 Par 16,29 20,21 Sal 29,2 96,9 110,3 se hace alusión a las «pompas sagradas».

Adida → Jadid.

Adivinación. A semejanza de los demás pueblos antiguos, también los israelitas intentaron conocer el porvenir o las cosas invisibles por toda clase de señales y procedimientos mágicos (→ magia, → juicio de Dios, → muertos [evocación de los] III). Se consultaba a los adivinos (1Sam 28 2Re 17,17 21,6 23,24 Is 3,2 8,19 Jer 27,9 28,9 Os 4,12), a pesar de que lo prohibía severamente la ley de Moisés (Dt 18,9-14) y de que varios reyes (Saúl: 1Sam 28,3; Yosías: 2Re 23,24) combatieron semejante práctica. A fin de apartar al pueblo de tal superstición, calificada como cananea por la Biblia (Dt 18,9), se consultaba en Israel el → oráculo sacerdotal y profético, que era el único procedimiento autorizado por la ley para revelar el porvenir y las cosas secretas.

Bibl.: J. DÖLGER *Die Wahrsagerei im A. T.* (Munster de Westfalia 1923).

Admá (hebr. *'admā:* [lugar] rojo; Vg Adama), ciudad de → Pentápolis, habitada por cananeos (Gén 10,19); su rey Sinab tomó parte en la lucha contra Amrafel y sus aliados (14,2.8). Según Dt 29,22 y Os 11,8 A. fue comprendida en la catástrofe de Sodoma.

Bibl.: ABEL II, 238.

Admín, padre de Amminadab en la genealogía de Cristo (Lc 3,33); en el AT el padre de Amminadab no es A., sino → Ram.

Administración de justicia. (I) Puesto que en la antigüedad no se distinguía entre la justicia y su administración, es muy difícil hacerse una idea exacta de la a. de j. en el AT. Los jueces en el sentido propio, nombrados por el rey, se mencionan por primera vez bajo Yosafat (2Par 19,5-7), el cual habría establecido también en Jerusalén una autoridad judicial suprema (2Par 19,8-11). Esta autoridad se componía de sacerdotes, levitas y seglares (Dt 17,9), aun cuando existían tendencias para excluir a los últimos. En Ez 44,24 1Par 23,4 1Par 26,29 la a. de j. se califica realmente como un oficio profano. La suprema instancia judicial era el rey, a quien también podían proponerse litigios sin intervención de la autoridad judicial (2Sam 14,1-11 15,2-4 1Re 3,16-28) y a quien pertenecía el derecho de indulto; posteriormente el procurador romano también reclamó para sí este derecho (Mt 27,15). Por lo demás, la a. de j. estaba en manos de los jefes de la tribu, de la estirpe y de la familia y también en manos de los hombres de Dios (Éx 18,13), los cuales para esto recorrían continuamente la región (1Sam 7,16), o en manos de los jueces árbitros, constituidos tales por iniciativa propia. La misión práctica de los jueces mencionados en Éx 18,21 Dt 1,15 (jefes de mil, etc., como jueces) se desconoce. Si la organización de la tribu se relajaba por causa de las autoridades locales, entonces los poderes judiciales pertenecían a los → ancianos de las ciudades (Dt 21,18-21 22,13-19 25,5-10 Esd 10,14). Puesto que junto a los jueces también se mencionan los escribas, podría pensarse en un procedimiento procesal metódico (Dt 16,18). Todo el pueblo participaba también en el veredicto (Jer 26,7-24). → Juicio de Dios.

(II) El juicio se celebraba en plena publicidad, sobre todo en el santuario local (la causa es presentada «ante Yahvéh»: Éx 22,7s Jue 4,5 1Sam 7,16). Los reyes se sentaban para el juicio en la sala del trono de su palacio (1Re 7,7); además, el lugar apropiado para el juicio era la plaza de la aldea o de la ciudad a la puerta de la misma, donde principalmente se desenvolvían la vida pública y los negocios (Dt 21,19 Am 5,10).

(III) Hay pocas noticias acerca del verdadero procedimiento judicial. El demandante (Is 41,11 Zac 3,1 Mt 5,25) citaba a la parte demandada ante las autoridades judiciales (Dt 25,8), exponía sus acusaciones o las leía en voz alta (Job 31,5). Después respondía la parte demandada (Job 9,10 13,22). Las dos partes debían llevar consigo testigos, por lo menos dos o tres (Dt 17,6 19,15 Núm 35,30); puesto que a veces se demostraba que estos testigos obraban de mala fe (1Re 21,13 Prov 6,19 12,27 Dan 13,43 Mt 26,60, etc.), estaban previstos duros castigos contra el falso testimonio (Éx 20,16 Dt 19,16-19). No se sabe si a los testigos se les hacía prestar juramento; seguramente el juramento desempeñaba un importante papel en el proceso. Después de oir a los testigos, se seguían, inmediatamente según parece, el veredicto y su cumplimiento.

(IV) Mientras no existió en el antiguo Israel un derecho codificado y la jurisprudencia estaba poco desarrollada, había poca seguridad jurídica (Jue 17,6). Aun en tiempos posteriores son muy numerosas las indicaciones acerca de violación del derecho y las quejas referentes a ello (cf. 1Sam 22,6-19 2Sam 12,7-12 1Re 20,7-16, etc.; quejas principalmente en los profetas: Is 1,23 5,23 Am 5,12, etc.; cf. Lc 18,2-8).

Bibl.: NÖTSCHER 123-133.

Adobes → ladrillos.

Adom → Adam.

Adonay → Señor.

Adonías → Adoniyyá.

Adonibézeq (hebr. *'ădōnībezeq:* señor de Bézeq), rey cananeo, derrotado en Bézeq y mutilado por los de la tribu de Judá (Jue 1,5-7), idéntico tal vez con → Adonisédeq.

Adoniram (hebr. *'ădōnīrām:* el Señor es excelso; Vg Aduram), hijo de Abdá, inspector de los trabajadores bajo David (2Sam 20,24) y Salomón (1Re 4,6 5,14). En la asamblea de Sikem fue lapidado por los israelitas sublevados, por haber querido intervenir en ella en nombre de Roboam (12,18).

Adonis → Tammuz.

Adonisédeq (hebr. *'ădōnīṣedeq:* el Señor es justo), rey cananeo de Jerusalén. Según Jos 10, asedió, con sus aliados, la ciudad de Gabaón, que se había entregado a Josué, pero fue derrotado por éste y ahorcado junto a la caverna de Maqquedá, donde se había refugiado. LXX le llama Adonibéseq, probablemente basándose en Jue 1,4-7 (¿→ duplicado de Jos 10?)

Adoniyyá (hebr. *'ădōnīyyā* o *'ădōnīyyāhū:* Yahvéh es señor; Vg Adonías), nombre de tres personajes. El más conocido es A., cuarto hijo de David, nacido en Hebrón, de Jagguit (2Sam 3,4 1Par 3,2). Como el mayor que era entre los hijos supervivientes de David, intentó, con el consentimiento tácito del rey y con la ayuda del ejército (Yoab) y también con la del legítimo sacerdocio (Ebyatar), apoderarse del trono; con ocasión de un banquete sacrificial, junto a la fuente de Roguel, A. iba a ser ya proclamado futuro rey. Pero sus adversarios, que apoyaban a Salomón como sucesor de David (Natán, Sadoq y Bat-Šeba), no quisieron verse ante un hecho consumado y arrancaron al anciano David su consentimiento a la entronización inmediata de Salomón. A. se refugió en el altar (→ derecho de asilo), y Salomón le perdonó la vida bajo ciertas condiciones (1Re 1,5-53). Pero cuando, más adelante, dio a conocer su intención de casarse con → Abisag (ganando así un nuevo título para la sucesión al trono de su padre, cf. 2Sam 16,21s), Benayá le asesinó por orden de Salomón (1Re 2,13-25).

Adopción. La a. de un hijo ajeno no era conocida en el derecho israelita, en contraste con el asirobabilónico (RLA 1, 37-39). En cambio, el esclavo podía hacer las veces de hijo, por lo menos en lo tocante al derecho de herencia (Gén 15,3). Sin embargo, se dan en el AT casos en los que parece tratarse de a.: Jacob adopta a los hijos de José (Gén 48,5s), José a los hijos de Makir (50,23: los nietos participan de los derechos de los hijos), Mardoqueo a su sobrina Ester (2,7). La a. de Moisés por una princesa egipcia no indica, evidentemente, más que una costumbre egipcia (Éx 2,10). Pablo presenta nuestra filiación divina (→ hijo de Dios) como una a. en el sentido helenístico romano (υἱοθεσία; Rom 8,15.23 9,4 Gál 4,5 Ef 1,5).

Bibl.: DB 1, 228-233. S. KARDIMON, *Adoption as a Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs* (JSS 3, 1958, 123-126). I. MENDELSOHN, *A Ugaritic Parallel to the Adoption of Ephraim and Manasseh* (IEJ 9, 1959, 180-183).

Adoración → culto.

Adramicio, pequeño puerto en la provincia de Misia (Asia Menor), hoy Adramyti, al nordeste de Mytilini (Lesbos); de allí era el barco que llevó a Pablo, en su viaje hacia Roma, desde Cesarea hasta Mira (Act 27,2).

Adrammélek (hebr. *'adrammelek,* quizás corrupción de *'ădadmelek)* podría ser (según A. Pohl, Bb 22, 1941, 35) el dios Adadmilki, conocido por *tell ḥalaf* (la antigua Guzâna, en el AT → Gozán, en la región del río Jabur, en Mesopotamia septentrional).

Adria, en Act 27,27, siguiendo la nomenclatura usual alejandrina, el mar Jónico actual.

Adul·lam (hebr. *'ădūllām:* lugar cerrado; NOTH, *Josua* 119; Vg Odollam, etc.), ciudad estado cananea (Jos 12,15) en la → Šefelá, cerca de Kezib (Gén 38,1-5) y Timná (38,12), asignada a Judá (Jos 15,35), de población mixta (Gén 38,1-20). David logró esconderse de Saúl (1Sam 22,1 2Sam 23,13 1Par 11,15) en las cuevas cercanas a A. Roboam fortificó la ciudad (2Par 11,7). Después del destierro se establecieron los judíos en A. (Neh 11,30). Tras su victoria sobre Gorgias, Judas Macabeo reunió su ejército en A. y celebró allí con todas sus gentes una asamblea, para ofrecer un sacrificio expiatorio por los compañeros caídos (2Mac 12,38-46). Hoy *ḥirbet-eš-šeh-madkūr,* 5 km al sur de *bēt-nettīf,* inmediatamente al sur de *ḥirbet 'id el-mīnya,* que ha conservado su antiguo nombre.

Bibl.: ABEL II, 239.

Adulterio. (I) Aun cuando, según la concepción del AT, el matrimonio no es considerado como institución religiosa ni pública, está, sin embargo, protegido por la tradición y

por la ley, y el a. es tenido por delito público. En este aspecto, el hombre tiene más campo de acción que la mujer. En el hombre sólo se tiene por a. el comercio sexual extramatrimonial con una mujer casada o desposada (Éx 20,17 = Dt 5,21; Lev 20,20 Dt 22,22: mujer casada; Dt 22,23-27: prometida o desposada), no con una mujer soltera o esclava (Dt 22,28). «El hombre sólo puede violar el matrimonio de otro hombre» (ThW IV, 738). Además, el hombre sospechoso de adulterio no podía ser sometido, como la mujer (Núm 5,11ss), a examen escrupuloso (→ sacrificio por celos). Los adúlteros eran apedreados, tanto el hombre como la mujer casada (Dt 22,22; cf. Ez 16,40 Jn 8,5), e igualmente la mujer que se deja violar dentro de la ciudad (Dt 22,23s); pero no la mujer que fue forzada «en el campo» (Dt 22,25-28); la ley supone, evidentemente, que si la mujer hubiera gritado pidiendo auxilio, hubiera sido oída en la ciudad, pero no en el campo. El hombre que había seducido a una muchacha, tenía que pagar una multa al padre y casarse con ella (poligamia), sin derecho a repudiarla ya en toda la vida (Éx 22,15s Dt 22,28s). El a., sin embargo, era vicio muy extendido. Los libros sapienciales previenen a menudo contra la mala mujer (Prov 2,16-19; cf. Mal 2,14 Prov 5,15-23 6,24-35 7,5-27 23,27s 30,20); Eclo 23,22-27 pinta el pecado de la adúltera. Os, Jer y Ez representan las relaciones entre Yahvéh y su pueblo como un matrimonio (→ alianza) y califican generalmente de a. la apostasía de Israel por adorar dioses extraños (Os 2,4s 3,1 Jer 2,2 3,8s 5,7 9,1 13,22.26s Ez 16.23 *passim).*

(II) El NT cita el sexto mandamiento del decálogo (Mt 5,27 19,18 Mc 10,19 Lc 18,20 Rom 13,9 Sant 2,11). Si el decálogo había prohibido codiciar la mujer del prójimo (Éx 20,17 Dt 5,21), Jesús pone en la misma línea el deseo y el hecho (Mt 5,28). Sin embargo, su rigurosa condenación del a. (cf. Mc 10,11s) no le impide tener compasión de la mujer adúltera (Jn 8,2-11), a la que despide con un sencillo «vete y no peques más». Para Pablo, el a. no es mero asunto de derecho civil (Rom 7,3), sino también transgresión de la voluntad de Dios (Rom 13,9 1Tes 4,3s 1Cor 6,18). Por eso los adúlteros no heredarán el reino de Dios (1Cor 6,9; y lo mismo en Heb 13,4; cf. además 2Pe 2,14). En sentido metafórico, y siguiendo a Os, Jer y Ez, son llamados adúlteros los incrédulos contemporáneos de Jesús (Mt 12,39 16,4 Mc 8,38), los amigos del mundo (Sant 4,4) y los herejes (Ap 2,22).

Bibl.: → Matrimonio. W. KORNFELD, *L'adultère dans l'Orient antique* (RB 57, 1950, 92-109). ThW IV, 737-743. M. DAVID, *Overspel volgens Deut. 22:22vv* (JbEOL 8, 1942, 650-654). NÖTSCHER 84.

Aduram o **Adurán** → Adoniram.

Afeites. El hebr. *pūk*, probablemente lo mismo que *kuḥl* (negro) en árabe, cf. Ez 23,40, designa mixtura de antimonio negro tostado o desmenuzado (la palabra actual alcohol procede de *kuḥl).* Con ayuda de una espátula de madera, metal o marfil, se extendía sobre las pestañas y las cejas; primitivamente, quizá como protección de los ojos contra el fuerte sol (2Re 9,30 Jer 4,30 Job 42,14 Ez 23,40 Ap 3,18). La tercera hija de Job (Job 42,14) se llamaba «Tarrito de afeites» (cuerno de afeites; hebr. *qerenhappūk).* Sab 13,14 menciona un cosmético para las mejillas. → Ungüento, → alheña.

Bibl.: NÖTSCHER 65s. BRL 435-437. L. KOEHLER (ThZ 3, 1947, 314-318).

Afeq (hebr. *'ăfēq* o *'ăfēqā*, Jue 1,31 *'ăfīq*, emparentado con *'āfīq* [cauce de arroyo]), nombre de varias ciudades en Canaán.
(1) Ciudad real cananea, según Jos 12,18 (A. de Sarón) conquistada por Josué, probablemente campamento de los filisteos (1Sam 4,1) y de los israelitas (1Sam 29,1); hoy *rās el-'ēn* o *tell el muḥmar*, 4 km al noroeste de *rās el-'ēn*, inmediatamente al norte de la confluencia de tres «cauces de arroyo». → Antípatris.
(2) En Aser (Jos 13,4 19,30 Jue 1,31), tal vez *tell kerdāne*, en la llanura de Akkó.
(3) Lugar donde fue derrotado Ben-Hadad II por Ajab (1Re 20,26-30; cf. 2Re 13,17); hoy, probablemente, *fīq* en el *ǵolān.*
(4) En Judá (Jos 15,53); desconocida.

Ágabo (gr. Ἄγαβος), profeta del NT, de Jerusalén, vaticinó en Antioquía una gran carestía en todo el universo (el imperio romano). En efecto, se produjo (observa Act) bajo Claudio (Act 11,27-30). Según fuentes profanas, el hambre fue especialmente grave en Palestina entre los años 46 y 47. Un profeta posterior, llamado también A., de Judea, vaticinó mediante hechos simbólicos la futura prisión de Pablo (Act 21,10s). Probablemente, ambos profetas son la misma persona.

Bibl.: WIKENHAUSER 407-409.

Agag (hebr. *'ăgāg* o *'ăgag)*, nombre propio o título de dos reyes amalequitas (Núm 24,7: texto dudoso; en 1Sam 15,8-33, derrotado por Saúl, que le perdonó la vida, y muerto por Samuel).

Ágape. La palabra griega ἀγάπη, al parecer desconocida en el uso precristiano, designa

en el NT el → amor, especialmente el amor cristiano por el prójimo. En la época post-apostólica es un término técnico para designar la cena fraternal de carácter litúrgico, que, como las comidas de las reuniones religiosas judías *(ḥăbûrōt)*, debía servir a la unidad de los creyentes y a la ayuda de los pobres. Desde fines del siglo II, el uso de a. en este sentido es seguro (TERT., *Apologeticus*, c. 39). Algunos creen ver este uso de a. también en Jds 12, cf. el pasaje paralelo de 2Pe 2,13, donde, sin embargo, es más verosímil la lección ἀπάταις. Es dudoso si en Corinto, en la época paulina, un a. precedía a la celebración de la Eucaristía (1Cor 11,17-34). Según la opinión más verosímil (Battifol, Ladeuse, Goosens, Thomas), prohibe Pablo la celebración de la Eucaristía en el marco de una comida de comunidad; éste sería el sentido insinuado por los vv. 22 y 34. Tampoco los demás pasajes aducidos (Act 2,42-47 4,35 6,1-6 20,7.11; → fracción del pan) son prueba de la existencia de un a. en el cristianismo primitivo, y mucho menos como forma primitiva de la ceremonia eucarística. → Banquete sacrificial.

Bibl.: W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie* (París 1931) 127-146. L. THOMAS, DBS 1, 134-153.

Agar → Hagar.

Agarenos → hagritas.

Ágata → crisoprasa, → piedras preciosas.

Ageo (hebr. *ḥaggay:* nacido en día festivo), el décimo de los profetas menores, exhortó a los judíos, junto con → Zacarías, a que reconstruyeran el templo (Esd 5,1 6,14). Es autor del libro profético que lleva su nombre.

Ageo (libro de). (I) CONTENIDO. Cuatro discursos proféticos exactamente fechados:
(1) 1,1-11, fechado el día primero del sexto mes (en el año 2.° del rey persa Darío [521-485]); la indolencia de los judíos en la reconstrucción del templo — dice el profeta — es causa de la situación desoladora en que se encuentra Judá, y concluye (1,12-15) con la noticia de haberse emprendido nuevamente los trabajos el día 24 del mismo mes, gracias al gobernador Zerubbabel y al sumo sacerdote → Yesúa (1).
(2) 2,1-9, fechado el día 21 del séptimo mes, consuela a los constructores del templo, nostálgicos de la majestuosidad del templo antiguo, presentándoles la perspectiva de la magnificencia futura del templo en construcción.
(3) 2,10-19, fechado el día 24 del noveno mes, tal vez compuesto de dos partes, censura la indiferencia del pueblo respecto de la reconstrucción (2,10-14), pero promete la próxima bendición de Yahvéh para los cereales y los frutales (2,15-19).
(4) 2,20-23, fechado dicho día 24 del noveno mes, predice a Zerubbabel que, pasada la conmoción universal inminente, Yahvéh le mirará «como anillo de sello».

(II) ÉPOCA. Ningún argumento sólido se ha aportado contra la autenticidad. El librito, que quizás sólo sea resumen de otro mayor, puede haberse escrito muy poco después de los acontecimientos que refiere (o sea, poco después del 520 a.C.). Los vv. 2,15-19 fueron tal vez desplazados de su lugar primitivo, que sería después de 1,15*a*; 1,1-6 y 8 es quizá un paralelo a 1,7 y 9-11.

Bibl.: Los comentarios de v. HOONACKER (París 1908), MITCHELL (Edimburgo 1912), SELLIN (Leipzig [2-3]1929), JUNKER (Bonn 1938), HORST (Tubinga 1938), NÖTSCHER (Wurzburgo 1948). ROTHSTEIN, *Juden und Samaritaner* (BWAT 3, 1908). F.S. NORTH, *Critical Analysis of the Book of Haggai* (ZAW 68, 1956, 25-46). [A. FERNÁNDEZ, *El profeta Ageo (2, 15-18) y la fundación del segundo templo* (Bb 2, 1921, 206-215).]

Agonía de Cristo → pasión de Jesús (relato de la).

Ágrafa, frases o sentencias de Jesús, no transmitidas por los evangelios canónicos, sino por los demás escritos del NT (por ejemplo, Act 20,35) y principalmente por otras fuentes (citas de los padres de la Iglesia, fragmentos de papiros, etc.). La primera investigación sistemática (Resch 1889) se propuso hacer un inventario completo de todos los a. y decidir acerca de su autenticidad. La mayoría de ellos no resisten a una crítica seria. Según Vaganay (bibl.), sólo cuatro o cinco a. son auténticos; muchos de ellos deben ser descartados a priori, por ser manifiestas deformaciones del texto canónico o inconciliables con la doctrina y la dignidad de Cristo.

Bibl.: A. RESCH, *Agrapha* (TU, NF 15, 3/4; Leipzig [2]1906). L. VAGANAY, DBS 1, 159-198. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte* (Abh. z. Th. d. A u. NT, n.° 16; Zurich 1948). E.L. DIETRICH, *Ausserbiblische Worte Jesu: Grundtext und Übertragung* (1950). [M. ASÍN PALACIOS, *Logia et Agrapha Domini Iesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata* (PatrOr XIII, 335-431).]

Agripa. Nombre de dos reyes judíos.
(1) AGRIPA I (Marco Julio Agripa Herodes), hijo de Aristóbulo y de Berenice, nacido en 10-9 a.C., casado con Cipros; hijos: → Bernice, Mariamne, Drusila y Agripa (2). En el NT se le llama Herodes.

Tras una vida aventurera en Roma, Tiberíades, Damasco y de nuevo en Roma, A.

fue nombrado, por el césar Calígula, rey de la → tetrarquía de Filipo y Lisanias (37-44); en el año 39, rey de la tetrarquía de Herodes Antipas, a quien A. había acusado de traición ante Calígula; y en el año 41, el césar Claudio le nombró rey de las regiones de Judea y de Samaría, que desde el año 4 d.C. habían sido administradas por procuradores romanos; de modo que entre el 41 y el 44 fue rey de toda Palestina. Su gobierno se caracterizó por sus esfuerzos por conseguir que, gracias a una escrupulosa observancia de la ortodoxia judía, se olvidaran las ligerezas de su pasado. Buscó el favor popular y lo obtuvo; así se comprenden sus medidas contra el incipiente cristianismo (Act 12,1-3: ejecución de Santiago el mayor; 12,4-7: encarcelamiento de Pedro). En sus esfuerzos por debilitar su dependencia de Roma, comenzó a construir, al norte de Jerusalén, una nueva muralla, que no pudo concluir por prohibición del césar Claudio; → Jerusalén. Organizó espectáculos de gladiadores y teatro (Act 12), al ejemplo de Roma. Murió repentinamente en Cesarea en el verano del año 44 (Act 12,20-23; cf. el relato esencialmente idéntico de FL. JOS., *Ant.* 19,8,2).

Bibl.: SCHÜRER I, 549-564. HOLZMEISTER 120-133.

(2) AGRIPA II (Marco Julio Agripa Herodes II), hijo del anterior, nacido hacia el 27 d.C. en Roma y educado allí. A la muerte de su padre fue, de momento, excluido del trono por su temprana edad, pero en el año 48 fue nombrado, por Claudio, rey de Calcis en el Líbano; en el 49, inspector del templo de Jerusalén (con el derecho de nombrar al sumo sacerdote); en 53, rey de la tetrarquía de Filipo y de Lisanias; Nerón le hizo donación de grandes regiones de Galilea y de Perea (entre otras, las ciudades de Tiberíades, Tariquea, Livia [¿y Abila?]). Durante su reinado quedó terminado el templo de Herodes (62-64) y estalló la guerra judía (66-70), en la que tomó sin vacilar el partido de Roma. Como recompensa, Vespasiano le ensanchó sus dominios. De su vida posterior, transcurrida principalmente en Roma, poco sabemos. Su vida privada era escandalosa, pues, siendo soltero, convivía maritalmente con su hermana → Bernice, después de haber muerto el segundo marido de ésta (su tío Herodes de Calcis) y haberse anulado muy pronto su tercer matrimonio (con el rey Polemón de Cilicia). Más adelante, ella se marchó a Roma con Vespasiano y Tito. A. se menciona (como «rey Agripa») en el proceso de Pablo ante el gobernador Festo (Act 25,13-26,32). Festo presentó el caso de Pablo a A., porque probablemente éste era también autoridad competente en ello. A. quiso oir personalmente «al hombre» (discurso de defensa de Pablo ante Festo, A. y Bernice: 26,2-23). Pablo habría sido puesto en libertad si no hubiera anteriormente apelado al césar (26,24-32).

Se discute el año de la muerte de A. (hacia 93 ó hacia 100); su territorio fue incorporado a la provincia romana de Siria.

Bibl.: SCHÜRER I, 585-600. HOLZMEISTER 133-138.

Agua, en hebr. siempre en plural *(mayim)*. El israelita conoce las aguas del → caos primitivo (Gén 1,2), las superiores o del cielo (Gén 1,7 7,10 Sal 148,4) y las inferiores (Gén 1,6) o del océano subterrestre (Éx 20,4 Sal 136,6), y el a. en sus múltiples formas de aparecer en la tierra: el a. del mar (Is 11,9 Am 5,8; muchas a.: Ez 27,26 Sal 28,3 Jn 3,23 Ap 17,1), de un río (Jos 3,8 8,7), de una fuente (Sant 3,11s), de un estanque o de un pozo (Jn 4,7), a. de lluvia o de nieve (Job 24, 19), a. dulce, a. viva o corriente (Gén 26,19 Lev 14,5 15,13 Jer 2,13 17,13 Jn 4,10ss etc.), las a. del diluvio (Gén 7,7 Is 54,9 1Pe 3,20 2Pe 3,6), a. de beber (cf. 1Tim 5,23). Al a. muy buena se le atribuía alto valor; cada uno se preocupa de tener su propia a.; los extranjeros y pobres tienen que comprarla (Núm 20,19 2Re 19,24 Is 55,1s Lam 5,4 Prov 5,15 9,17). El a. de las fuentes era libre. En los tiempos del AT se conocía el riego artificial de las tierras (Ez 17,7 31,4 Sal 1,3 65,10 104,10 Ecl 2,6 Eclo 24,42). El a. se emplea también para lavatorios rituales y profanos. En el culto existe el → sacrificio de a.: derramar a. ante Yahvéh (1Sam 7,6 2Sam 23,16. → Fiesta de los tabernáculos).

Locuciones especiales: a. de cabeza significa jugo de adormidera (Jer 8,14); a. de las rodillas, orines (Is 36,12). En sentido traslaticio se llama a. un peligro de muerte (Sal 18,17 32,6 69,2s.16 Job 27,20), un desaliento (Jer 7,5 Lam 2,19 Sal 22,15). → Abastecimiento de aguas, → bautismo, → abluciones.

Bibl.: M. NINCK, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten* (1921). T. CANAAN, *Water and the Water of Life in Palestinian Superstition* (JPOS 9, 1929, 57-69). PH. REYMOND, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT* (Suppl. VT 6, Leiden 1958). ThW IV, 135-148. [S. DE AUSEJO, *«Ríos de agua viva correrán de su seno»: el pasaje de Jn 7,37-39 y el corazón de Cristo como fuente de agua viva* (EstFr 59, 1958, 161-186). J. CORTÉS QUIRANT, *«Torrentes de agua viva». ¿Una nueva interpretación de Jn 7,37-38?* (EstB 16, 1957, 279-306).]

Agua lustral. El agua, cuyo poder purificador se aumentaba con ciertas sustancias, era necesaria para lavar determinadas impurezas rituales.

Según ideas primitivas, en el AT se tenían como materias purificadoras la madera de

cedro, el hisopo (cf. Éx 12,22 Sal 51,9), el quermes (Lev 14,1-9: purificación de un leproso curado; Lev 14,33-53: purificación de una casa «leprosa»; Núm 19,6), así como las cenizas de una vaca colorada, quemada juntamente con su grasa, sangre y estiércol (Núm 19,1-10). Con esto había que rociar la mujer sospechosa de adulterio (Núm 5, 11-31; → sacrificio de celos), la casa mortuoria y todo lo que podía ser contaminado por un cadáver (personas, utensilios, etc.; Núm 19,10).

Aguamanil → pilas transportables.

Aguijón, la punta de hierro (hebr. *dārebōn:* 1Sam 13,21 y, en lenguaje figurado, Ecl 12,11) de la aguijada (hebr. *malmād:* Jue 3,31), que servía al labrador para aguijar a los bueyes; de donde el proverbio «dar coces contra el aguijón», para expresar lo inútil de la resistencia contra una fuerza superior. Según Act 26,14 (en varios mss. y versiones también en 9,4s y 22,7), apología de Pablo ante el rey Agripa, Pablo oyó en la aparición de Damasco una voz que le decía en hebreo: «Duro es para ti dar coces contra el aguijón (κέντρον)». Esta expresión se halla con frecuencia en la literatura griega y latina, p.ej., en Eurípides, pero sólo raras veces aparece en la hebrea (Prov 26,3 LXX; Eclo 38,25). Es, pues, posible que haya sido el helenista Lc quien escogiera expresamente esta expresión. El gr. κέντρον significa, de modo muy general, todo objeto punzante o excitante; cf. 1Cor 15,55s; y también el a. (de escorpiones: Ap 9,10). El «aguijón en la carne» (2Cor 12,7) indica más bien un punzón o palo puntiagudo, astilla, espina (gr. σκόλοψ) y es probablemente expresión figurada para significar cierta enfermedad de Pablo; cf. → Pablo (III).

Bibl.: StB II, 769s. ThW III, 662-668. A. Vögeli, *Lukas und Euripides* (ThZ 9, 1953, 415-438).

Águila (hebr. *nešer*). Figura en el catálogo de los animales prohibidos o impuros (Lev 11,13 Dt 14,12) y en el lenguaje figurado bíblico. El *nešer* (probablemente el á. dorada o el á. real) es impuro, como otras especies de á. y de buitres, bien porque en Babilonia era símbolo frecuente de la divinidad, bien porque come carroñas (cf. Job 39,27). En el lenguaje figurado bíblico el á. hace su nido en altos roquedales (Jer 49,16 Abd 4 Job 39,27; cf. Prov 30,19) y aparece como ejemplo de celeridad (2Sam 1,23 Job 9,26 Jer 48,40 49,22 Ez 17,3), de fuerza juvenil (Sal 103,5 Is 40,31) y de cuidado de los hijos (Dt 32,11 Éx 19,4). Acerca del á. en la visión de Ezequiel (1 *passim*) cf. Ap 4,7. → Querubín.

Bibl.: J. Prado, *El águila en la Biblia* (CultB 14, 1957, 154-157).

Agur (hebr. *'āgūr:* alquilado, asalariado), hijo de Yaqué, autor de una pequeña colección de proverbios incluida en Prov (30,1-14, no los proverbios numerales de 30,15-33, que constituyen otra colección distinta, como lo demuestra su colocación en LXX, después de 24,22). A. era oriundo de Massá, es decir, pertenecía a la tribu nortearábica de Massá (Gén 25,14 1Par 1,30). También su nombre no hebreo y la semejanza de sus proverbios con los de Balaam y Job indican su origen no israelita.

Ahías → Ajiyyá.

Ahicam → Ajiqam.

Ahikar → Ajiqar.

Ahio → Ajyó.

Ahorcar → pena de muerte.

Ai → Ay.

Ain → Ayin.

Ajab (hebr. *'aḥ'āb;* Noth 222: tal vez «hermano del padre, es decir, semejante a él»; Vg Achab).

(1) A., séptimo rey de Israel, segundo de la dinastía de Omrí (873-854), hijo de Omrí, casado con Izébel, hija del rey tirio Etbaal. Reyes contemporáneos en Judá: Asá (910-870) y Yosafat (872-849). Su historia: 1Re 16,29-22,40.

El reinado de A. fue brillante. Tuvo sometidos a los moabitas (2Re 1,1: cf. inscripción de → Mešá, línea 8); con su matrimonio consolidó su amistad con los fenicios; mantuvo la paz con Judá, cuyo heredero del trono, Yoram, casó con Atalía, hija de A. (2Re 8,18.26); sólo con los arameos tuvo que guerrear, por motivos que se ignoran, en los últimos años de su reinado. El rey arameo → Ben-Hadad II, con 32 aliados, asedió Samaría (1Re 20,1-12), pero fue derrotado (20,13-21); después de una segunda derrota junto a Afeq (20,22-30), Ben-Hadad fue hecho prisionero (20,31-33); le fue devuelta la libertad (20,34) bajo ciertas condiciones (devolución de las ciudades israelitas arrebatadas a Omrí y concesión de casas de comercio israelitas en Damasco). El relato del AT no menciona que A. y Ben-Hadad II concluyeron también una alianza contra el rey asirio Salmanasar III, quien, junto a Qarqar, libró una indecisa batalla contra los arameos (854: punto de apoyo, acreditado por las inscripciones, para la → cronología bíblica). Según los datos del monolito de Salmanasar III (II, línea 91; AOT 341),

Aḫabbu tomó parte en la lucha con 2 000 carros y 10 000 soldados. Para obtener la ciudad de Ramot Guilead, que aún no le había sido devuelta, A., aliado con Yosafat de Judá, sostuvo una tercera guerra contra Ben-Hadad II. La muerte de A., debida a un flechazo, dio fin a la lucha (22,29-36).

Gracias a la acertada política de A., Israel se convirtió en una gran potencia, y la amistad con los fenicios proporcionó gran riqueza al país. Prueba de ello son las edificaciones de A., que 1Re sólo menciona brevemente (22,39), pero que fueron grandiosas, según han revelado las excavaciones en Samaría: el palacio de Omrí (según 1Re 22,39, el palacio de marfil) fue ampliado; además, poseía A. un palacio en la llanura de Yizreel (21,1) y fortificó varias ciudades, entre ellas Jericó (16,34). → Samaría.

El hecho de que un rey tan glorioso y toda su casa sean juzgados tan duramente en los libros de los Reyes (1Re 16,30-33 21,25s 2Re 8,18.27 9,7-10 10,10.30 21,13; cf. Miq 6,16), se debe a su excesiva tolerancia religiosa, por la que permitía a su esposa Izébel practicar el culto a → Baal, y él mismo desahogó su cólera contra los profetas de Yahvéh. Aun cuando el profeta Elías le echa en cara el culto de Baal (1Re 18,18), A. parece haber sido personalmente un adepto del yahvismo. Consulta a menudo a los profetas de Yahvéh (22,6-8.16 20,13s.22.28), incluso a Miqueas, a quien Izébel detestaba (22,7-23), haciéndole, sin embargo, encarcelar, porque le profetiza el desastre (22,24-28). Acepta la matanza hecha por Elías de los profetas de Baal (18,16-45), tolera que un profeta le eche en cara haber sido en exceso generoso con Ben-Hadad (20,35-43) y se arrepiente del asesinato de Nabot, al que Izébel le había instigado (21,27s), lo cual, sin embargo, se le reprocha como grave crimen (21,19-26 2Re 9,25s). Los nombres de sus hijos contienen invariablemente el componente Yahvéh (Atalía, Ajazyá, Yoram).

A. fue sepultado en Samaría. «Cuando lavaron el carro en el estanque de Samaría, los perros lamieron su sangre, y las rameras se bañaron en ella, como Yahvéh había anunciado» (1Re 22,38, cf. 21,19).

(2) A., hijo de Qolayá, falso profeta, que inventaba profecías a los judíos en Babilonia; anatematizado por Jeremías (29,21-23).

Bibl.: H. POPE, *The Enigma of King Achab* (Studies 23, 1934, 77-86). JACK, *La situation religieuse d'Israël au temps d'Achab* (RHR 112, 1935, 145-168). *Samaria-Sebaste: Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935*, vol. 1: J.W. CROWFOOT, K.M. KENYON, E.L. SUKENIK, *The Buildings* (Londres 1942); vol. 2: J.W. CROWFOOT, G.M. CROWFOOT, *The Ivories* (Londres 1938).

Ajaz (hebr. *'āḥāz*, probablemente forma abreviada [tal vez intencionadamente elegida para el idólatra] de *yō'āḥāz:* Yahvéh ha tomado [de la mano]; forma asiria *yauḫazi;* Vg Achaz), decimotercer rey de Judá (736-721), hijo de Yotam (se ignora el nombre de la madre). Reyes contemporáneos de Israel: Péqaj (736-732), Oseas (732-721). Su historia: 2Re 16,1-20 2Par 28,1-27 Is 7.

A. fue duramente hostigado por los sirios e israelitas, aliados entre sí, porque no quiso unirse a su coalición dirigida contra los asirios (guerra siro-efraimita). Damasco le arrebató el puerto de Elat, los filisteos seis ciudades occidentales (2Par, 28,18), Israel penetró en Judá y derrotó a A., que se refugió en su capital. La coalición pretendía destronar a A. y poner en su lugar al hijo de Tabeel (Is 7,6). Sin atender a la profecía del → Emmanuel vaticinado por Isaías (Is 7), A. sacrificó, como → Mešá, su propio hijo a → Molok (2Re 16,3), y pagó la ayuda de Tiglat-Piléser III con parte de los tesoros del templo y del palacio (2Re 16,8). El rey asirio conquistó Damasco (732), se hizo rendir homenaje por los coaligados, pero también por A., y les tomó tributos (2Re 16,10; II Rawlinson 67, lín. 11 del reverso; AOT 348).

A. es juzgado muy desfavorablemente por los libros de los Reyes y todavía peor por los Paralipómenos, porque este rey, tal vez para ganar la benevolencia asiria, no sólo se entregó al → culto en los lugares altos, sino también al de los ídolos. Se le reprocha además que hiciera reemplazar el altar de bronce de los → sacrificios por otro, fabricado según un modelo enviado por él desde Damasco, y que él mismo sacrificara en dicho altar (16,10-16); otras innovaciones fueron introducidas, probablemente por iniciativa del rey de Asiria, en el templo y en el palacio (→reloj de sol: 20,11 Is 38,8). Los Paralipómenos (28,24) afirman incluso que A. mandó cerrar el templo de Yahvéh en Jerusalén, y que no fue enterrado con sus padres (2Re 16,20), sino en la ciudad (28,27). Su sucesor fue → Ezequías.

Ajazyá (hebr. *'ăḥazyāhū:* → Ajaz; Vg Ochozias), nombre de dos reyes.

(1) A., rey de Judá (842), hijo de Yoram y de Atalía, llamado también Yoajaz (el mismo significado; 2Par 21,17). Rey contemporáneo en Israel: Yoram. 2Re 8,25-9,28 2Par 22,1-9. Según 2Re 8,28, acompañó a su tío Yoram en la lucha contra Jazael de Damasco. Allí fue herido Yoram. Cuando A. visitaba a su tío en Yizreel (8,29), fue sorprendido por el golpe de estado de Yehú y por éste mortalmente herido en la huida. Murió en Meguiddó y fue sepultado en Jerusalén (9, 14-29 2Par 22,5-9). Como no dejó hijos, su

madre Atalía le sucedió en el trono. Su política de tolerancia religiosa, seguida por instigación de su madre, le mereció el desfavorable juicio de 2Par 22,1-4.
(2) A., rey de Israel (854-853), hijo de Ajab, sin que, contra lo acostumbrado, se mencione el nombre de la madre (¿Izébel?). Reyes contemporáneos en Judá: Yosafat y Yoram, 1Re 22,52 2Re 1,18. El juicio desfavorable de 1Re 22,52-54 se debe a su tolerancia religiosa. Causó gran escándalo su proceder cuando en una grave situación propuso consultar a → Baal-Zebub en la ciudad filistea de Eqrón. Su proyecto fracasó por la oposición del profeta Elías, quien, por este motivo, le vaticinó una pronta muerte. A. murió sin hijos; su hermano Yoram le sucedió en el trono (2Re 1). 1Re 22,50 y (con acento antiisraelita) 2Par 20,35-37 nos informan acerca de la flota que tenía en el puerto de → Esyón-Guéber.

Ajenjo. El a. procede de la *artemisia absinthium* y es un arbusto de flores de mal olor y sabor; para los israelitas era el trasunto de lo amargo y repugnante, y posteriormente también de lo venenoso (Am 5,7 6,12 Dt 29,18 Jer 9,15 23,15 Prov 5,4 Lam 3,15-19 Eclo 31,29 Ap 8,11). En Ap 8,10s a. (gr. ἄψιντος) es el nombre de una estrella que cayó del cielo y convirtió en a. la tercera parte de las aguas de la tierra, por lo que murieron muchos hombres.

Ajikar → Ajiqar.

Ajimaas (hebr. *'ăḥīma'aṣ*, significado dudoso; Vg Achimaas), nombre de tres personas.
(1) Hijo del sacerdote Sadoq, con su hermano Yonatán sirve de intermediario entre David y su fiel amigo Jusay, en Jerusalén, durante la revuelta de Absalom (2Sam 15,27s. 36 17,17-21), y lleva a David la noticia de la muerte de Absalom (18,19-30); tal vez idéntico con
(2) Intendente de la provincia salomónica de Neftalí, yerno del rey (1Re 4,15).
(3) Padre de → Ajinóam (1).

Ajimélek (hebr. *'ăḥīmelek:* el hermano [Dios] es rey), hijo de Ajitub, sacerdote en Nob bajo Saúl, probablemente idéntico con Ajiyyá. Fue condenado a muerte por Saúl como presunto partidario de David (1Sam 21,1-10) por indicación del traidor Doeg, y ejecutado con toda su familia (sólo Ebyatar se salvó: 1Sam 22,6-19.20-23). En 2Sam 8,17 debe leerse Ebyatar, hijo de A. (no A., hijo de Ebyatar); el lugar paralelo de 1Par 18,16 dice: A., hijo de Ebyatar.

Ajinóam (hebr. *'ăḥīnō'am:* el hermano [Dios] es delicia), nombre de dos mujeres:
(1) Hija de → Ajimaas (3), esposa de Saúl (1Sam 14,50).
(2) A. de Yizreel, una de las esposas de David (1Sam 25,43), que le siguió a Gat (27,3), Siquelag (30,5.11) y Hebrón (2Sam 2,2); madre de Amnón (3,2 1Par 3,1).

Ajior (hebr. [no comprobado]: *'ăḥī'ōr:* el hermano [Dios] es luz), nombre de dos personajes.
(1) Sobrino de Tobías (Tob 11,20), → Ajiqar.
(2) Jefe de los mercenarios ammonitas de Holofernes. Advierte a éste que los judíos son queridos por Dios (Jdt 5,5-23), y Holofernes lo entrega a los judíos ante Betulia, para que perezca con ellos (6,1-14); después del desastre de Holofernes se convierte al judaísmo (14,6).

Bibl.: H. Cazelles, *Le personnage d'Achior dans le livre de Judith* (Mélanges J. Lebreton, París 1951, 125-137).

Ajiqam (hebr. *'ăḥīqām:* el hermano [Dios] se ha elevado; Vg Ahicam), hijo de Safán, funcionario de Yosías (2Re 22,12 2Par 34,20), protector de Jeremías bajo el rey Yoyaquim (Jer 26,24), padre de → Guedalyá (39,14, etcétera).

Ajiqar, canciller del rey asirio Asarhaddón, caído en desgracia por las intrigas de su hijo (adoptivo [?]) Nadín, fue condenado y se le creyó ejecutado, pero probablemente fue rehabilitado por su sabiduría. Es protagonista de un relato extensamente difundido en todas las literaturas antiguas (marco para una compilación de proverbios y fábulas), cuyas distintas versiones se hallan recopiladas en Conybeare, Harris y Lewis, *The Story of Ahikar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, old Turkish, Greek and Slavonic Versions* (Cambridge 1913). Este A. aparece también, como sobrino de Tobías y bajo el nombre de → Ajior (gr. Ἀχιάχαρος), en el libro de Tobías (11,20 en el texto latino, más a menudo en el texto griego). Mientras que Hoffmann y Vetter pensaban que la historia de A. tenía por fuente Tob, hoy se ha demostrado lo contrario (fragmentos en los papiros arameos de Elefantina, siglo v a.C.; traducción, p.ej., en AOT 454-462). La narración procede tal vez de un original asiriobabilónico, o incluso sumerio, todavía más antiguo.

Bibl.: F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'assyrien: Traduction des versions syriaques* (París 1909). B. Meissner, *Das Märchen vom weisen Achiqar* (AO 16/2, Leipzig 1917). RLA 1, 15s. DBS 1, 198-207. → Tobías.

Ajitófel (hebr. *'ăḥītōfel:* forma y significado dudosos; Vg Achitophel) de Guiló, uno de los

principales consejeros de David, se adhirió al bando del rebelde Absalom (2Sam 15,12. 31.34 16,15). Este cambio de postura se explica fácilmente si su hijo Eliam (2Sam 23,34) se identifica con Eliam, padre de Bat-Šeba, seducida por David (2Sam 11,3), pues entonces A. desearía vengarse de David por amor a sus hijos. A. aconsejó a Absalom que se apoderara del harén de su padre (2Sam 16,20-23) y que emprendiera rápidamente la persecución de David (17,1-4.6s.15). Al ver que no se seguía este último (acertado) consejo suyo, se ahorcó (2Sam 17,23).

Ajitub (hebr. *'ăḥīṭūb:* el hermano [Dios] es bondad; Vg Achitob), hijo de Pinejás, padre del sacerdote Ajiyyá o → Ajimélek (1Sam 14,3 22,9). En otros lugares (1Par 5,29-35 6,35-37 18,16 2Sam 8,17 Esd 7,2), hijo de Amaryá, padre del sumo sacerdote Sadoq. Entre A. y Sadoq intercalan 1Par 9,11 y Neh 11,11 a Merayot. La segunda genealogía lleva quizás la tendencia de acreditar a → Sadoq como descendiente de Aarón, el cual en un principio no era tenido por tal, pero se apoderó del sumo sacerdocio, bajo Salomón, quedando relegado al olvido el legítimo Ebyatar.

Ajiyyá (hebr. *'ăḥīyyā:* Yahvéh es hermano; Vg. Ahias), nombre de ocho personas. Las más importantes son:
(1) Hijo de Ajitub, sacerdote del santuario del → arca en Siló bajo Saúl (1Sam 14,3.18), probablemente idéntico con → Ajimélek.
(2) Profeta natural de Siló. Vaticinó, mediante actos simbólicos y oráculos divinos, el futuro reinado de Yeroboam sobre las diez tribus (Israel: 1Re 11,28-39; cumplimiento: 12,15). Siendo ya anciano y ciego, vaticinó la próxima muerte de → Abiyyá y la ruina de toda la raza de Yeroboam (1Re 14,1-18), que efectivamente acaeció bajo Basá (15,29s).

Ajo (hebr. *šūm; alliuma ascalonicum L.)* se menciona sólo una vez en la Biblia (Núm 11,5), pero era tan apreciado por los judíos, que los autores romanos los llamaban, por su excesiva consumición de ajos, *iudaei faetentes* (Ammiano Marcelino 2,5).

Ajorcas → aros.

Ajyó (hebr. *'aḥyō:* hermanito; Vg Ahio), hijo de Abinadab, hermano de Uzzá, guiaba el carro con el → arca, cuando ésta fue retirada de la casa de Abinadab (2Sam 6,3s 1Par 13,7); en 1Par 8,14 debe leerse: «su hermano».

Akán (hebr. *'ākān,* significado dudoso), llamado Akar (hebr. *'ākār,* significado también dudoso) en 1Par 2,7. Hijo de Karmí (Jos 7,1); en Jos 22,20, hijo de Zéraj, es decir, de la estirpe israelita de Zéraj; después de la conquista de Jericó, se apropió el botín, → anatema. Este delito es considerado por Jos 7 como causa de la inesperada derrota de los israelitas ante → Ay. Descubierto por Josué mediante intervención divina, A. fue lapidado en el llano de Akor.

Akar → Akán.

Akíš (hebr. *'ākīš;* cf. gr. Ἀγχίσης).
(1) Rey filisteo de la ciudad de Gat, que otorgó a David, perseguido por Saúl, y a su familia y séquito, refugio en Siquelag; David se comprometió a ayudarle en la guerra contra Saúl, pero tuvo que abstenerse de ello por presión de los príncipes filisteos (1Sam 27, 1-12 28,1-2 29). Según 1Sam 21,10-15, ya anteriormente David, fingiéndose loco, había pedido refugio a A.
(2) Según 1Re 2,39, dos esclavos de Simí huyeron a refugiarse en territorio de A., hijo de Maaká. ¿Idéntico con (1)?

Akkad (hebr. *'akkad),* en el país de Sinear, pertenece, en el AT, al territorio de soberanía de Nimrod (Gén 10,10); y designa la ciudad nortebabilónica de Agadé. En el uso babilónico, A. significa:
(1) La ciudad nortebabilónica de A., cuyo emplazamiento exacto no ha sido todavía determinado por la arqueología, probablemente cerca de la actual *abu habba* (Sippar).
(2) El imperio semita de A., surgido hacia el 2500 a.C. de la ciudad de A. Los akkadios fueron los primeros dominadores semitas de Mesopotamia y ejercieron gran influjo, incluso cultural. La dinastía de A., la decimoquinta según Beroso, reinó durante 197 ó 181 años, según las listas reales muy tardías, y tuvo once reyes, de los cuales Sargón, Rimuš, Maništušu y Naram-Sin fueron los principales. Posteriormente, A. designa la región babilónica septentrional (cf. infra); y el título, adoptado por la tercera dinastía de Ur, de «rey de Sumer y A.», indica la soberanía sobre toda Babilonia.
(3) La región septentrional de Babilonia, con las ciudades de A. (Agadé), Sippar, Pallukat, → Babilonia, Barsippa (Barsip), Hursagkalamma-Kiš, → Kuta, Dilbat, Akšak-Upi y Dûr-Kurigalzu. Son ciudades de origen sumerio, cuya población es semita a partir de la dinastía de A.
(4) En la época neobabilónica, A. designa a toda → Babilonia.

Akkadio. La lengua a. pertenece al grupo semítico oriental. Se desarrolló con mayor independencia que las restantes lenguas del

grupo (prescindiendo del egipcio) bajo el influjo de la población primitiva de Mesopotamia, que hablaba el sumerio; de ahí que ofrezca considerables diferencias fonéticas y léxicas respecto a las lenguas semíticas occidentales y meridionales. Por ejemplo, perdió las laringales protosemíticas, salvo *ḥ* y (en parte) ', así como las semivocales protosemíticas *w* e *y*. En cambio, conserva, por lo menos en los documentos más antiguos, las primitivas desinencias en los casos y las vocales finales breves. Es también peculiar al a. su sistema verbal. Se distinguen dos dialectos: el asirio en el norte y el babilonio en el sur. Los a. tomaron de los sumerios la → escritura cuneiforme, y como los documentos a. mejor conocidos fueron en un principio las inscripciones reales asirias, primeramente se llamó asirio a este lenguaje (de ahí también «asiriología»). Gramáticas: B. Meissner (Leipzig 1907), A. Ungnad ([3] [por M. San Nicolò] Munich 1949), Fr. Delitzsch ([2]Berlín 1906), G. Ryckmans ([3]Lovaina 1947). Otras obras: FR. DELITZSCH, *Assyrische Lesestücke* ([5]Leipzig 1912). P. NASTER, *Chrestomathie accadienne* (Lovaina 1941), F. M. TH. BÖHL, *Akkadian Chrestomathy* I (Leiden 1947), R. LABAT, *Manuel d'épigraphie accadienne (signes, syllabaire, idéogrammes)* (París 1948). F. THUREAU-DANGIN, *Le syllabaire accadien* (París 1926), FR. DELITZSCH, *Assyrisches Handwörterbuch* (1896), C. BEZOLD, *Babylonisch-Assyrisches Glossar* (1926). A. DEIMEL, *Sumerisch-Akkadisches Glossar* (Roma 1934), *Akkadisch-Summerisches Glossar* (Roma 1937). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago-Glückstadt 1956ss).

Bibl.: RLA I, 62. DBS V, 259-284.

Akkó (hebr. *'akkō;* Vg Acco), ciudad cananea en el Mediterráneo, el mejor puerto natural de Palestina y uno de los más antiguos de la costa siria, cruce de los principales caminos de Egipto y de la llanura palestinense, con activo comercio, y por ello mencionada ya en las cartas de Amarna *(Akka)*, así como en textos egipcios *('A-ka)* y asirios *(Ak-ku-u)*. En vano los israelitas atacaron a Akkó (Jue 1,31). La ciudad no fue posesión israelita, aunque Jos 19,30 (léase A. en vez de Umma) la asigna a Aser; tal vez mencionada también en Miq 1,10 *(bākō)*. El nombre posterior es Acre o Ake *(Ant.* 9,14,2) o Ptolemaida, por Ptolomeo Filadelfo (285-246), que la engrandeció considerablemente. Desde la decadencia de → Tiro y de → Sidón (s. IV a.C.), la importancia de A. fue en aumento. Conquistada en 219 por Antíoco IV Epífanes, fue preferida por los Seléucidas como residencia ocasional (1Mac 10,50-60: fiestas nupciales de Alejandro Balas y Cleopatra, hija de Ptolomeo; 1Mac 11,22-24: Demetrio acoge a Yonatán); ciudad helenística con fuertes tendencias antijudías (1Mac 5,15). En Ptolemaida fue asesinado alevosamente Yonatán por Trifón (12,45-48). Extinguido el poderío seléucida en Fenicia, Alejandro Yanneo intentó en vano conquistar la ciudad, que en el 47 a.C. fue incluida en la provincia romana de Siria con el nombre de Claudia Ptolemais. También Pablo la visitó (Act 21,7). El nombre pervive en la actual *'akka* (San Juan de Acre).

Bibl.: ABEL II, 235-237. RLA I, 64. DBS I, 38-42.

Aksá (hebr. *'aksā:* ajorca; Vg Axa), hija de Kaleb, otorgada como esposa a Otniel, porque éste conquistó a Quiriat-Séfer (Debir): Jos 15,16-19 Jue 1,12-15 1Par 2,49.

Akšaf (hebr. *'akšāf:* lugar de portentos), ciudad cananea, mencionada ya en las cartas de Amarna y en textos egipcios, que según Jos 11,1 participó en la coalición cananea septentrional contra los israelitas y fue conquistada por Josué (12,20). Jos 19,25 asigna A. (si es la misma que en 11,2 y 12,20) a Aser. Hoy tal vez *tell kēsān* en la llanura de *'akka*, y no *ḥirbet iksāf* junto a *nahr el-līṭānī*.

Bibl.: ABEL II, 237. RLA I, 65.

Akzib (hebr. *'akzīb:* [lugar del] arroyo mentiroso [es decir, seco]; NOTH, *Josua* 113).
(1) Ciudad cananea del Mediterráneo, mencionada en textos asirios *(akzibi)*, atacada en vano por los israelitas (Jue 1,31) y, sin embargo, asignada a Aser (Jos 19,29); hoy *ez-zīb*.
(2) A. en Judá (Jos 15,44), a menudo identificada con Kezib (Gén 38,5). Miq 1,14 relaciona A. con el hebr. *'akzāb* (engañoso). Hoy *ḥirbet tell el-bēda*, unos siete km largos al nordeste de Marešá, o *'ain el-kezbe (kezzib)*.

Bibl.: ABEL II, 237. RLA I, 66.

Alabastro (vaso de) (gr. ἀλάβαστρον), en Mc 14,3, es, siguiendo el uso del griego, todo vaso de ungüento, sin asas, de cualquier material que sea.

En la época grecorromana eran usuales pequeños frascos de vidrio, que, para abrirlos, había que romper por el cuello. Aunque en el Antilíbano se ha hallado un yacimiento de alabastro, el alabastro no se menciona en el AT; todos los objetos de alabastro hallados en Palestina son importaciones de Egipto o de artesanía local según modelos

egipcios. Los hallazgos proceden sobre todo de fines del bronce medio o del último período del bronce y, por consiguiente, son en su mayoría preisraelitas.

Bibl.: BRL 7-13.

Albergue. Aunque en tiempo bueno no era imposible, en Palestina, pernoctar al aire libre o a lo largo de los caminos (Gén 19,2 28,11 Lc 21,37), los caminantes podían encontrar alojamiento también en albergues. Éstos consistían, generalmente, en un patio cercado con departamentos primitivos para hombres y animales. En casos de necesidad también podían encontrar asistencia en ellos los enfermos y heridos (Lc 10,34). En el AT parece mencionarse un a. de esta clase con el nombre del propietario (Jer 41,17); el texto, sin embargo, es inseguro. No sabemos si Lc 2,7, con κατάλυμα (Vg *diversorium)*, se refiere a un establecimiento semejante, donde para José y María no hubo sitio. En 22,11 (Mc 14,14) se halla la misma palabra para la sala en que Jesús quiso celebrar la cena pascual; para a., Lc utiliza, además, la palabra πανδοχεῖον, → pesebre.

Bibl.: NÖTSCHER 46. ThW V, 18.

Alcaparra. El hebr. *'ăbiyyōnā* (Ecl 12,5) lo traducen las antiguas versiones por a. Los capullos carnosos del alcaparro *(capparis spinosa)* se usaban en la antigüedad para estimular el apetito (PLUTARCO, *Sympos.* VI, qu. 2).

Alcimo (hebr. *'elyākīm:* quiera Dios elevar), caudillo del partido helenístico y progriego en Judá, nombrado sumo sacerdote por el rey sirio Demetrio I y establecido con la ayuda del general sirio Báquides, reconocido por la mayoría de los judíos ortodoxos (escribas y → jasideos) gracias a sus promesas tranquilizadoras, pero combatido por Judas Macabeo y sus partidarios (1Mac 7,5-25; según 2Mac 14,3.7 ya antes había sido sumo sacerdote). Al volverse Báquides a Siria, tuvieron que intervenir en favor de A. primero Nicanor (7,26-50) y luego nuevamente Báquides (9,1-4.50-53). Cuando A. se hallaba ocupado en derribar el muro existente entre el atrio interior del templo y el atrio de los gentiles, murió de apoplejía (9,54-57).

Bibl.: W. MÖLLEKEN, *Wann wurde Alkimus Hoherpriester?* (ZAW 65, 1953, 205-228).

Aldea. Las localidades en Canaán son → ciudad (hebr. *'īr)* o a., hebr. *kāfār:* Cant 7,12 1Par 27,25; cf. los nombres de localidades: Kefar-Haammoní, a. de los ammonitas (Jos 18,24) y Cafarnaúm; *kōfer* (1Sam 6,18). El hebr. *ḥāṣēr* (→ Jasar), especialmente en el límite entre tierras cultivadas y desierto, indica cercados con una valla de piedras y arbustos espinosos como protección contra los animales salvajes, etc., dentro de los cuales se vivía en tiendas, y por eso pertenecen a la cultura nómada o seminómada.

La a. presupone la vida sedentaria. Una a. no tiene muralla, está en un nivel cultural bajo, inferior, y depende políticamente de la ciudad; por eso la ciudad es la madre, y la a., la hija; cf., p.ej., Núm 21,25.32 Jos 15,45 Jue 11,26. Probablemente la población de las a. era menos autóctona que la de las ciudades, ya que estaba más expuesta a invasiones extrañas. En época helenística, la diferencia entre ciudad y a. es más bien de orden administrativo: Mc 1,38 conoce κωμοπόλεις; a este respecto anota A. Alt (BBLA 68, 1949, 52, nota 3): «La expresión ... difícilmente designa una categoría especial de poblado (así Schürer II, 227), sino que más probablemente se funda en una alteración secundaria del texto (cf. K. L. SCHMIDT, *Die Polis in Kirche und Welt*, 1939, 12, nota 26).»

Alegoría → parábola.

Alegórica (exégesis) → exégesis alegórica.

Alegría. (I) El AT en general, y particularmente los libros sapienciales (Ecl 9,7s 11,9s Prov 15,13.15.17 Eclo 30,22-25), hablan de la a. repetidas veces y a propósito de ciertas circunstancias o acontecimientos de la vida nacional, social o familiar, como el matrimonio, la recolección o la victoria. Sin embargo, el creyente y piadoso no puede considerar como a. todo lo que así se suele llamar (Job 20,5); sólo el justo conoce la a. verdadera, la cual debe fundarse en el temor de Dios (Eclo 1,12). Objetos de a. son: en primer lugar Dios (Neh 8,10 Est 14,18; y con frecuencia en los Sal 31,8 32,7 33,1s 68,4 95,5 100,2), y luego todo lo que Dios ha creado, como la ley (Sal 1,4 19,9 119,162), el templo, que es morada de Dios (81,2-4 122, 1), la creación entera, que es obra de Dios, y por último la elección de Israel a la dignidad de pueblo de Dios (Sal 81,2-4 96,11-13 100,1-3 149,2-4).

(II) El NT acentúa mucho más aún la a.; es ella la que debe animar la vida del cristiano. Así lo manifiestan expresamente los evangelios (Mt 5,11s 9,15: a. por causa del reino de Dios y de los cielos), especialmente Lc (→ Lucas [evangelio de] III, B) y Jn (15, 11 16,20.22 17,13). Los apóstoles recogen el mismo tema (Sant 1,2 2Cor 13,11 Flp 4,4 1Tes 5,16). Ni la persecución ni las muchas

dificultades pueden ser obstáculo a la verdadera a. (Act 5,41 2Cor 7,4), pues la verdadera a. es fruto del Espíritu (Gál 5,22); ésta es de lo alto y sobrepasa todas las cosas caducas (sobre todo, cuanto es contrario a Dios y a su voluntad).

Bibl.: ThW II, 770-773. [C. GANCHO, *La alegría en el N. T.* (CultB 14, 1957, 65-79).]

Alejandría, ciudad helenística en el extremo occidental del delta del Nilo, frente a la isla de Faros, en la estrecha faja de tierra que separa el Mediterráneo del lago Mareotis, fundada en 332-331 por Alejandro Magno; centro del comercio de oriente con occidente, residencia de los Ptolomeos, sede de la ciencia helenística y judaica (bibliotecas, traducción griega del AT, libro de la Sabiduría y varios apócrifos). La población se componía de razas muy diversas e incluía muchos judíos (un millón, según Filón; antisemitismo, cf. BLUDAU, *Juden und Judenverfolgung im alten Alexandrien*, 1906), que poseían su barrio propio, aunque no todos residían en el mismo. No mencionada en el AT (¿quizás → No-Amon?). En el NT, patria de Apolo (Act 18,24). De Alejandría era también el barco que llevaría a Pablo y sus acompañantes desde Mira a Italia (Act 28,11-13). Hoy *iskenderīye*. Los «alejandrinos», que poseían, como los → libertos y los cirenenses, una sinagoga propia en Jerusalén y que disputaron con Esteban (Act 6,9), eran habitantes de A. emigrados a Jerusalén por causa de las persecuciones de los judíos en Alejandría.

Alejandrino (códice) → manuscritos de la Biblia II, B, 3.

Alejandro (gr.: defensor de los hombres).
(1) Alejandro Magno (357-323). En el AT se cita su nombre sólo en 1Mac 1,1-9 (resumen de la formación del reino sirio de los Seléucidas, contra quienes lucharon los Macabeos) y 6,2 (a propósito del templo de Elimaida). No se nombra a A., pero se alude a él, como fundador del imperio griego, en varias visiones de Daniel (2,32c.39b: piernas de hierro de la estatua; 7,6.17: el tercer animal; 8,5-8.21s: el macho cabrío; 11,3s: el rey heroico). Como muchos judíos se alistaron en su ejército, fomentó la → diáspora. Su visita al templo de Jerusalén *(Ant.* 11,8,4s) es pura fábula.

Bibl.: F.-M. ABEL, *Alexandre le Grand en Syrie et* [redacted] *Palestine* (RB 43, 1934, 528-545; 44, 1935, 42-61). W.W. TARN, *Alexander the Great* (Cambridge 1948; 2 vols.).

(2) Alejandro Balas, rey de Siria (150-145), supuesto hijo de Antíoco IV Epífanes. En su lucha contra Demetrio I Soter (162-150), le superó en sus esfuerzos por ganarse el apoyo de Yonatán Macabeo. Si éste obtuvo de Demetrio la devolución de casi todas las guarniciones sirias, A. le otorgó la dignidad de sumo sacerdote y el pleno reconocimiento de su soberanía. Como aliado de A., Yonatán tomó parte en sus fiestas nupciales de Ptolemaida. Fue el único que se mantuvo fiel a la alianza, cuando Demetrio II, con el apoyo del gobernador de Celesiria Apolonio, se rebeló contra A. Consiguió Yonatán derrotar a Apolonio en Joppe y Ašdod, recibiendo en recompensa la ciudad de Accarón; pero no pudo impedir la victoria definitiva de Demetrio II (1Mac 10,1-11,7).

Bibl.: H. VOLKMANN, *Demetrius I. und Alexander Balas* (Klio 19, 1925, 373-412).

(3) Hijo de Simón de Cirene, hermano de Rufo (Mc 15,21).
(4) Sumo sacerdote, miembro del Sanedrín, ante el cual tuvieron que comparecer Pedro y Juan (Act 4,6).
(5) Alejandro de Éfeso, desempeñó un papel preponderante en el motín promovido por el platero Demetrio. Fue impulsado por los judíos para que explicara a la multitud las relaciones entre los judíos y Pablo; pero cuando los efesios se dieron cuenta de que A. era judío, ahogaron su voz a gritos (Act 19,33s).
(6) Un cristiano renegado, que fue entregado por Pablo a Satán, para que aprendiera a no blasfemar contra la ortodoxia paulina (1Tim 1,20).
(7) Alejandro el herrero, adversario de Pablo (2Tim 4,14). No hay modo de averiguar si las personas aquí reseñadas en los números (5) y (7) son diversas o una misma, ya que el nombre se hallaba muy extendido.

Aleluya (hebr. *hallᵉlū-yāh:* load a Yah [= Yahvéh]), exclamación litúrgica en Tob 13,22 y especialmente en los salmos aleluyáticos (111s al principio; 104s 115-117 al final; 106 113 135 146-150 al principio y al final). El a. es una expresión litúrgica muy antigua (cf. las diversas lecciones de LXX y Vg), originariamente pronunciada por el cantor, el sacerdote y los levitas, después repetida por el pueblo (alternando [?] cf. Sal 106,48). Algunas veces, para variar, fue reemplazado *yāh* por → *El* (Sal 105,1). En el NT (sólo Ap 19,1-5) el a. es el grito de júbilo de los ángeles después del juicio contra la gran meretriz.

Bibl.: H.B. SWETE, *An Introduction to the OT in Greek* (Cambridge 1900) 250ss. TH. NÖLDEKE, *Halleluja* (BZAW 33, 1918, 375ss). StB III, 822. ThW I, 264.

Alfa y omega, primera y última letras del alfabeto griego, que, yuxtapuestas así, sólo aparecen en el Ap como atributo de Dios (1,8 21,6) y de Jesús (1,17 2,8 22,13). Expresan la eternidad y perduración de Dios y de Jesús, principio y fin de toda criatura. La concepción del AT, de que Dios es «el que comienza y el que termina» (Ap 22,13; cf. 21,6), se halla claramente expresada en Is (41,4 44,6 48,12) y se encuentra también en la literatura apócrifa (Hen 60,11; Sib 3,819). Es innegable el uso simbólico de las letras tanto en el helenismo (α-γ: β-ξ) como en la literatura rabínica (*'aleph-tau*, primera y última letras del alfabeto hebreo, como también de la palabra *'ĕmet* = verdad, el atributo esencial de Dios). Pero no es probable que el autor del Ap haya tomado el simbolismo del α-ω directamente de fuentes helenísticas, sino más bien del pensamiento rabínico.

Bibl.: E.B. ALLO, *L'Apocalypse* (París 1921) 28. F. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie* ([2]1925) 17ss. 122ss. ThW I, 1-3. StB III, 789.

Alfabeto. (I) El PRINCIPIO u origen del a. viene de la necesidad de reproducir los fonemas de una lengua aislados, mediante determinados signos escritos. Ya desde el IV milenio conocían los egipcios cierto número de signos escritos para representar consonantes aisladas. Pero no fueron consecuentes, y conservaron, junto a los signos consonánticos, sus ideogramas. Tal vez sea ésta la razón por la que los antiguos escritos orientales únicamente indican con signos alfabéticos las consonantes de las palabras y no las vocales. No se sabe dónde comenzó a usarse de modo consecuente la escritura alfabética. La antigüedad clásica atribuía el descubrimiento del a. a los fenicios, de quienes lo habrían recibido los griegos. Pero a las más antiguas inscripciones fenicias, como la inscripción de Ajiram (Biblos), escritas con escritura alfabética, difícilmente puede atribuirse carácter de primer ensayo. La antigüedad de dichas inscripciones es muy discutida. Años atrás, para las más antiguas solía fijarse el s. XIII a.C.; hoy, la mayoría de los investigadores les asignan el s. X. Hacia la misma época, o incluso tal vez antes, aparece en el norte de Siria la escritura alfabética cuneiforme de las tabletas de Ras-Šamrá (→ Ugarit, ya antes del s. XIV); no se trata, sin embargo, de la invención de la escritura alfabética, sino meramente de una adaptación del principio alfabético, previo a la → escritura cuneiforme; es un intento aislado que no pervivió, sino que debió ceder ante el a. fenicio, mucho más sencillo. El a. ugarítico es así una prueba de que el a. feniciocananeo debió de existir ya en el s. XV a.C., y de que contenía cinco letras que faltan al hebreo (*ḫ, ś, ẓ, ṯ, ǵ*), ya que éstas se encuentran en el ugarítico del s. XIV. Hasta ahora, la escritura de Ras-Šamrá no se ha encontrado fuera de Fenicia más que en una tableta de arcilla, notablemente deformada, de Bet-Šemeš (AfO 9, 1933-4, 358, fig. 15). Los primeros rastros de una escritura alfabética en el semítico meridional son sin duda las llamadas inscripciones protosinaíticas de *ṣerābīt el-ḫādem*, en la península del Sinaí, cuya forma muestra gran parecido con los jeroglíficos egipcios (última datación [principios del s. XV] e interpretación en W. F. Albright, BASOR 110, 1948, 6-22). Los más antiguos fragmentos epigráficos hallados en Palestina son los → óstraka de → Guézer, → Bet-Šemeš (AfO, 10, 1935-6, 271), y *tell ed-duwēr* (→ Lakíš; AfO ibid. 388, fig. 15); la lectura e interpretación de estos textos, en su mayoría breves, es todavía demasiado problemática, y su fecha es demasiado incierta, para que puedan hacerse afirmaciones concretas.

(II) La FORMA de la escritura alfabética se tomó, bien de la escritura cuneiforme *(ras-šamrā)*, bien de los jeroglíficos egipcios (Sinaí), o acaso inventada *ad hoc* (así quizás → Biblos). La escritura hebr. es, como la moabítica (inscripción de → Mešá, hacia 800 a.C.), muy semejante a la fenicia. → Hebreo.

(III) El ORDEN DE LAS LETRAS en el a. se fijó ya en tiempos muy antiguos. Las cinco primeras letras se encuentran, en el orden tradicional, en un grafito de Lakíš del s. VIII (G. R. Driver, [Bibl.], 116, fig. 70). El a. entero fue hallado en Ugarit en 1949: treinta letras, que datan del s. XIV, en el mismo orden de sucesión que en hebr., más las cinco letras peculiares del ugarítico al final (BASOR 118, 1850, 12-14; cf. C. H. Gordon, Orientalia 19, 1950, 374-6; W. F. Albright, BASOR 119, 1950, 23s; E. A. SPEISER, *A Note on Alphabetic Origins*, BASOR 121, 1951, 17-21). El mismo a., aunque fragmentario, nos lo ofrece C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook* II (Roma 1947) 172, texto 320.

Por lo tanto, obtenemos la lista de la col. 45.

Bibl.: La bibliografía sobre el a. y su origen ha aumentado considerablemente en estos últimos tiempos gracias a los resultados de las excavaciones practicadas en Siria (→ Biblos). Pero muchas conclusiones están aún sujetas a revisión y son por eso problemáticas. En una selección de la bibliografía de última hora parece que deben figurar los siguientes títulos: D. DIRINGER, *L'Alfabeto nella storia della civiltà* (Florencia 1937). Id., *The Alphabet: A Key to the History of Mankind* (Londres-Nueva York [2]1949). H. BAUER, *Der Ursprung des Alphabets* (AO

36, 1-2; Leipzig 1937). H. GRIMME, *Altsinaitische Forschungen* (Paderborn 1937). BRL 466-469. M. DUNAND, *Byblia Grammata: Documents et recherches sur le dévelopment de l'écriture en Phénicie* (Beirut 1945). G.R. DRIVER, *Semitic Writing: from Pictograph to Alphabet* (Londres ²1954). A. BEA, *Die Entstehung des Alphabets* (Misc. Mercati, Ciudad del Vaticano 1946, VI, 1-35). R. DE LANGHE, BiOr 5, 1948, 73-83. K. SETHE, *Vom Bilde zum Buchstaben: Die Entwicklungsgeschichte der Schrift* (Leipzig 1939). J.-G. FÉVRIER, *Histoire de l'Écriture* (París 1948). I.J. GELB, *A Study of Writing: The foundations of Grammatology* (Londres 1952). W.W. HALLO, *Isaiah 28, 9-13 and the Ugaritic Abecedaries* (JBL 77, 1958, 324-338). D. DIRINGER, *The Story of the Aleph Beth* (Londres 1958). F.M. CROSS, *The Evolution of the Protocanaanite Alphabet* (BASOR 134, 1954, 15-24).

N.º de orden	Hebreo	Valor numérico	Griego	Latín	Ugarítico
1	'	1	*A*	A	'
2	*b*	2	*B*	B	*b*
3	*g*	3	*Γ*	C	*g*
					ḫ
4	*d*	4	*Δ*	D	*d*
5	*h*	5	*E*	E	*h*
6	*w*	6	*F*	F	*w*
7	—	—	—	G	—
8	*z*	7	*Z*	—	*z*
9	*ḥ*	8	*H*	H	*ḥ*
10	*ṭ*	9	*Θ*	—	*ṭ*
11	*y*	10	*I*	I-J	*y*
12	*k*	20	*K*	K	*k*
					ś
13	*l*	30	*Λ*	L	*l*
14	*m*	40	*M*	M	*m*
15	*n*	50	*N*	N	*n*
					ẓ
16	*s*	60	—	—	*s*
			Ξ		
17	'	70	*O*	O	'
18	*p*	80	*Π*	P	*p*
19	*ṣ*	—	—	—	*ṣ*
20	*q*	90	ϙ	Q	*q*
21	*r*	100	*P*	R	*r*
22	{ *ś*	200	*Σ*	S	*š*
	{ *š*				*ṯ*
23	*t*	300	*T*	T	*ǵ* }
					t }
24		400	*Y*	V(UW)	
25			—	X	
26		500	*Φ*	—	; *(i)*
27		600	*X*	—	; *(u)*
28		700	*Ψ*	—	*ś*
29		800	*Ω*	—	
30				Y	
31				Z	

Alfarero. Aunque el a. como artesano que fabricaba vasijas de barro, de uso corriente, era una figura cotidiana en la vida de Israel, la Biblia sólo raras veces lo menciona. Is ve en él la imagen de la soberanía de Yahvéh sobre todas las criaturas (29,16 41, 25 45,9 64,8; cf. Sal 2,9 Eclo 33,13 Jer 19,6 Rom 9,21). Es dudoso que las treinta monedas de plata de Zac 11,13 fueran dadas por el campo del a. (Zac 11,13 Mt 27,10); el texto original parece referirse más bien al tesoro del templo; → Hacéldama. El a. como tal se menciona además en tres lugares: Lam 4,2 Dan 2,41 Eclo 27,6. 1Par 4,23 conoce gremios de a. Jer 18,1-4 Sap 15,7 Eclo 38,29 ofrecen pormenores del oficio o trabajo del a. Su principal instrumento era la rueda o torno de a. En los monumentos egipcios se representa con mucho detalle el procedimiento del trabajo de alfarería (Wreszinski I, 301; Nötscher, fig. 71*a* y 71*b*).

Bibl.: BARROIS I, 408s. NÖTSCHER 224s.

Alfeo (aram. *ḥalfay*, 1Mac 11,70; significado dudoso; Vg Alphaeus).
(1) Padre del cobrador de consumos → Leví (Mc 2,14).
(2) Padre del apóstol → Santiago (el Menor; Mc 3,18 par. Act 1,13).

Algarrobo. Las bellotas de que hace mención Lc 15,16, y con las que hubiera querido hartarse el hijo pródigo, son probablemente los frutos del a. *(ceratonia siliqua):* especie de judías verdes con su vaina, grandes y planas (15-30 cm de largo y 2-3 de ancho). Es curioso que, en Palestina, la langosta respeta este árbol. Su fruto se emplea para pasto de los cerdos, sobre todo en tiempo de hambre, cuando no se dispone de otro pienso. Por eso nadie quería dar bellotas al hijo pródigo.

Bibl.: LÖW II, 393-407.

Algodón. Según Est 1,6, los cortinajes del palacio real persa, en Susa, estaban tejidos de *karpas* y de púrpura violeta. El término hebr. *karpas* es de origen extranjero; sánscrito: *karpasá* (algodón); persa: *kirpas* (tela fina). El a. fue importado de la India, en época prehelenística, como materia prima o en tejidos ya acabados. En Palestina no hubo plantaciones de a. hasta el final de la época romana.

Bibl.: BRL 88s.

Alheña *(lawsonia alba Boissier;* hebr. *kōfer)*, arbusto que sólo crece ya en En-Guedí, de flores olorosas, blancas y amarillas. De sus hojas se fabrica la a. roja (árabe *ḥennā)*, con la que las mujeres de oriente se tiñen de rojo los cabellos, el interior de las manos y las uñas. En Cant 1,14 4,13 la amada es comparada con la flor de a.; quizás Cant 7,6 se refiere a que el cabello de la amada está teñido con alheña.

Bibl.: NÖTSCHER 66.

Alianza (hebr. *b^e^rît*).

(I) EN EL AT. (A) *Significación.* Entre los antiguos hebreos, *b^e^rît* significa las relaciones recíprocas entre dos partes, con todos los derechos y deberes que de tal reciprocidad se siguen (Pedersen, Hempel en RGG I, 1360); *b^e^rît* trae → paz *(šālōm)*, es decir, bienestar, integridad total de la persona y de cuanto le pertenece. La relación surge por participación mutua o intercambio de poderes. Entre los pueblos organizados por tribus, toda la vida tribal se funda o en el parentesco de sangre o en el *b^e^rît;* la solidaridad, la paz *(šālōm)*, derechos, deberes y autoridad están asegurados por el parentesco de sangre entre parientes, que son «un hueso y una carne» (Gén 29,14, cf. 37,27 Jue 9,2 2Sam 19,13s), o surgen por *b^e^rît* entre aquellos que no están ligados por parentesco (cf. Am 1,9: a. de hermanos). De ahí la gran importancia de la a. en Israel, tanto en la vida pública como en la privada (Sal 55,21), p.ej., la a. entre Yonatán y David (1Sam 18,1-4 20,8.17.23.42), entre Jacob y Labán (Gén 31,44.49s), entre David y Abner (2Sam 3,12-21), entre David y las tribus del norte (2Sam 5,1-3), entre Yoyadá y los carios (2Re 11,4-8). La a. regula las relaciones con tribus extranjeras (Abraham y Abimélek: Gén 21,22-32, cf. 26,26-32; Jacob y Labán: 31,46-48.51s; Josué y los gabaonitas: Jos 9,3-27; la prohibición de concluir a. con los cananeos: Éx 23,32s 34,12.15) y con los reyes y estados vecinos (p.ej., la a. entre Salomón y el rey de Tiro: 1Re 5,15-32; Ajab y Ben-Hadad: 1Re 20,34; Nabucodonosor y Sidkiyyá: Ez 17,13s). — La a. no supone necesariamente la misma categoría entre los que la concluyen ni la absoluta igualdad de derechos y deberes; el vencedor puede imponer al vencido una a., por la que éste queda sometido y aquél sale libre en bienes y persona. Un poderoso, por benevolencia (1Sam 20,8), puede obligarse por a. con otro más débil (p.ej., Gén 15,18 1Sam 18,4), y también un súbdito respecto a su señor (1Sam 11,1 Neh 9,38 Esd 10,3 2Par 15,12 29,10).

(B) *Naturaleza.* En el mundo antiguo una a. es siempre sagrada, porque está puesta bajo la protección y vigilancia de la divinidad (cf. Baal-Berit, El-Berit, Baal de la alianza, Dios de la alianza: Jue 9,4-46). Dios castiga al transgresor (Gén 31,13 Am 1,9 1Sam 20, 23.42; así también en los textos babilónicos e hittitas). La a. se concluye con → juramento y → maldición; por eso la a. se celebra a veces delante de Yahvéh (1Sam 23,18) y recibe el nombre de a. (1Sam 20,8) o juramento de Yahvéh; los que entran en la a. son dueños *(ba'al:* posesores) del juramento, de la a. (Neh 6,18 Gén 14,13) o de la maldición (Gén 26,28 Ez 17,18). — La a. se celebra con determinados ritos (hebr. «se corta», cf. lat.: *ferire, icere foedus,* o gr. ὅρκια τέμνειν). Se bebe o se mezcla la sangre de ambas partes, se sumergen las manos en un recipiente lleno de sangre; cf. la expresión «sangre de la a.» (Éx 24,8 Zac 9,11). La sangre es el asiento del → alma y de la vida; por la mezcla de la sangre, los que concluyen a. se convierten en una sola alma, y se crea artificialmente un parentesco de sangre que, naturalmente, no existía. En ocasiones se tiene también un banquete (Gén 31,46.54 26,28.36 Jos 9,14 2Sam 3,20), en el que la sal tiene también cierta importancia; de ahí la expresión de «alianza de la sal», e. d., a. inviolable (Núm 18,19), o se cortan en trozos las víctimas, disponiéndolos luego en dos hileras, de modo que se pueda pasar por medio de ellos (Gén 15,9s.17 Jer 34,18s). Por esta costumbre, conocida también en la antigua Grecia y en Babilonia, dan a entender los que hacen a. que se desean a sí mismos la suerte de las víctimas si la quebrantan, y que entran por ella en un nuevo estado de vida. Tal vez a este rito se refieren las expresiones hebreas de «cortar una a.» o «entrar por una a.» Ritos más sencillos: darse mutuamente la mano (Ez 17,18) o hacerse un regalo (Gén 21,27.30 33,8.11) o cambiar vestidos o armas (1Sam 18,4).

Bibl.: W.F. ALBRIGHT, *The Hebrew Expression for «making a Covenant» in pre-israelite Documents* (BASOR 121, 1951, 21s; sobre Qatná, Siria, s. XIV a.C.). J. CERNY, *Reference to Blood Brotherhood among Semites in a Egyptian Text of the Ramesside Periode* (JNES 14, 1955, 161-163).

(C) *Alianza con la divinidad.* La divinidad no es sólo protección y salvaguardia de la a., sino que puede entrar también en ella como parte. Esta idea se halla raras veces en la antigüedad extrabíblica; en Sikem había un Baal-Berit (Jue 9,4) o un El-Berit (9,46), probablemente guardián de una a. concluida por los sikemitas, pero que no participaba con ellos en la misma. La a. entre Yahvéh e Israel se debe siempre a la iniciativa graciosa de Yahvéh (Gén 15,9-18 17,2 Éx 19,4-6 24,5-8 24,11, cf. Am 3,2 9,7 Os 2,16-25 11,1 Ez 16,3-14). Cuando el rey o el pueblo toman la iniciativa (2Re 11,17 23,3 2Par 29,10 Neh 10,29), siempre es para volver a las obligaciones de la a. descuidadas u olvidadas. De ahí que la a. sea esencialmente una → gracia de Yahvéh (cf. Sal 89,2-4 1Re 3,6 Is 55,3 Dt 7,9 1Re 8,23 Nah 1,5 9,32 Dan 9,4). La a. impone a Israel la obligación de dar culto a Yahvéh con exclusión de todos los otros dioses y, como condición de la protección divina, la

de seguir sus mandamientos y leyes morales. El contenido de la a. se indica con la fórmula: «Tú [Israel] serás mi pueblo, y yo [Yahvéh] seré tu Dios» (Os 2,25 Jer 7,23 11,4 24,7 Ez 11,20 14,11 y *passim)*. Israel es la heredad, el pueblo de Yahvéh (1Sam 10,1 2Sam 20,19 21,3 Éx 19,6 Dt 7,6 14,2 32,9). Por la a., el pueblo acepta aquellas obligaciones que son signo de su solidaridad con Yahvéh, como la → circuncisión (Gén 17,10), la observancia del → sábado (Éx 31,13 Ez 20,12) y, sobre todo, la guarda de las leyes divinas contenidas en el → decálogo, en el → libro de la a., en la colección del Éx 34,11-26, en el → Deuteronomio y en el → Código sacerdotal. Yahvéh, por su parte, se obliga a concederle la posesión de Canaán (Gén 15,7 17,8 Jer 32,22, etc.), asegurarle numerosa descendencia (Gén 15,5 17,4s, etc.), su bendición y protección.

(D) *Historia*. La tradición israelita conoce la celebración de varias alianzas.

(1) La a. de Yahvéh con Abraham (Gén 15,7-21 17,3-8.10-14). Yahvéh promete a Abraham, bajo juramento, la posesión de Canaán y una numerosa descendencia; como signo de la a. le impone la circuncisión.

(2) La a. del Sinaí. Después de la salida de Egipto y entre el impresionante aparato de las cumbres del Sinaí con sus espantosos fenómenos naturales (Éx 19,16-19 20,18 24,16), Yahvéh da a conocer a Israel sus mandamientos (9,19 20,18-21). La a. se celebra con aspersión de sangre de animales (Éx 24,3-8) o con un banquete (24,1s.9-11). Las condiciones son las palabras (24,3.7s) o las diez palabras (20,1 34,28) de Yahvéh, e. d., el → decálogo. Con el decálogo junta el Éxodo el libro de la a. y una colección de doce leyes del culto (34,13-26, cf. las fórmulas de imprecación de Dt 27,15-26); probablemente, sin embargo, éstas no pertenecen a la a. primitiva. Éx 19,3-6 explica la significación de la a. del Sinaí: Israel es entre todos los pueblos la posesión particular de Yahvéh; mas por ello le exige también Yahvéh que viva de manera digna de su vocación. En adelante es Yahvéh el rey (Dt 33,15) de aquellas tribus israelitas que se han agrupado en torno de Él, como en torno de una bandera (Éx 7,15s), y por Yahvéh serán siempre conducidas y protegidas (Éx 13,17s.21 33,14-17 Núm 10,35s).

(3) Según Dt 28,69, Moisés concluye por mandato de Yahvéh una segunda a. con Israel en tierra de Moab, al este del Jordán (cf. Dt 4,46). Las condiciones de esta a. están contenidas en Dt 12-26.

(4) Jos 24,7-28 cuenta la asamblea convocada por Josué en Sikem y la invitación que este jefe dirige a las tribus allí congregadas a que se decidan en adelante por el culto exclusivo de Yahvéh. Luego sigue un pacto solemne y la erección de una gran piedra, como signo de a., bajo la encina del santuario de Sikem (cf. Éx 24,2 Gén 31,45-48). Aquí se trata, sin duda, de extender y aplicar la a. concluida en el Sinaí a la comunidad del pueblo, que tanto había crecido en el intervalo.

(5) Después del hallazgo del libro de la ley (sin duda, Dt 12-26) en el templo de Jerusalén bajo el rey Yosiyyá (622 a.C., cf. 2Re 22,8), reunió el rey al pueblo en Jerusalén, mandó leer públicamente el «libro de la alianza» y concluyó ante Yahvéh la a. «de que seguirían a Yahvéh y observarían sus leyes». Seguidamente, se hizo una nueva ordenación del culto divino, de acuerdo con el contenido del nuevo «libro de la alianza».

(6) Después del destierro (444 a.C.), Nehemías leyó públicamente en Jerusalén «el libro de la ley de Moisés» y mandó al pueblo que se obligara por escrito a la (¿nueva?) ley (10,1-30). Neh 10,30-38 enumera las obligaciones de esta a.

(7) En Gén 9,8-17, concluye Yahvéh una a. con hombres y animales en el sentido de que en adelante ningún otro diluvio destruiría la tierra. Signo de la a. es el → arco iris. Noé y sus descendientes tenían que conservarse fieles a Dios y abstenerse particularmente de comer carne con sangre (v. 4). Esta prohibición de comer → sangre se mantiene en la ley de Moisés (Lev 17,10-14); la primitiva Iglesia la reiteró en consideración a los judeocristianos (Act 15,29). Fundándose en Gén 9,4, los doctores de la ley establecieron los llamados mandamientos de Noé, a cuya observancia obligaban a la humanidad no israelita (SCHÜRER III, 178s). Cf. además la a. con David y su casa (2Sam 23,5, cf. 7,8.17 Sal 89,4s Is 16,5) y con la casta sacerdotal (Jer 33,20-22 Dt 33,9 Núm 18,19). Así toda la historia de la humanidad y, sobre todo, la del pueblo de Israel, se presenta como la realización de un designio de salud, que Yahvéh lleva a cabo mediante una serie de alianzas.

(E) *Antigüedad de la idea de alianza*. Según los exegetas del siglo pasado (Kraetzschmar, Smend, Stade, Wellhausen y otros), habrían sido Jeremías y la escuela deuteronómica los que introdujeron en la religión de Israel la idea de una a. divina y los que, a la luz de esta idea, redactaron de nuevo toda la historia de Israel; más tarde, la escuela sacerdotal habría extendido la a. divina a toda la humanidad (Gén 9). Pero esta tesis está ya superada. Ya antes de la época de los grandes profetas (s. VIII), o sea, en las narraciones del Éx 34,10.27 y 24,7s, la a.

entre Yahvéh e Israel es una relación de reciprocidad con sus correspondientes derechos y obligaciones, como la entiende el Dt (p.ej., 5,2s 29,1.12.14.25); sólo que el Dt desarrolla más el carácter limitado de la a. (p.ej., 11,13-17.26-32 26,17-19 28,1-68). Os 6,7 8,1 recuerda expresamente la a., Am 3,2 la supone. Sería infundado negar a la época de Moisés y de los patriarcas esta concepción de la a., que conviene absolutamente a la situación y cultura de los israelitas que vivían bajo el régimen de tribus. El único lazo que, durante los jueces, liga todavía entre sí a las tribus de Israel es el culto a Yahvéh, Dios de Israel (Jue 5,5). Este hecho supone la a. del Sinaí, por la que Israel vino a ser el pueblo de Yahvéh (Jue 5,2.9.12, cf. Éx 19,3-6 Dt 33,5). Los grandes profetas anteriores a Jeremías se refieren raras veces a la a. o la elección de Israel, no porque les sea desconocida la idea de a., sino porque la a., como el culto, era entendida por el pueblo como puro contrato *(do ut des)* y en ese sentido formaba parte de aquellas instituciones contra las que tan apasionadamente combatían los profetas. Mas cuando, de acuerdo con el Dt, se propagó un concepto más espiritual de la a., y ésta fue estimada como pura gracia de Dios (Dt 7,8s.12 10,15, cf. 4,32-40), la idea de a. se convirtió en tema dominante de la predicación de los profetas y de las obras de los escritores posteriores.

(F) *La alianza y la expectación mesiánica.* La a. del Sinaí desempeñó papel importante en la evolución de la esperanza mesiánica, pues fue considerada como garantía de la restauración de Israel. Así, p.ej., Os 2,14-24 y Ez 16,59-63 ven en el amor inconmovible de Yahvéh a su esposa infiel (Israel) el fundamento de una restauración, que se representa como un nuevo matrimonio (Oseas) o como una nueva a. (Jer Ez Is 40ss). Esta nueva a. ha de significar sobre todo una transformación moral, una verdadera creación nueva del pueblo (Jer 31,31-34, cf. 24,7; 32,38s, cf. Ez 16,59-63) y de los individuos (Ez 36,25-29, cf. 39,29). Aun cuando los profetas mantienen las fórmulas ya clásicas para expresar el contenido de la nueva a. (p.ej. Jer 31,33 Ez 36,28), sin embargo, desaparece en ellos, casi por completo, el carácter peculiar de la antigua a. en el sentido de contrato jurídico bilateral (cf. Dt 26,17-19 Jer 11,3-5); la nueva a. es un acto unilateral de la voluntad de Dios, que define las futuras relaciones entre Dios y los hombres (en este sentido se mantiene la antigua idea de *bᵉrīt* aún más afinada) y determina el plan salvador.

(II) EN EL JUDAÍSMO. Los traductores griegos del AT vertieron el hebreo *bᵉrīt* por διαθήκη, que en lenguaje clásico significa, en ocasiones, aunque raras (ARISTÓFANES, *Aves* 439), «contrato» o «acto de voluntad»; pero en la lengua popular, exclusivamente «testamento». Tal vez dichos traductores escogieron διαθήκη, y no συνθήκη (contrato), porque en el AT se emplea también la palabra *bᵉrīt* para indicar un acto unilateral de la voluntad. Por consiguiente, διαθήκη quiere decir un contrato mutuo (p.ej. Gén 21,27.32 1Sam 23,18), un contrato o convenio en sentido figurado (p.ej. Is 28,18: διαθήκη es paralelo a συνθήκη), la a. entre Yahvéh e Israel (p.ej. Gén 15,18 17,1-22 Éx 24,8 34,10), o las condiciones de la a. (p.ej. Sal 103,18 132,12 78,10). Lo mismo hay que decir de los libros deuterocanónicos (p.ej. 1Mac 2,54 Eclo 45,24 44,18.20.23 Sab 18,22). En los libros últimamente citados, διαθήκη indica generalmente las relaciones existentes entre Yahvéh y su pueblo (cf. también Dt 17,2 31,16.20 Jos 7,11.15, etc.), de modo que διαθήκη casi significa lo mismo que «religión de Israel» (Jdt 9,13 1Mac 1,15 2,50 2Mac 7,36), «las promesas divinas a Israel» (Eclo 44,20-23 45,23.25), «las condiciones de la a.», es decir, la ley divina (Eclo 38,33 42,2 28, 7, etc.), así también Dt 4,11-13 1Re 8,21, etc. y, finalmente, el «santo libro de la ley» (1Mac 1,57 Eclo 24,23).

(III) EN EL NT. En el NT se halla la palabra διαθήκη 26 veces, de ellas 7 veces en citas del AT, 16 en alusiones al mismo y 3 independientemente de él. De estos hechos se deduce que los escritores neotestamentarios mantienen las ideas del AT; pues, en otro caso, habría que suponer que habían entendido mal las frases del AT y transformado, consciente o inconscientemente, la idea de διαθήκη = a., en la de διαθήκη = testamento. Mas esto es poco probable en escritores judíos de nacimiento, y en modo alguno se ha demostrado. Los defensores de esta tesis dan evidentemente a la palabra a. *(bᵉrīt,* διαθήκη) un sentido demasiado estricto, al concebir la a. exclusivamente como un contrato bilateral, que supone necesariamente la igualdad de los que la pactan. Mas el hebreo *bᵉrīt* tiene un sentido mucho más amplio; lo esencial en *bᵉrīt* es la relación de reciprocidad, no la igualdad de las partes que se alían o de los mutuos derechos y obligaciones.

(A) *Los Evangelios* y *Act* (3,25, cf. Gén 12,3 22,18; Act 7,8, cf. Gén 17,10) mantienen, evidentemente, la idea del AT: Lc 1,72 alude a las promesas divinas, sobre todo a las hechas a Abraham (Gén 12,2s 22,15.18, etc.), es decir, a la a. de Dios con los patriarcas de Israel (Gén 15,18 17,1-4); Zacarías alaba a Dios, porque éste ha cumplido, con el na-

cimiento de Juan, prometedor de inmediata salud, la a. hecha con sus antepasados. En Mt 26,28 y par. declara Jesús que la sangre del cáliz es la sangre de la a.; esta alusión a Éx 24,8 muestra que la sangre de Cristo restablece o inaugura de otro modo mejor las relaciones recíprocas entre Dios y los hombres. Lo nuevo de estas relaciones resalta más claramente en Lc 22,20 1Cor 11,25: este cáliz es la nueva a. en mi sangre, e.d., lo que hay en este cáliz, mi sangre, realiza la nueva a.; como la antigua a. se estableció por medio de la sangre de las víctimas (Éx 24,8), así se establece ahora la nueva a. (Jer 31,31) por mi propia sangre (cf. Heb 9, 11-20 10,1-18).

(B) Para *Pablo*, la nueva a., concluida mediante la sangre de Cristo (1Cor 11,25), es la economía divina de la salud, en la que los hijos de Dios gozan la libertad procurada por Cristo, mientras la antigua a. representaba una esclavitud (Gál 4,22-31). El fundamento de la diferencia entre la antigua y la nueva a. está en la donación del Espíritu (2Cor 3,6 Rom 7,6, cf. Ez 36,25-28), que redime a los creyentes en Cristo de la esclavitud de la carne (Rom 8,1-4) y los hace hijos de Dios (Rom 8,14 Gál 4,6 5,18) y los convierte en nueva creación (Gál 6,15 2Cor 5,17: → Espíritu de Dios III, C). Así, la muerte redentora de Cristo introduce una relación de reciprocidad con Dios totalmente nueva, una nueva a. que sobrepuja a la antigua, como el espíritu, que vivifica, sobrepuja a la letra, que mata (2Cor 3,6-13, cf. Jer 31,34 Ez 36,25-28: → letra). No cabe, pues, duda alguna de que Pablo entiende διαθήκη en el sentido bíblico (cf. también Rom 9,4 11,27 Ef 2,12 2Cor 3,14: la a. es el libro de la ley de Moisés). Sólo en Gál 3,15-17 emplea Pablo διαθήκη en el sentido helenístico de testamento, es decir, del último acto de la voluntad que por la muerte del testador alcanza valor jurídico (cf. Heb 9,16), y al que nadie puede invalidar o ampliar. Pablo compara las promesas de salud hechas a Abraham con un testamento humano jurídico, que es inviolable e inmutable; por consiguiente, concluye él, tampoco la promesa hecha por Dios a Abraham puede ser anulada o modificada por la ley mosaica publicada posteriormente.

(C) *Hebreos* contrapone enérgicamente a la antigua a. la nueva, establecida mediante la sangre de Cristo (9,15-20 10,29 13,20, cf. 12,24). Esta contraposición, así como las expresiones «sangre de la alianza» (10,29, cf. Éx 24,8) o «sangre de la eterna alianza» (13,20, cf. Zac 9,11), demuestran que el autor entiende διαθήκη en sentido bíblico. La nueva a. sobrepuja a la antigua tanto más cuanto el sacerdocio de Cristo, fiador (7,22) y mediador (9,15 12,24) de esta a., se eleva sobre el antiguo sacerdocio, y cuanto la sangre de Cristo, realmente expiadora y purificadora, sobrepuja la sangre de los antiguos sacrificios de expiación (9,13-20). En este contexto, el autor pasa de διαθήκη = a. (9,15 9,18-20) a διαθήκη = testamento (9,16s), porque la idea de la muerte de Cristo, ratificante en el aspecto jurídico de la nueva a., está más o menos en conexión con la de un testamento que sólo por la muerte del testador alcanza validez (9,16s).

Bibl.: P. KARGE, *Geschichte des Bundesgedankens im AT* (Munster de Westfalia 1910). G. DA FONSECA, *Diathēkē: Foedus an Testamentum?* (Bb 8. 1927, 31-50. 161-181. 290-319. 418-441; 9, 1928, 26-40. 143-160). M. HOEPERS, *Der neue Bund bei den Propheten* (Friburgo de Brisgovia 1933). P. VAN IMSCHOOT, *L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'AT* (EThL 13, 1936, 201-220). R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung im AT* (Marburgo 1896). F. GIESEBRECHT, *Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes* (Königsberg 1900). W. EICHRODT, *Theologie des AT* I (Leipzig 1933) 6-28. RGG I, 1360-1364. ThW II, 106-137. M. BUBER, *Königtum Gottes* (Berlin 1932). J. PEDERSEN, *Israel I-II* (Londres 1926) 263-310. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (París 1953) 285-299. J. BEGRICH, *Berit: Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform* (ZAW 60, 1944, 1-11). G.E. MENDENHALL, *Covenant Forms in Israelite Tradition* (BA 17, 1954, 50-76). M. NOTH, *Das at.liche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes* («Gesammelte Schriften zu AT», Munich 1957, 142-154). H. KRUSE, *Novi Foederis Hora Natalis* (VD 37, 1959, 257-275.321-335). [L. ARNALDICH, *Los sectarios del mar Muerto y su doctrina sobre la alianza* (EstB 11, 1952, 359-398). F. ASENSIO, *Yahvé y su pueblo: Contenido teológico en la historia bíblica de la elección* (Analecta Gregor. 63; Roma 1953).]

Alimentos. (I) Rechazando las leyes del AT sobre prohibición de ciertos a., Jesús (Mc 7,19) y los apóstoles (Rom 14,13-23 1Cor 6,13 8,7-13, cf. 1Tim 4,3 Heb 9,10) declaran indiferentes, desde el punto de vista religioso, todos los a. (cf. sobre ello los tratados de arqueología, p.ej., NÖTSCHER 37-46). En sentido figurado llámanse con frecuencia a. o comida la palabra de Dios (Dt 8,3), los consejos de la sabiduría (Prov 9,5 1Cor 3,2 Heb 2,6), el cumplimiento de la voluntad de Dios (Jn 4,34) y Jesús mismo (Jn 6,27). → Maná.

Bibl.: ThW I, 640-643.

(II) LEYES SOBRE ALIMENTOS regían en Israel como en la mayoría de los pueblos antiguos y primitivos. Estas leyes se fundan en la distinción entre → puro e impuro. Comer a. impuros impurifica y está, consiguientemente, estrictamente prohibido.

(1) Es antiquísima la prohibición de comer sangre (Gén 9,4 Lev 19,26 1Sam 14,32-35); la sangre es el alma (Gén 9,4 Dt 12,23) o

el asiento del alma (Lev 17,11). El motivo originario de esta idea era el temor de mezclar su alma con otra alma extraña y, por tanto, peligrosa; Lev 17,11 funda la prohibición en que la sangre es un medio de expiación (cf. Dt 12,16.24 Lev 17,13).
(2) Por las mismas razones, no ha de comerse ni tocarse la carne de un animal muerto o despedazado cuya sangre no fue derramada (Lev 11,39s 17,15; Dt 14,21 se lo permite a los extranjeros). También impurifica las comidas y bebidas con las que entra en contacto (Lev 11,34). Según Éx 21,28 no es lícito comer la carne de un toro embravecido que ha matado a un hombre.
(3) No se puede comer la carne de ningún animal impuro (Lev 11 Dt 14,3-9).
(4) Están prohibidos los frutos de los árboles durante los tres primeros años (Lev 19,23-25; → impuro).
(5) Lev 7,22s prohíbe comer sebo de las víctimas (buey, oveja, cabra); ha de ser ofrecido a Yahvéh (Lev 3,3s.9). El sebo de un animal muerto o despedazado puede aprovecharse, pero no puede comerse (Lev 7,24). Las partes de las víctimas ofrecidas a Yahvéh o que pertenecen al sacerdote, no pueden ser comidas por un hombre profano (Lev 22,10).
(6) Los alimentos quedan impuros o contaminados por un cadáver que haya en casa (Núm 19,14, cf. Os 9,4). Tiénense también por impuros los a. producidos en tierras extrañas, e.d., impuras (Am 7,17 Os 9,3), sobre todo las comidas y bebidas de los no judíos (Dan 1,8).

La ley amenaza con severísimas penas al que come sangre (Lev 17,10.14) y prescribe purificaciones para el que haya comido o tocado animales impuros o muertos (Lev 11,24-28.39s). En tiempo de los Macabeos, hubo piadosos judíos que prefirieron morir antes que quebrantar las leyes sobre los a. (2Mac 6,14-31 7). En tiempos del NT, estas leyes se interpretaban y se observaban con extremo rigor (Act 10,14). Los fariseos lavaban cuidadosamente sus manos antes de comer (Mt 15,2 Mc 7,3s) y los platos (Mt 23,25 Mc 7,4), a fin de no comer ni tocar nada impuro. Aun cuando Jesús había rechazado fundamentalmente la distinción entre puro e impuro, los judeocristianos estaban tan apegados a las leyes sobre los alimentos, que todavía el → decreto de los apóstoles mandaba a los etnicocristianos de Antioquía, Siria y Cilicia abstenerse de la carne de las víctimas, de la sangre y de los animales estrangulados (Act 15,28s). Pablo no hizo caso de estas disposiciones en las iglesias de Corinto (1Cor 8), Galacia (Gál 4,9) y Colosas (Col 2,21); pero en diversas iglesias griegas se observaron hasta el s. IX.

Bibl.: → Impuro. J. DÖLLER, *Die Reinheits- und Speisegesetze des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Munster de Westfalia 1917). NÖTSCHER 337s.

(III) SACRIFICIO DE ALIMENTOS en el sentido técnico del código sacerdotal (*minḥā*; en tiempos antiguos *minḥā* tenía sentido más amplio, → sacrificio) es una ofrenda de flor de harina y tortas acompañadas con aceite e incienso, o de las primicias del campo, igualmente con aceite e incienso (Lev 2,1-13.14-16). Una parte (pero cf. Lev 6,16) la quemaba el sacerdote sobre el altar; el resto le pertenecía a él y había de ser consumido en el santuario. En principio estaba permitido ofrecer aisladamente el sacrificio de a., pero era preceptivo como sacrificio de expiación para los pobres (Lev 5,11) y en el sacrificio por celos (Núm 5,15). Además, el sacrificio de a. debía agregarse siempre a todo sacrificio de acción de gracias y de holocausto (Núm 15,1-16 Lev 7,11-14), a los sacrificios matutino y vespertino (Núm 28, 3-8), a los sacrificios de festividades (Núm 28,9-27), a los holocaustos por una infracción de la comunidad por inadvertencia (Núm 15,24), y a los sacrificios al finalizar el voto de un → nazireo (Núm 6,14s) o en la consagración sacerdotal (Lev 8,26-28 9,4). Al sacrificio de alimentos pertenecen también los → panes de la proposición (Lev 8,26-28, cf. 1Sam 21,5).

Bibl.: NÖTSCHER 322.

Alma (I) AT. (A) La palabra hebr. para a., *nefeš* (que aquí abreviamos en *n.*) viene de la raíz *nfš*, soplo, hálito, aliento (Éx 23,12 31,17 2Sam 16,14) y significa originariamente garganta, fauces, p.ej., Is 5,14: el šeol abre sus ávidas fauces (*n.*). El codicioso tiene ancha garganta (*n.*; Prov 28,25, cf. 23,2), herir a uno en la *n.* (garganta) es matarlo (Gén 37,21 Ez 33,6). Las aguas llegan hasta el *n.* (garganta, cuello: Sal 67,2 Jon 2,6), la angustia ahoga la garganta (Gén 42,21). De ahí el sentido de aliento, perceptible aún en varias expresiones, p.ej., largo de *n.* significa longánime (Job 6,11); corto de *n.*, pusilánime, impaciente (Núm 21,4 Jue 10,16); tomar aliento quiere decir confortarse (Éx 23,12 31,17 2Sam 16,14), exhalar el *n.*, morir (Jer 15,9 Job 11,20); mientras el *n.* está en el hombre, éste vive (2 Sam 1,9); si el *n.* vuelve, el hombre revive (1 Re 17,21s).

(B) Como el aliento es la señal de la vida, el *n.* se entiende como hálito de vida (1Re 17,22 1Sam 1,9), fuerza vital (Jer 38,16 Job 12,10) o como la vida misma, p.ej., *n.* por *n.* o vida por vida (Éx 21,23), salvar el *n.* (la vida: Sal 34,23), mi *n.* (vida) es preciosa para ellos

(1 Sam 26,21), tener miedo por su *n.* (Jos 9,24 Ez 32,10). Se dice que el *n.* vive (Salm 119,175), muere (Jue 16,50 Ez 13,19), matar un *n.* (Núm 31,19), comérselo (Ez 22,25), etc. En muchas de estas expresiones *n.* indica el ser viviente, hombre (Gén 2,7) o animal (Gén 1,21.24 2,19); así, *n.* significa a menudo persona (Gén 12,5 46,26 Éx 1,5 12,4 Lev 4,2 Jos 10,28), a veces una cabeza de ganado (Lev 24,18) y hasta un muerto (Lev 19,28 21,11 Núm 6,6). Finalmente, «mi *n.*», «su *n.*» no significan más que «yo mismo», «él mismo» (p.ej., 1Sam 18,1.3 Is 46,2 Salm 3,3 7,3 11,1).

El *n.* es, pues, originariamente, un órgano de la vida, la garganta; luego significó el hálito de vida, como el *rûaḥ* (→ espíritu) y el *n^ešāmā* (aliento: p.ej., 1Re 17,17 Is 2,22 42,5 57,16 Job 27,3) y en ocasiones un ser viviente (Dt 20,16 Jos 10,40 11,11.14 1Re 15,29).

Según otra concepción muy antigua, que aparece también en Grecia, el a. es la sangre (Lev 17,14 Dt 12,23), el elemento vital, cuyo derramamiento trae la muerte. De ahí que derramar la sangre es quitar la vida (Gén 9,6 37,22, cf. Sal 141,8: no derrames mi *n.)*. Por eso no debe comerse la sangre (Gén 9,4 Lev 7,27 17,10), sino que ha de derramarse en el suelo (Dt 12,24) o cubrirse con tierra (Lev 17,13). Se dice también que el a. está en la sangre (Lev 17,10s), porque el vapor que sube de la sangre recién derramada se considera como vapor de vida y, consiguientemente, como fuerza vital.

Se han conservado, pues, en la Biblia diversas concepciones: una, que considera la sangre (elemento vital) o el vapor que sube de la sangre (vapor de vida) como fuerza vital; otra, que ve la fuerza vital en el aliento que sale de la garganta *(n.)*, de la nariz o de la boca *(rûaḥ)*. Estas concepciones, fundadas en observaciones diversas, proceden probablemente de tiempos y civilizaciones distintas.

(C) Al *n.* se atribuyen no solamente los procesos físicos del ser viviente, sino también los fisiológicos, psíquicos y psicológicos. El *n.* está hambriento (Prov 10,3), seco (Núm 11,6, cf. Is 29,8), se sacia de grosura (Jer 31,14; en estas expresiones se percibe todavía el sentido originario). No sólo desea comer y beber (Dt 12,15.20s 1Sam 2,16 Prov 10,3 25,25 Sal 107,9, etc.), sino también otros bienes (Dt 18,6 1Sam 23,20), aspira al mal (Prov 10,3) o, por el contrario, al bien y a Dios (Sal 42,2s 63,2 103,1s 104,1.35). Es la sede de los sentimientos (p.ej., Sal 86,4 94,19 Jer 6,16 Lam 3,17), del amor y del odio (Gén 34,3 44,30 Is 1,14 Sal 11,5), y del más sublime temor de Dios; se levanta a Dios (Sal 25,1 86,4), confía en Dios (Sal 33,20 130,5s), se alegra (Sal 34,3 35,9) y descansa en Dios (Sal 62,2.6 63,9). Como asiento de la vida y de los sentimientos, el *n.* desempeña casi el mismo papel que el *rûaḥ* (espíritu); pero se le considera más fuertemente ligado al cuerpo (garganta, sangre) que el *rûaḥ* y se le concibe más individualmente, de suerte que puede designar a una persona (el *rûaḥ*, jamás). Además, *n.* indica más la vida, *rûaḥ* la fuerza. Algunos autores creen que al *n.* se atribuye la vida vegetativa y sensitiva y al *rûaḥ* la vida espiritual; pero esta opinión sería difícil de demostrar. La significación originaria de la palabra y las antiguas ideas sobre el *n.* demuestran que entre los israelitas ni el *n.* ni el *rûaḥ* son un doble del hombre, como lo era en Egipto el *ka*, entre los antiguos griegos la ψυχή (p.ej., HOMERO, *Ilíada* 1,3) y entre los pueblos animistas el alma.

(D) Muchos críticos afirman que el *n.* puede subsistir fuera del cuerpo y mora después de la muerte del hombre en el šeol. También esta opinión sería difícil de demostrar. Los lugares en que se habla de salvarse o de volver del reino de los muertos (Sal 30,4 86,13 89,49 116,4 Is 38,17 Prov 23,14) significan solamente salvar la vida de la muerte (cf. Sal 33,19 56,14 78,50 Job 33,18.22.28) o de un peligro de muerte (Sal 16,10, «mi *n.*» se halla en paralelismo con «tu santo», es decir, «a mí» [cf., sin embargo, Act 2,25ss y la respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica, de 1.º julio 1933; Dz 2272]; así también Sal 49,16, cf. Job 13,14, en que *n.* está en paralelismo con «carne»). Por lo demás, los moradores del šeol no se llaman almas, sino *r^efāyīm* (Sal 88,11 Prov 2,18 9,18 21,16 Is 14,9 26,14.19 Job 26,5). La expresión *nefeš-mēt* no significa el a. de un muerto, sino un muerto, un cadáver (Lev 21,11 Núm 6,6, cf. Núm 19,11-13, como *n.* en Núm 6,11 Lev 21,1 22,4 Ag 2,13), una persona muerta (Lev 19,28). En la inscripción aramea de Hadad parece, sin embargo, que *n.* designa el alma del difunto Panammu (LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, París 1905, 319.492s).

Aunque los israelitas no creyeron nunca que el hombre cesara de existir con la muerte (→ inmortalidad), sin embargo, no concibieron el a. como el principio imperecedero de la vida que perdura después de la muerte. Esta concepción se halla primeramente en el libro griego de la Sabiduría (2,22s 3,1-3 4,14 15,8.11 16,14, cf. Hen 9,3.10 4Mac 18,23) y supone que están contrapuestos en el hombre el a. y el cuerpo, como lo mortal y lo inmortal. Esto no lo hicieron nunca los is-

raelitas, ni siquiera cuando distinguen a. y carne, como en la expresión «aniquilar desde el alma hasta la carne», e.d., completamente (Is 10,18). Según la concepción israelita, todo el hombre es a., es decir, ser viviente, y carne, es decir, débil y perecedero (p.ej., Sal 78,39 Is 40,6); ambas expresiones se hallan con frecuencia paralelas (p.ej., Sal 63,2, cf. Sal 6,3 Is 58,11 Jer 23,9, donde *n.* y huesos son paralelos); tanto a los huesos y a la carne como al *n.* se les atribuyen pensamientos y sensaciones.

Algunos lugares parecen expresar que el hombre que se va, es decir, que muere, ya no existe (Sal 39,14 Job 7,21); pero sólo indican que el hombre después de la muerte ya no vive en el pleno sentido de la palabra, sino que lleva en el šeol una existencia pálida, sin alegría (Job 10,21s 14,22), sin actividad (Sal 88,5 Is 14,10) y sin culto a Dios (Sal 88,11). Aun cuando Ecl 3,19-21 dice que es igual el destino del hombre y del animal, porque los dos han de morir, y se pregunta si el aliento del hombre sube a lo alto y el del animal desciende a la tierra, este lugar no niega la pervivencia del hombre en el šeol (cf. 2,15 9,10). No se trata del a., sino del hálito de vida. Los israelitas creyeron siempre en la pervivencia del hombre después de la muerte. Así resulta de expresiones como «ir a donde sus padres» (morir, Gén 15,15), «reunirse con sus padres» (Gén 25,8s 35,29 49,33, etc.), «dormir junto a sus padres» (2Re 8,24 15,22). El sentido de estas frases no se agota con decir que significan «ser colocados en el sepulcro familiar con los de su tribu»; significan juntamente «unirse con ellos en el šeol» (Gén 47,30 37,75), donde todos los muertos se juntan (Is 14,9-11 Job 3,13-18).

(E) El AT no conoce la preexistencia de las a.; Sab 8,19s, que muchos exegetas explican en sentido platónico, dice sólo que el sabio recibió en su concepción un cuerpo excelente, porque le cupo en suerte un a. excelente; pero no se dice que su a. existiera antes de su cuerpo.

(II) NT. El gr. ψυχή, «alma», viene de ψύχω (soplar, tomar aliento) y significa originariamente aliento, principio de vida, a., vida, sede de los pensamientos y sensaciones, a veces persona. El gr. ψυχή corresponde, por tanto, exactamente al hebr. *nefeš*. La palabra ψυχή tiene, pues, en el NT el mismo sentido que en el AT; sólo falta el significado de «garganta», «aliento», «hálito de vida».

(A) Ψυχή significa frecuentemente la vida física (p.ej., Mt 2,20 6,25 Lc 12,22 14,26 [?] Jn 10,11.15.17 13,37 Act 10,24 27,10.22 Rom 11,3, cf. 1Re 19,10 Fil 2,30; en Mc 3,4 y Lc 6,9, ψυχή significa vida o el hombre viviente) o la vida como condición de todos los otros bienes, terrenos o eternos (cf. la respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica, de 1.º julio 1933 [Dz 2272], sobre el sentido de Mt 16,26): El que quiera salvar su vida (ψυχή) la perderá; mas el que por amor mío y por el evangelio la perdiere, la encontrará (Mc 8,35 par. Jn 12,25); ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo, si pierde su alma? ¿O qué puede dar el hombre a cambio de su vida? (Mt 16,26, cf. Sal 49,8 Mc 8,36s Lc 9,25; así también Mt 20,28 Mc 10, 45 Act 15,26 1Tes 2,8 Ap 12,11, etc.).

(B) La ψυχή es igualmente principio de vida (Mt 10,28 Lc 12,19s [?] Act 2,27 20,10 Ap 6,9 20,4 1Tes 5,23), el asiento de la vida eterna (Sant 1,21 5,20 1Pe 1,9 4,19), de los pensamientos, sensaciones y voliciones (Mt 11,29 [?] 22,37, cf. Dt 6,5 Mt 26,38 [?] Mc 12,30 14,34 Lc 2,35 10,27 Jn 10,24 [?] 12,27 [?] Ef 6,6 Fil 1,27 Col 3,23, etc.).

(C) Finalmente, ψυχή significa ser viviente, animal (Ap 16,3) u hombre (1Cor 15,45, cf. Gén 2,7), hombre (Rom 13,1: toda a. = todo hombre; 2,9 Act 2,43 3,23), persona (plural: personas Act 2,41 7,14 27,37 1Pe 3,20) y, con el pronombre posesivo, «yo mismo», «tú mismo», etc. (Mt 12,18, cf. Is 42,1; Heb 10,38, cf. Hab 2,4; quizá Lc 12,19 14,26 Mt 26,38 Jn 10,24 12,27 2Cor 1,23 3Jn 2 Act 2,27, cf. Sal 16,10).

(D) El a. del hombre se contrapone al cuerpo (Mt 10,28 1Tes 5,23) y evidentemente se concibe como inmortal (Mt 10,28 Ap 6,9 20,4, → espíritu III, A); después de la muerte es por Dios recompensada (Ap 6,9 20,4) o castigada (Mt 10,28). Sant 1,21 5,20 1Pe 1,9 4,19 aluden también a la vida eterna dada por Dios al a. – Sobre 1Tes 5,23, en que Pablo habla del a. junto con el espíritu y el cuerpo, → espíritu III, A; también Heb 4,12 parece distinguir entre espíritu y a. La palabra de Dios penetra «hasta la división del alma y del espíritu, de las coyunturas y de la medula». Evidentemente, con estas expresiones casi proverbiales el autor sólo quiere ponderar la fuerza de la palabra de Dios; sería erróneo ver en este pasaje un reconocimiento de la tricotomía griega. Sobre 1Cor 3,1, → espíritu III, C.

Bibl.: J. Schwab, *Der Begriff der Nephesch in den hl. Schriften des AT* (Munich 1914). L. Dürr, *Hebr. «nephesch», akkad. «napištu» = Gurgel, Kehle* (ZAW 43, 1925, 262-269). F. Nötscher, *Altorient. und alttest. Auferstehungsglauben* (Wurzburgo 1926). F. Rüsche, *Blut, Leben und Seele* (Paderborn 1930). A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* (París 1905). C. Grüneisen, *Der Ahnencultus und die Urreligion Israels* (Halle 1900). P. Torge, *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im AT* (Leipzig 1909). M. Liechtenstein, *Das Wort*

»nephesch» in der Bibel (Berlín 1920). H.W. ROBINSON, *Hebrew Psychology* (A.T. PEAKE, *The People and the Book*, Oxford 1925). R. DUSSAUD, *La notion d'âme chez les Israélites et les Phéniciens* (Syr 16, 1935, 267-277). J.H. BECKER, *Het begrip «nefesj» in het OT* (Amsterdam 1942). A.R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff 1949). [A. FERNÁNDEZ, *La inmortalidad del alma en el AT* (Razón y Fe 36, 1913, 316-333). J. CAMPOS, *«Anima» y «animus» en el NT: Su desarrollo semántico* (Salmaticensis 4, 1957, 585-601).]

Almáciga → mástique, → ládano.

Almendra. Tanto el almendro como su fruto, la a., se llaman en hebr. *šāqēd* (el que vela), porque el almendro es el primero que aun antes de la primavera echa sus flores; por eso Jer 1,11 en la visión del ramo de almendro puede relacionar con él la idea de que Yahvéh vela sobre su palabra. La vara de Aarón era una rama florida de almendro (Núm 17,23). Jacob descortezó en tiras blancas unas ramas de almendro y de otros árboles y consiguió que los animales se aparearan a la vista de estas varas, de forma que luego nacieran las crías listadas (Gén 30,37-39). El hecho sucedió en Jarán, donde al almendro se le llama *lûz*. La a. era muy apreciada (Ecl 12,5); Jacob, por medio de sus hijos, envió al faraón como regalo sacos de a. (Gén 43,11).

Áloe (hebr. *'ăhālîm* o *'ăhālôt;* ¿palabra de origen índico?), mencionado en Sal 45,9 junto a → mirra y → casia; en Prov 7,17, junto a mirra y → cinamomo; en Cant 4,14 Jn 19,39, junto a mirra. Esencia aromática (¿savia de las hojas [en sí no aromáticas] del á.?), usada para los vestidos, ropas de cama y sudarios.

Altar. (I) CONCEPTO. Como en casi todos los pueblos, también en Canaán encontramos el a. en los más antiguos estratos históricos descubiertos por las excavaciones. El primer a. mencionado en la Biblia es el de Noé (Gén 8,20); claro que también las ofrendas de Caín y de Abel se harían sobre un a. (Gén 4,3ss). Los patriarcas preferían erigir sus a. bajo un árbol frondoso (Gén 12,6ss 13,18) o en una eminencia del terreno (22,9 31,54). Según la tradición posterior, el a. no estaba necesariamente destinado a las ofrendas; parece que existían también a. meramente conmemorativos entre los patriarcas (Gén 12,7s 13,4.18 26,25 35,1), entre las tribus transjordánicas (Jos 22,22ss Éx 17,15) y todavía en época posterior (Jue 6,24 1Sam 17,14). Pero, en general, el a. se destina a las ofrendas, según se deduce incluso del nombre hebreo *mizbēaḥ* (lugar de la ofrenda) y de → Ariel (hogar de la ofrenda a Dios). Aunque el a. tenía forma de mesa, el AT sólo raramente (Mal 1,7.12 Ez 39,20) le da tal nombre, quizás por deliberada oposición a los a. paganos, que eran considerados como mesas a las que comían los dioses (cf. Is 65,11). El a. del AT es un hogar donde se

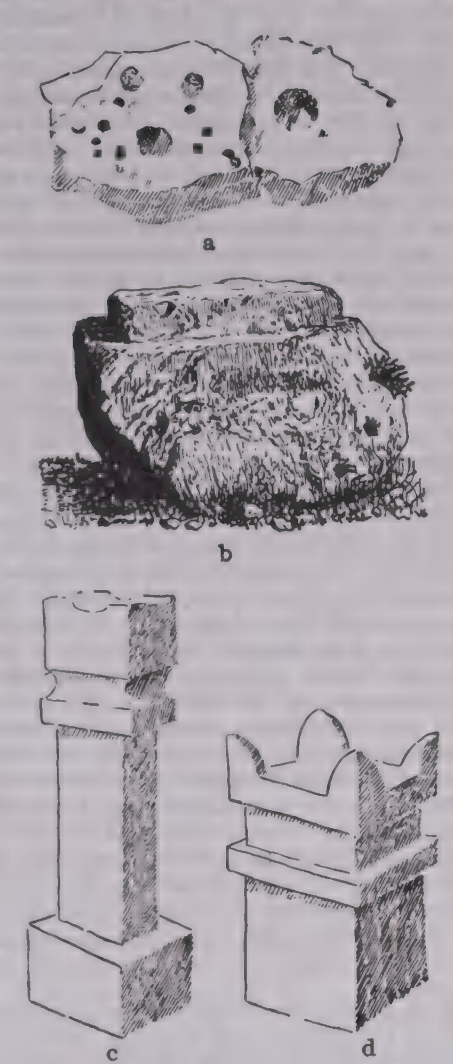


Fig. 2. Diversas formas de altar

a) Altar de piedras con hoyos a manera de cazuelas, de Meguiddó.
b) Altar consistente en un bloque monolítico, de *ṣar'a*.
c) y *d)* Altares tallados en un solo bloque, con cuernos, de Sikem y Meguiddó.

reducen a cenizas los animales sacrificados; concepción también atestiguada en Babilonia hacia 2500 a.C. y en Egipto bajo el imperio medio.

(II) CLASES. Mientras en los pueblos vecinos a Israel predomina el a. de piedra (piedra

erecta, a menudo con concavidades en forma de cazuela [fig 2a], o bloque natural [fig. 2b]), sólo excepcionalmente usan los israelitas un bloque natural o una simple piedra como a. (Jue 6,20 13,19 1Sam 6,14 14,33). Éx 20,24 implica un amontonamiento de tierra, y Éx 20,25 Dt 27,5 Jos 8,31 (cf. 1Sam 6,14 1Re 18,30-32) un montón de piedras sin desbastar. Los israelitas pensaban que la piedra natural no debía ser «profanada» tallándola (Éx 20,25); apenas es posible pensar que bajo tal prescripción hay «un resto de fetichismo de las piedras» (BRL 14). Estaba prohibido subir al a. por gradas, «para que no se descubra en ellas tu desnudez» (20,26). En tiempos posteriores se prefirieron a. más complicados. El a. del tabernáculo era una caja de madera recubierta de bronce, sin tapa ni fondo, que para el sacrificio se rellenaba con tierra o piedras. Esta caja era fácilmente transportable. Semejantes a. se encuentran tanto entre los griegos como entre los asirios, que los llevaban en sus campañas guerreras. Ante el templo salomónico se hallaba un a. «de bronce» para el holocausto. Eran característicos en él los → cuernos de sus cuatro esquinas (1Re 1,50s 2,28s); hay también ejemplos de ello en otros pueblos (AOB, fig. 444.458-465). Estos cuernos, que para los israelitas eran símbolo de la fuerza y del poderío divinos, y el asirse a ellos aseguraba la protección de la divinidad (Éx 21,14 1Re 1,50 2,28), debían formar una sola pieza con el a. (Éx 27,2 37,25 1Re 1,50 Sal 118, 27); en Palestina se conocen a. con cuernos, tallados en un solo bloque (fig. 2c.d.). Si los cuernos se rompían, el a. quedaba profanado (Am 3,14 Jdt 9,8 [Vg 11]). En el día de la gran expiación eran rociados con → sangre (Lev 8,15 16,18). Para otros tipos, → incienso (altar del), mesa de los → panes de la proposición.

Bibl.: R. Kittel, *Studien zur hebräischen Archäologie* (BWAT 1, 1, Leipzig 1908) 97-158. J. de Groot, *Die Altäre des Salomonischen Tempelhofes* (BWAT, NF 6, Leipzig 1924) 61-64. K. Galling, *Der Altar in den Kulturen des alten Orients* (Berlin 1925). BRL 13-20.

Altar de los holocaustos. En el atrio del templo de Salomón había, «ante Yahvéh», un altar de bronce para los holocaustos, mencionado de paso en 1Re 8,64 2Re 12,10 16,14, pero no descrito detalladamente. En 2Par 4,1 se dan sus medidas (20 × 20 × 10 codos). Según el relato profético de 2Par 15,8, el rey Asá reconstruyó aquel altar «en el vestíbulo». En todo caso, el rey Ajaz lo hizo reemplazar (2Re 16,10-16) por otro altar, hecho según modelo traído de Damasco (tal vez un altar arameo con escalones). Después del destierro, el altar fue nuevamente erigido (Esd 3,2-5) «sobre sus antiguos cimientos», probablemente en piedra. Profanado éste por Antíoco Epífanes (1Mac 1,54-59), fue consagrado un nuevo altar, según el modelo del primitivo, de piedras sin labrar (1Mac 4,44-48 2Mac 10,3). El altar del templo de Herodes no es mencionado en el AT; su descripción, en Fl. Jos., BI 5,5,6 y en el tratado *Midot* 3,1ss, de la Mišná. No se sabe con certeza dónde hay que colocar el altar de los holocaustos en el templo de Ezequiel (43,13-17; cf. figura 3); tal como él lo describe, es semejante a las torres babilónicas escalonadas (→ torre de Babel). El altar postexílico tenemos que figurárnoslo siguiendo las breves indicaciones de Éx 20,24-26. El a. del templo salomónico era, por consiguiente, algo enteramente único. Acaso se le menciona también en 2Par 6,13 (un pedestal de bronce en medio del patio del templo). Una descripción del mismo se halla, *mutatis mutandis*, en el esbozo del a. del → tabernáculo (Éx 27,1-8, cf. 38,1-7), el cual, según 1Par 1,5s, se hallaba emplazado en Guibeón y, según Éx 27,1-8 (cf. Núm 4,13s), fue ideado como a. portátil. → Altar, → Ariel.

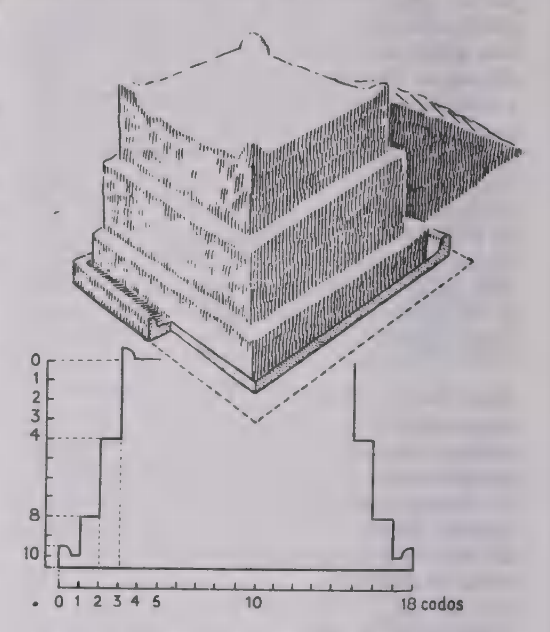


Fig. 3. Reconstrucción del altar de los holocaustos en el templo ideado por Ezequiel

Bibl.: J. de Groot, *Die Altäre des salomonischen Tempels* (BWAT, 2.ª ser. 6, Stuttgart 1924). K. Galling, *Der Altar in den Kulturen des alten Orients* (1925). BRL 20-22.

Altar del incienso. Es un → altar para ofrecer sacrificios de incienso, cuya existencia

en el próximo oriente ha comprobado la arqueología; lo había en el templo de Herodes (Lc 1, 11), de Zorobabel (1Mac 1,21 2Mac 4,49), de Salomón (1Re 6,20 7,48 [?] 1Par 28,12 2Par 26,16-20) y en el tabernáculo (Éx 30,1-10 39,38 40,26s; Núm 4,11: el altar de oro). Poco sabemos sobre su forma (1Re 6,20: de madera de cedro); la descripción del Éx es accesoria; cf. fig. *2d*. En Heb 9,4 se habla del θυμιαθήριον (Vg *thuribulum)* dentro del sancta sanctorum, lo que parece contradecir las afirmaciones bíblicas, aunque θυμιαθήριον debe de significar incensario. Esta dificultad se soluciona de diversas maneras; cf. los comentarios.

Bibl.: R. DE LANGHE, *L'autel d'or du temple de Jérusalem* (Bb 40, 1959, 476-494). NÖTSCHER 296s.

Altísimo → Elyón, → excelsitud de Dios.

Altos → culto en los lugares altos.

Amalec, amalecitas → Amaleq.

Amaleq, amalequitas (hebr. *'ămālēq;* nunca *bnē 'ămālēq*, en sing. *'ămālēqī)*, tribu nómada o agrupación de tribus nómadas; según Gén 36,12-15, subdivisión de los → edomitas, no mencionada en la → tabla de los pueblos. Se hallaban establecidos en el desierto entre el Sinaí y el suroeste de Palestina, aun cuando Jue 5,14 (cf. 12,15), cuyo texto es inseguro, menciona también a. en Efraím (montes a.). Dichas tribus se hallaban en constante lucha con los israelitas (cf. Dt 25, 17-19). La primera batalla fue junto a Refidim, donde los a. fueron derrotados (Éx 17, 8-13: oración de Moisés). Tuvieron nuevas luchas en tiempos de los jueces, en el supuesto de que pertenezcan a la primitiva tradición Jue 3,13 (con Eglón y los ammonitas) y 6,3 7,12 (con los madianitas y los «hijos del oriente»). Fueron sistemáticamente combatidos y derrotados por Saúl; su rey (!) Agag, respetado por Saúl, fue ejecutado por Samuel (1Sam 15; en este relato parece mencionarse una ciudad de los a., desconocida en otros lugares; léase Yareb en vez de *wayyārēb* y cf. Os 5,13 10,6). David organizó incursiones y saqueos contra los a. (1Sam 27,8) y éstos contra David (30,2). Estas luchas aniquilaron, al parecer, el poderío a., pues no se los vuelve a mencionar. Según 1Par 4,42s, los de la tribu de Simeón expulsaron a los últimos a., obedeciendo la orden de Dt 25, 17-19. Probablemente fueron absorbidos por tribus vecinas. Las palabras de → Balaam (Núm 24,20) confirman su aniquilación.

Bibl.: ABEL I, 270-273.

Amán → Hamán.

Amarna. (I) El Amarna *(tell el-'amārna)*, en la ribera derecha del Nilo, en el alto Egipto, casi a medio camino entre El Cairo y Lúxor, es el nombre de las ruinas de una residencia del rey egipcio Amenofis (Amenjotep) IV (1383-1365?). Para contrarrestar el influjo del dios principal → Amón, al que los faraones de la XI dinastía habían concedido situación privilegiada, y para imponer el culto exclusivo del dios Atón (el disco solar), por él adorado, Amenofis, que cambió su propio nombre por el de *Ejnatón* («agradable a Atón»), trasladó su residencia de Tebas a una nueva ciudad, a la que llamó *Ajatatón* («horizonte de Atón»). Poco después de la muerte de este faraón, la nueva religión decayó y Ajatatón quedó olvidada. En las ruinas del palacio real, unos beduinos descubrieron fortuitamente, en el año 1887, el archivo de Amenofis III (1414-1383) y el de su hijo Amenofis IV. Contenía más de 350 cartas que constituían la correspondencia entre los faraones y los reyes del Asia anterior (Babilonia, Asiria, Mitanni, Arzawa, hittitas, Chipre) y los pequeños príncipes de ciudades sirias y palestinenses, así como también nueve cartas, dirigidas por los dos faraones indicados a los reyes de Babilonia (3) y Arzawa (1) o a sus vasallos en Canaán y Siria. Las cartas están escritas en escritura → cuneiforme sobre tabletas de arcilla, en lengua akkadia (dos en el lenguaje de Arzawa, una en el dialecto de los mitanni). Las tabletas de arcilla se encuentran en los museos de Berlín (más de 300; editadas por O. SCHRÖDER, *Die Thontafeln von El-Amarna*, Berlín 1914, 2 vols.), Londres (más de 80; edición de C. BEZOLD y W. BUDGE, *The Tell el Amarna Tablets in the British Museum*, Londres 1892), El Cairo (unas 50), Oxford (22; publicadas por Sayce en FLINDERS PETRIE, *Tell el Amarna*, Londres 1894) y París (6; descubiertas en el Louvre en 1918; edición de F. Thureau-Dangin, RA 19, 1922, 91ss). La mejor edición colectiva es todavía la de J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln* (Vorderasiatische Bibliothek, 2. Stück, Leipzig 1907-15; 2 vols.). La edición colectiva de S. Mercer (Toronto 1939) es incompleta. Excavaciones inglesas en A. durante los años 1933-34, descubrieron otras ocho cartas más, publicadas por C. H. Gordon (Or 16, 1947, 1-21). Finalmente, existe otra carta de Amenofis III a Milkili de Guézer, la cual, probablemente descubierta ya en 1887 y procedente de un posesor particular egipcio, ingresó en 1934 en el museo de Bruselas y fue publicada por G. Dossin (RA 1934, 125-136).

(II) Las cartas de El Amarna constituyen una fuente de inapreciable valor para el

conocimiento de la historia, de la geografía, de la cultura y de las lenguas del Asia anterior, especialmente de Canaán, en el siglo XV a.C. En primer lugar, nos revelan que el → akkadio se usaba entonces para la correspondencia internacional, incluso en la corte egipcia. El influjo de la cultura babilónica, particularmente en Canaán, tiene que haber sido muy intenso; pues, p.ej., para ejercicios de escritura se utilizaban textos míticos babilónicos. Además, hay bastantes glosas cananeas al texto akkadio, que constituyen una de las más importantes fuentes para nuestro conocimiento de las lenguas cananeas de la época. De ellas podemos inferir que el → hebreo no es la lengua que los israelitas hablaban al establecerse en Canaán (→ conquista de Canaán), sino que la hallaron en el país y (aunque en forma ligeramente alterada) la adoptaron. Finalmente, las cartas de El A. nos revelan la situación política de Canaán en la época. El país se hallaba dividido en un sinnúmero de minúsculos reinos, cada uno de ellos regido desde una plaza fuerte, donde se asentaban los jefecillos que se hacían llamar reyes. Así aparecen en las cartas los reyes de Biblos, Beirut, Sidón, Tiro, Akkó, Ascalón, Megguiddó, Guézer, Lakíš y Jerusalén. Políticamente, Canaán formaba parte del territorio de soberanía egipcia, pero varios príncipes de ciudades cananeas intentaban librarse de este yugo. Otro peligro para el predominio, por lo demás ya debilitado, de Egipto en Canaán, eran las incursiones de los → hittitas y las de varios grupos de pueblos extranjeros, entre los cuales desempeñaban importante papel los jabiru (→ hebreos).

Bibl.: F.M.TH. BÖHL, *Die Sprache der Amarnabriefe mit Berücksichtigung der Kanaanismen* (Leipzig 1909). A. MIKETTA, *Die Amarnazeit* (BZfr I/10, Munster de Westfalia 1908). E. EBELING, *Das Verbum der El-Amarna-Briefe* (Beiträge zur Assyriologie VIII/2, 1910, 39-79). P. DHORME, *Les pays bibliques au temps d'El Amarna* (RB, NS 5, 1908, 500-519; 6, 1909, 50-73. 368-385). Id., *La langue de Canaan* (RB, NS 10, 1913, 369-393; 11, 1914, 37-59. 344-372). Id., *Les nouvelles tablettes d'El Amarna* (RB 33, 1924, 5-32). W.F. ALBRIGHT, *Two little understood Amarna Letters from the Middle Jordan Valley* (BASOR 89, 1943, 7-17). Id., *An Unrecognized Amarna Letter from Ugarit* (BASOR 95, 1944, 30-33). P. DHORME, *Amarna:* DBS I, 207-225.

Amasá (hebr. *'ămāśā*, forma abreviada de *'ămaśyā:* Yahvéh ha sostenido [sobre sus brazos]), nombre de dos personas. La más importante es A., hijo del ismaelita Yéter (1Par 2,17) o del israelita Yitrá (2Sam 17,25) y de Abigail, la hija de Najás (Sam) o de Isaí (Par). Fue general al servicio del rebelde Absalón (17,25) y, tras la muerte de éste, absuelto por David y nombrado general en sustitución de Yoab (2Sam 19,14); pero fue asesinado alevosamente por Yoab junto a Guibeón (20,7-13), por haber adoptado una actitud vacilante cuando la rebelión de Seba (20,5); según el último relato, era hombre que gozaba de grande estimación.

Amasías → Amasyá.

Amasyá (hebr. *'ămaśyā:* → Amasá; Vg Amasias), nombre de dos personas.
(1) Noveno rey de Judá (797-769), hijo de Yoás y de Yoaddán; contemporáneos suyos en Israel fueron Yoás (798-793) y Yeroboam II (783-743): 2Re 14,1-22 2Par 25,1-28. A. derrotó a los edomitas, que habían irrumpido bajo Yosafat o Yoram y cerraban la importante ruta hacia Esyón-Guéber (puerto de mar de Judá), y les arrebató su fortaleza de Sela. En tal ocasión, según 2Par 25,12, parece que los de Judá se mostraron bastante crueles. Luego A. fortificó a Elat (2Re 14,22). A su vez, A. (que pretendía a la hija de Yoás, rey de Israel, para esposa de su hijo) fue derrotado y hecho prisionero por Yoás en Bet-Šemeš. Yoás saqueó los tesoros del templo y del palacio, recibió rehenes y destruyó en parte las murallas de Jerusalén. Aun cuando A. era personalmente muy benigno (ateniéndose a Dt 24,16, no hizo ejecutar a los hijos del asesino de su padre) y es alabado, desde el punto de vista religioso, por el redactor de los libros de los Reyes (al contrario, 2Par 25,14-16, pero cf. 25,2), fue asesinado por unos conspiradores, probablemente por despecho, a causa de la derrota sufrida en Lakiš, adonde A. había huido. Su sucesor fue Azaryá.
(2) Sacerdote de Bet-El, que acusó al profeta → Amós de alta traición ante el rey Yeroboam II, y lo expulsó del templo y del país. Amós protestó y le vaticinó que su mujer se prostituiría, que sus hijos morirían por la espada, que sus tierras serían divididas y él moriría en suelo impuro (Am 7,10-17).

Amat → Jamat.

Amatista → piedras preciosas.

Amén (hebr. *'āmēn*, palabra que ha pasado sin modificación al griego y al latín) significa «así sea» (Jer 11,5), «en efecto» (Jer 28,6), etc.

(I) En el AT indica asentimiento al aceptar una obligación (1Re 1,36 Jer 11,5), o imprecación para que uno no deje de cumplir sus compromisos (Núm 5,22 Dt 27,15ss Neh 5,3). También se usa como fórmula de adhesión a un deseo o una esperanza (Tob 8,8 Jer 28,6), y de ahí (generalmente repetida dos veces) para alabar a Dios (Neh 8,6), so-

bre todo a la terminación de una doxología o de una oración (1Par 16,36 y al fin de los libros primero y cuarto de los Salmos). En este sentido, es frecuente también en la liturgia de la sinagoga.

(II) En el NT se usa como aclamación en la liturgia cristiana (1Cor 14,16) e incluso en la celeste (Ap 5,14), y ordinariamente al final de las oraciones y doxologías cristianas (Rom 1,25 9,25 1Tim 1,17 Heb 13,21 1Pe 4,11 5,11 Jud 25); no para afirmar la verdad, sino en el sentido de una súplica para que las promesas hechas por Dios resulten cumplidas. Jesús es el único que comienza sus palabras con a. y que da a este término un sentido nuevo, desconocido en la literatura rabínica, afirmando con él la verdad de sus palabras y garantizándola con su autoridad personal. Por ello al propio Jesús se le llama «el A.» (Ap 3,14, cf. Is 65,16).

Bibl.: HASTINGS I, 80s. ThW I, 339-342. L. GILLET, *Amen* (ET 56, 1944/45, 134-136).

Amminadab (hebr. *'ămmīnādab:* el compañero de la tribu [Dios] se ha mostrado generoso; NOTH 77.193) aparece en la genealogía de Jesús (Lc 3,33); en el AT, en la de Judá (1Par 2,10) y la de David (Rut 4,20); según Éx 6,23, su hija Eliseba era la esposa de Aarón.

Ammón, ammonitas (hebr. generalmente *bnē 'ammōn;* también colectivo *'ammōn;* en sing. *'ammōnī*), tribu aramea, establecida en el s. XII (N. GLUECK, BASOR 68, 1937, 16ss) en la región que se halla al extremo oriente de la actual *belqa*, en la zona del curso superior del Yabboq, donde expulsó o aniquiló a la población primitiva (refaítas, según Dt 2,20s, llamados zamzummitas por los a.). La capital de los a. era → Rabbá (cf. fig. 122). El relato popular de Gén 19,30-38 hace descender a los a. de cierto Ben-Ammí y, a través de éste, de Lot; reconoce, por consiguiente, su origen arameo. Los choques bélicos con Israel comienzan ya en la época de los Jueces (si dicho relato es original; Jue 3,13: aliados de Eglón; 10,6-9 y 11,1-12,4: derrotados por Yefté), y siguen bajo Saúl (1Sam 11,1-11: ataque del rey a. Najás a Yabés de Guilead) y bajo David (2Sam 10,1-11,1 y 12,26-31: injuria a los enviados de David, toma de Rabbá). Cuando David fue coronado rey (12,30), no se sabe si ya entonces, y en qué medida, dependían los a. del imperio davídico. La penetración de los a. en Judá bajo Yosafat (2Par 20,1-30) es dudosa. Rindieron tributo a Azaryá (2Par 26,8), y asimismo a Yotam (27,5). A partir de entonces, A. *(Bīt-Ammāni)* pasó a depender de Asiria. Ya en los textos de Salmanasar III aparece el rey a. *Ba'sa*, hijo de *Ruḥubi*, que fue derrotado en 854 (AOT 341). Tiglat-Piléser III (745-726) recibió tributo del rey a. *Sanipu* (AOT 348); Asarhaddón (691-668) lo recibió de *Pudu-ilu* (AOT 357); Assurbanipal (668-625), de *Amminadbi*. Este *Amminadbi* es mencionado en dos sellos: DIRINGER 253-255 y también «Illustrated London News» núm. 5759, del 3 de septiembre de 1949; cf. JbEOL 11, 1950, 79s. Por consiguiente, A. era un estado vasallo con dinastía propia. En la época neobabilónica, A., en su calidad de vasallo de Nabucodonosor, acosó a Yoyaquim (2Re 24,2). Después de la destrucción de Jerusalén, el rey a. Baalís pagó a Ismael para que asesinara a Guedalyá (Jer 40,14 41,15). Después de la caída de Babilonia, A., como Judá, se convirtió en provincia del imperio persa (cuyo territorio se extendía precisamente desde el antiguo país de A., hacia el oeste, hasta el Jordán), bajo soberanía persa y más tarde griega. Todavía en esta última época habla 1Mac 5,1-3 de choques guerreros entre los a. y Judas Macabeo. Desde el 64 a.C. quedó bajo dominio romano.

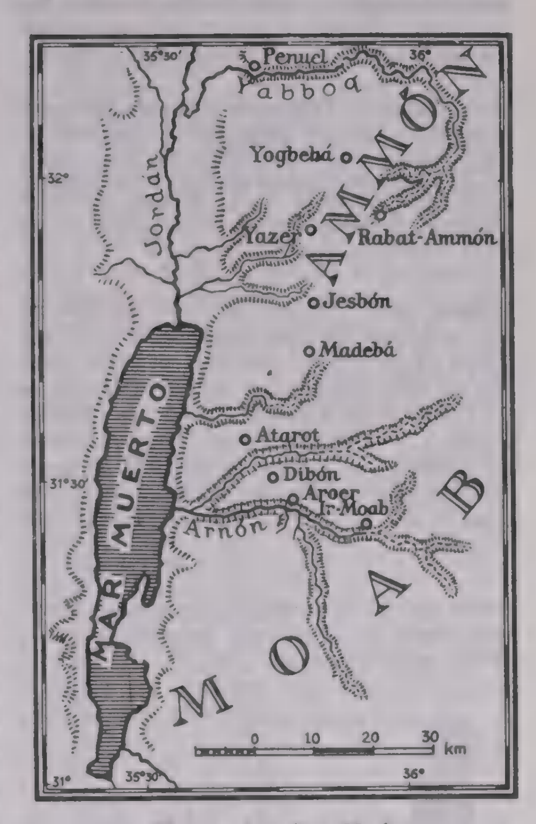


Fig. 4. Ammón y Moab

Los profetas dirigieron frecuentes oráculos contra A.: Am 1,13-15 Sof 2,8-11 Jer 9,

25 49,1-6 Ez 21,33-37 25,1-7. Aparte de los sellos antes mencionados, no queda hoy ninguna inscripción de A.; los nombres propios transmitidos por las inscripciones asirias indican una lengua estrechamente emparentada con la cananea y la hebrea, pero era probablemente aramea. El dios nacional era → Moloc (Mélek), a quien Salomón erigió un santuario para sacrificios (1Re 11,7).

Bibl.: N. GLUECK, *Explorations in Eastern Palestine* II (AASOR 14s. 18s). M. NOTH, *Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes* III/3 (BBLA 68, 1949, 36-50). J.J. STAMM, *Zum Ursprung des Namens der Ammoniter* (Symb. Hrozný II, 1949, 379-382). H. GESE, *Ammonitische Grenzfestungen zwischen wādi es-sir und nā'ūr* (ZDPV 74, 1958, 55-64).

Amnón (hebr. *'amnōn:* el leal), nombre de dos personas. La más importante es A. (en 2Sam 13,20 llamado también Aminón, nombre de igual sentido), el mayor de los hijos de David y de Ajinóam, nacido en Hebrón (2Sam 3,2 1Par 3,1). Forzó y violó a Tamar, su hermana de padre, y por ello le asesinó su hermano Absalom en Baal-Jasor, con ocasión de una fiesta del esquileo (2Sam 13,1-29).

Amón. (1) Nombre de un dios egipcio (egip. *imn*, según la etimología egipcia: el escondido), mencionado en Jer 46,25. Desde la primacía de → Tebas (llamada también No-Amón: ciudad de Amón) en el imperio medio, dios principal de Tebas; desde la XVIII dinastía, dios del imperio con el nombre de Amón-Re o de Amonrasonter (= Amón-Re, rey de los dioses). A. forma una tríada divina con su esposa Mut (= madre) y su hijo Jonsu (= el errante, o sea la luna). El animal a él consagrado es sobre todo el → carnero. A este dios se le representa con cabeza de carnero y también como hombre con dos largas plumas en la cabeza (fig. 5). Probablemente no está relacionado con Zeus o Júpiter-Ammón, que es un dios libio; lo mismo se diga del bíblico Baal-Jammón *(ba'al ḥammōn)*.



Fig. 5. El dios Amón (dibujo de un fragmento del papiro Harris)

Bibl.: K. SETHE, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis* (Acad. Berlín 1929). G. LEFEBVRE, *Histoire des Grands Prêtres d'Amon jusqu'à la XXIe Dynastie* (París 1929). J. VANDIER, *La religion égyptienne* (París 1944) 137-146.

(2) Nombre (hebreo *'āmōn:* el leal) de tres personajes. El más importante es A., el decimocuarto rey de Judá (639-638), hijo de Manasés y de Mesulémet. 2Re 21,19-26 y 2Par 33,21-25. Nada se sabe de su reinado; puede haber sido oficialmente, incluso en materia religiosa, vasallo de Asiria. Perdió la vida por una conspiración palaciega, y su sucesor fue el piadoso Yosiyyá.

Bibl.: A. MALAMAT, *The Historical Background of the Assassination of Amon, King of Judah* (IEJ 3, 1953, 26-29).

Amor. (I) AT. Los verbos hebr. que significan «amar», tienen por complemento, sobre todo, personas, pero también cosas concretas (p.ej., Gén 27,4 Is 56,10 Prov 20,13 21,17) y abstractas (p.ej., la justicia: Sal 45,8; el bien o el mal: Am 5,15 Sal 52,5). Frecuentemente, *'āhab* (amar) sólo indica una preferencia (p.ej., Dt 21,15 1Sam 1,5 Mal 1,2 Sal 52,5. → Odio).

(A) *El hombre ama al hombre.* El mismo verbo *'āhab* (amar) se refiere al amor sexual (p.ej., Os 3,1 Ez 16,33.36s), al conyugal (p.ej., 1Sam 1,5.8), al paternal (p.ej., Gén 25,28 44,20), a la amistad (p.ej., 1Sam 16,21 18,1.3 20,17) y al amor al prójimo (Lev 19,18.34). El precepto del amor al prójimo comprende a los connacionales (19,18) y al extranjero que vive en Israel (19,34). Con ello se exige no solamente la prestación de un servicio externo (como en Éx 23,4s), sino también una disposición interior de benevolencia. Al enemigo personal ha de prestársele ayuda (Éx 23,4s), perdonarle la injuria (Eclo 27,30-28,7), procurarle comida y bebida (Prov 25,21). Hay que respetar al prójimo en su vida, bienes y honra (Éx 20,13-17 Dt 5,17-21; → decálogo), y hay que socorrerlo en sus necesidades (Is 58,7 Zac 7,9s; → limosna). Los profetas protestan muy enérgicamente contra la opresión de los pobres y débiles (p.ej., Am 2,6 Is 1,17 10,1-3 Os 4,1s Miq 2,1s 3,1-3 Ez 18,12s 22,7.12): «misericordia *(ḥesed*, fidelidad de obra, → gracia) quiero, no sacrificios; conocimiento de Dios más que holocaustos» (Os 6,6). Del santo Tobías (4,15) procede esta frase: «Lo que no quieras que te hagan a ti, no lo hagas tú a otro» (así también Filón, Aristeas 207).

(B) *El hombre ama a Dios.* El a. a Dios se exige en el decálogo (Dt 6,5); este a. lo reclama Yahvéh para sí solo (→ celo de Yahvéh) y prueba al hombre para saber si le

ama (Dt 13,4). El a. a Dios ha de ser activo; por eso ha de ir unido al servicio de Dios (Dt 10,12 11,13 Is 56,6), a la observancia de sus mandamientos (Dt 10,12s 11,13.22 19,9 30,16 Jos 22,5 23,11) y hasta con el temor de Dios (Dt 10,12, cf. 2Sam 24,14). Los fieles adoradores de Dios son aquellos que aman a Yahvéh (Jue 6,31 Is 41,8 Éx 20,6). El justo empieza su oración con la protestación de su a. a Dios (Sal 18,1 116,1 y sobre todo 73,25).

(C) *Dios ama al hombre*. El a. de Dios al hombre se expresa raras veces en los textos antiguos por *'āhab* (amar) o *'āhăbā* (amor); más frecuente por *ḥesed* (misericordia, → gracia), *ḥēn* (favor, → gracia) o *riḥam* (compasión). Aunque ya las antiguas narraciones conocen el a. de Dios, fueron sobre todo los profetas los que dieron testimonio del a. de Yahvéh (para con Israel). Este a. lo presentan como a. conyugal (1) o paternal (2).

(1) Oseas ve fundada la alianza en el a. de Yahvéh. De ahí que entienda las relaciones recíprocas entre Yahvéh e Israel como una relación de a. Israel es la esposa infiel de Yahvéh, la cual ha fornicado con todos los → baales cananeos; por eso es rechazada (2,4) y castigada (2,8-15) por Yahvéh, a fin de que se corrija. A pesar de todas las infidelidades de su pueblo, Yahvéh, por razón de su → santidad, no le retira definitivamente su a. como hacen los hombres. Un día se compadecerá de Israel (11,8s, cf. 2,1-3), recobrará el a. de su infiel esposa (2,16) y volverá la dicha de los días de noviazgo, es decir, de la época mosaica (2,16-25, cf. 12,14). La alianza del Sinaí hizo de las tribus de Israel un pueblo, el pueblo de Yahvéh; también esto, según Dt 7,7s 10,15, es obra del a. de Yahvéh. Jeremías tomó igualmente este simbolismo del matrimonio. El culto de Baal en Israel lo pinta como fornicación y prostitución (2,5.23-25 3,1-4.6-11.13). Aun cuando la esposa infiel sólo merece el repudio (3,1), Yahvéh la recibe misericordiosamente cuando se convierte a Él (3,12.14.22 4,1); ella es, a pesar de todo, «su amada» (11,15), la «querida de su corazón» (12,7), a la que ama con a. eterno (31,3). Jer 12,7-13 es una conmovedora lamentación de Yahvéh sobre el desprecio de su a. y los pecados de su pueblo. También Ez presenta el a. de Yahvéh a Israel como a. conyugal y lo pinta con colores realistas y crudos. Israel es una niña abandonada que Yahvéh recogió, cuidó y crió y, ya crecida, se desposó con ella. Pero esta esposa fornicó con todo el que topara (cultos cananeos y extranjeros) y merece por ello riguroso castigo (16,1-58, cf. c. 23: Israel y Judá son dos hermanas que Yahvéh ha tomado por mujeres). Is 54,2-8 traslada el simbolismo conyugal a la restauración de Israel: Sión es una mujer que Yahvéh ha abandonado por breve tiempo; pero olvidará la ignominia de su juventud y el oprobio de su viudez, porque Yahvéh la llamará de nuevo (cf. 50,1 62,4s; → Cantar de los cantares).

(2) En el antiguo oriente, el dios propio es con frecuencia el padre (protector) del rey o del pueblo; así, → Kemóš es el padre (es decir, señor y protector) de los moabitas (Núm 21,29, cf. Mal 2,11 Jer 2,27). En este sentido, también Israel es el hijo (Dt 14,1 32,5 Is 1,2) o el primogénito de Yahvéh (Éx 4,22). Estos lugares, sin embargo, más que el a. de Yahvéh, indican la pertenencia del pueblo a Él, porque lo despertó (Dt 32,18), es decir, lo creó (Dt 32,6 Sal 100,3 Is 43,1.21) y lo crió (Is 1,2 Dt 8,5) y le presta su ayuda (Dt 32,10-14 1,31). Los profetas ponen, con empeño, el a. paternal de Yahvéh en primer plano, p.ej., Os 11,1-4 Jer 3,19 31,20 (cf. Is 49,15s): Israel es hijo de Yahvéh, al que éste ha llamado, llevado en andadores, tomado en brazos y atado con lazos de bondad y de a. (Os); Efraím es hijo predilecto de Yahvéh, su niño mimado (Jer 31,20); Israel llama a Yahvéh «Padre mío» (Jer 3,19).

También otras metáforas se refieren al a. eficaz de Yahvéh; así, la imagen del pastor (p.ej., Gén 49,24 Os 4,16 Miq 2,12 4,6 7, 14), que, sin embargo, más frecuentemente realza el poder y el gobierno de Dios (Éx 15, 16, cf. Is 63,11-14) que su a. (cf. Is 40,11 49, 10 Ez 34,1-31); la imagen del médico (Yahvéh cura en sentido literal: Gén 20,17 Núm 12,13 2Re 20,5.8; y en sentido figurado: Os 6,1 7,1 11,3 14,5 Is 6,10 19,22 30,26 57,18s Jer 3,22 30,17 33,6 Sal 103,3 147,3); la imagen del dueño de la viña (Is 5,1s 27,2-5) o del huésped (Jer 31,14.25 Is 55,1s 25,6).

(D) *El a. de Yahvéh a los no israelitas* rara vez se menciona y aun entonces sólo en relación con el establecimiento del reino de Dios o de la restauración mesiánica (Is 2,2-4 Miq 4,1-4 Is 25,6-8 Jer 12,15 Is 19,18-25 Jn 4,11). Aunque la extensión de la soberanía de Yahvéh sobre todos los pueblos es considerada como un beneficio para éstos, esa soberanía, sin embargo, se describe generalmente como efecto del poder divino en favor de Israel, y a veces también como una sumisión de estos pueblos al pueblo de Israel (Is 14,2 59,22s 60,4.9-12 66,12.20). Más raros son todavía los lugares en que el a. de Yahvéh aparece extendido a todas las criaturas (Sal 145,9 Eclo 18,13 Sab 11,24).

(E) *El a. de Yahvéh al individuo* aparece en los muchos nombres antiguos personales

compuestos de *El* o de *Ab* (padre) y que ponen a su portador bajo el paternal cuidado y ayuda de la divinidad. Este pensamiento no apareció por vez primera con Jeremías (16,19 17,17), como opinan STADE y otros. El a. de Dios para con cada hombre se supone también en los numerosos salmos que son oraciones personales; en ellos el poeta expresa su confianza en la paternal protección y misericordia de Yahvéh (40 42 43 51 130) y su propio a. hacia Él (18,1 116,1 63,2 73,25). A pesar de todo, rara vez se dice que Yahvéh ama a uno (2Sam 12,24s: Yedidyá = favorito de Yahvéh; Neh 13,26 Sal 127,2 Is 48,14 1Re 10,9 2Par 9,8). Más numerosos son los lugares en que se habla del a. de Yahvéh a determinados grupos de hombres, p.ej., a los limpios de corazón (Prov 22,11 LXX), a los justos (Prov 15,9, cf. 3,12 Sab 3,9 7,14 Eclo 4,10) o a los extranjeros (Dt 10,8).

(II) EN EL JUDAÍSMO POSTERIOR, el a. al prójimo y a Dios, y el a. de Dios para con nosotros son temas tratados frecuentemente. El odio viene del diablo, el a. procede de Dios (TestGad 5,2); el odio lleva a la muerte, el a. a la salvación del hombre (4,7). Incidentalmente se presenta el a. a los enemigos como una obligación, a cuyo cumplimiento nos ayuda Dios (*Arist.* 227). «¿Cuál es la doctrina de la sabiduría? Que, así como tú no quieres que te pase nada malo, sino todo lo bueno, así hagas tú con tus inferiores y con los que te ofenden» (*Arist.* 207). Filón reunió todas las exhortaciones filantrópicas del AT en su tratado *Virt.* 51ss. «La fuerza de la piedad es el a., que es un don de Dios» (*Arist.* 229). – Filón habla del a. de Dios como un místico; el a. de Dios consiste en que el hombre se vuelva al que es el Ser verdadero; así supera el temor y recibe la vida eterna (*Migr. Abr.* 169; cf. *Cher.* 73). Dios ama a sus criaturas, pero sobre todo a Israel (*Salm. de Salomón* 18,4; *Ant. Iud.* 8,173), a los que ejercitan la beneficencia (Eclo 4,10) y le permanecen fieles (Sab 3,9). No menos rigurosamente condenan los rabinos el odio; recomiendan el a. al prójimo y, en ocasiones, hasta el a. a los enemigos (Bonsirven II 201s). Sin embargo, el prójimo es todavía el connacional y el extranjero que vive en Israel o el prosélito, pero no el no israelita. Éste es, en general, odiado o despreciado y el odio contra los no israelitas, los judíos apóstatas y los herejes (*mînîm*) merece alabanza (Bonsirven II, 200s). Sólo a partir del s. II recomiendan algunos rabinos el a. a todos los hombres como prójimos. Dios ama al hombre, porque es imagen suya; a los israelitas, porque son sus hijos (*Ab.* 3.14). Él es el esposo del Cantar de los cantares (*b. Šabb.* 88*b*), que está siempre dispuesto a la misericordia y se compadece de su esposa infiel (*Éx. r.* 51). Por eso Israel tiene que amar a Yahvéh de todo corazón (Dt 6,5; →šemá). El mayor regalo del a. de Dios es la ley. Por razón del a. de Dios al hombre, el israelita ha de amar a su prójimo y asistirle (*b. Sota* 14*a*).

(III) NT. (A) Jesús resume toda la ley en el precepto del a. de Dios y del prójimo (Mc 12,28-31 par.), o simplemente del prójimo (Mt 7,12 par.), pues el a. al prójimo está inseparablemente unido con el a. a Dios (1Jn 3,14-22 4,20) y en él se funda (Mt 5,45). Tanto el a. a Dios (Mt 7,21, cf. Lc 6,46 Mc 10,19 par.), como el a. al prójimo han de ser efectivos (Mt 5,21-25.38-47 25,34-46). Hasta aquí la doctrina de Jesús coincide con la del AT y judaísmo posterior, aunque tiene matices específicamente propios (→ Jesucristo III, D).

(1) El *a. a Dios* enseñado por Jesús es absoluto. Nadie puede servir a dos señores (Mt 6,24 par.). Por consiguiente, amar a Dios significa someterse a Él en absoluto, estar totalmente a su servicio, no ocuparse más que de su voluntad (Mt 6,33 Mc 12,31), romper con todo lo que se oponga a su servicio (Mt 5,29s 18,8s par.), sufrir persecuciones, injurias y aun la muerte por a. a Dios y a su enviado (Mt 5,10-12 par.). El a. a Dios y al prójimo son el trasunto de toda la ley (Mc 12,28-31 par.); las leyes rituales, tan escrupulosamente observadas en el judaísmo posterior que desterraron las prescripciones morales (Mc 7,11-13 par.), no tienen valor alguno (Mc 7,18-23 par.).

(2) El mandamiento del *a. al prójimo* (Lev 19,18) es equiparado por Jesús al del a. a Dios (Mt 22,39), porque el verdadero a. al prójimo es a. a Dios (Mt 22,39 par.). Cuando Jesús manda: «Todo lo que queráis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también vosotros a ellos, porque ésta es la ley y los profetas», exige más que Tob 4,15, *Arist.* 207, Filón y Hil·lel, que sólo piden no hacer el mal que uno no quisiera que se le hiciese a él. Jesús rechaza también la idea judía que sólo veía al prójimo entre los del propio pueblo (Lev 19,18; los rabinos); el a. ha de abrazar a todos los hombres sin distinción alguna, a imitación del a. de Dios, el cual «hace salir su sol sobre buenos y malos y llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45). Todo el que se halla en necesidad es nuestro prójimo (Lc 10,29-37). El discípulo de Jesús debe amar incluso a su enemigo (Mt 5,44 par.). No basta no aborrecerle (Lev 19,17s; TestGad 4,7; los rabinos) o socorrerle (Éx 23,4s Prov 25,21) y perdonarle (Eclo 27,30-28.7, cf. Mt 6,14s 18,22-35);

hay que rogar por él (Mt 5,44 par.) y amarle de veras. El que sólo ama a sus amigos, nada extraordinario hace ni merece recompensa; Jesús exige algo extraordinario, un a. absolutamente desinteresado (Lc 6,34). Sólo este a. universal y perfecto hace al hombre semejante al Padre celestial como corresponde a un hijo. Jesús pone la condescendencia con el prójimo por encima de los deberes religiosos (Mt 5,23s), el a. del prójimo sobre el culto (Mt 9,13 12,7, cf. Os 6,6) y sobre la observancia del sábado (Mc 3,1-6 Lc 13,10-17). Exige que sus discípulos perdonen para que también ellos alcancen perdón del Padre (Mt 6,14s, cf. Mc 11,25) y eso no sólo una vez, sino siempre (Mt 18,22, cf. Lc 17,4). Aunque varias sentencias del AT y del judaísmo posterior pueden compararse con la doctrina de Jesús, ésta es, sin embargo, efectivamente «nueva» (Jn 13,34 15,12), porque jamás antes de Él se exigió un a. tan absoluto y universal, y porque el a. al prójimo domina toda la ley perfeccionada por Cristo (Mt 7,12 Lc 6,31 Rom 13,8 Gál 5,14 Sant 2,8). Precisamente por esto el a. es el distintivo del verdadero cristiano (Jn 13,35). Jesús, que no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida por la redención de todos (Mc 10,45 par. Lc 22,27), es la revelación del perfecto a.; por su muerte voluntaria ha dado la máxima prueba de a. (Jn 10,11 15,13 1Jn 3,16); la medida de su a. a los hombres ha de ser también la medida del a. de los cristianos entre sí (1Jn 3,16 Jn 13,34 15,12).

(3) Sobre el *a. de Dios a los hombres*, nadie, ni aun los profetas del AT, ha hablado como Jesús. El a. del Padre celestial no excluye a nadie (Mt 5,45), se extiende a todas las necesidades de sus hijos (6,25-32 par.) y se manifiesta sobre todo en la infinita misericordia de Dios (Mt 18,12s.23-25 Lc 15,3-11 15,12-32). Jesús rechaza el nacionalismo y la excesiva confianza puesta en la → elección de Israel, que en el AT y en el judaísmo posterior restringían el a. de Dios. Él tiene conciencia de ser el Hijo amado de Dios, es decir, el Hijo unigénito (Mt 3,17 par. 17,5 par.), el elegido (Lc 9,35), que está revestido del poder de Dios y sabe que sus propias obras dan a conocer el reino de Dios (Mt 12,28 Lc 11,20) y, juntamente, el a. de Dios a todos los hombres (Jn 3,16 1Jn 4,9, cf. Rom 5,8 1Jn 4,10, cf. Mc 10,45). Por eso Jesús exige una decisión (pues se está con Él o contra Él: Mt 12,30 par.), por la que el hombre se entrega definitivamente a su seguimiento (Lc 9,59s.62) y le ama, a Él, por encima de todo (Mt 10,37-39 par.).

(B) *Pablo* encarece que Dios ha manifestado su a. (Rom 8,32 Tit 3,4) enviando a su Hijo para que muriera por los pecadores (Rom 5,8). Esta muerte voluntaria de Jesús es obra del a. de Dios, que para ello envió a su Hijo (Rom 5,8), y del a. de Cristo (Rom 5,6), que aceptó la cruz por obediencia (Fil 2,8). De ahí que Pablo no distinga entre el a. de Dios y el a. de Cristo (Rom 8,37 2Tes 2,16), y lo mismo habla de la gracia de Dios (Rom 3,24 5,15) que de la gracia de Cristo (Rom 5,15 Gál 1,6 2Cor 8,9). Dios, que es el Dios del a. (2Cor 13,11), da su a. al que quiere (Rom 9,11-16, cf. Gén 25,23 Éx 32,19); su a. es por ende una elección (Rom 9,24-26, cf. Os 2,25 2,1), de suerte que «amado de Dios» y «llamado» son expresiones paralelas para indicar «a los que Dios eligió desde el principio para la salvación por la santificación del Espíritu y por la fe en la verdad» (2Tes 2,13 Ef 1,4, cf. 1Tes 1,4). Dios derrama en los corazones su a. por medio de su → Espíritu, que les ha sido dado (Rom 5,5), y así, ya desde ahora, poseen la prenda de la redención a que han sido llamados (cf. 2Cor 1,22 5,5 Ef 1,14). El Espíritu, que es la realización concreta del a. de Dios, opera en el «amado de Dios» la purificación, la justificación, la santificación (1Cor 6,11, cf. 1Tes 2,13), la transformación interior (Tit 3,5); lo convierte en nueva criatura (Gál 6,15 2Cor 5,17), en hijo y heredero de Dios (Rom 8,14-17 Gál 4,4-7, → gracia II, B, 2). Este Espíritu es el principio de la nueva vida (Rom 8,2) y de todas las virtudes (Gál 5,22), sobre todo del a. al prójimo (Gál 5,22 Rom 15,30 Col 1,18), que es el cumplimiento de toda la ley (Rom 13,8 Gál 5,13, cf. Mt 7,12 par.). Pablo no habla mucho del a. de Dios (Rom 8,28 1Cor 8,3 2Tes 3,5), al que, así como al a. del prójimo (cf. 1Cor 12,31-13,1), considera como obra de Dios en el hombre (2Tes 3,5 1Cor 8,3). El a. sobrepasa todos los → carismas (1Cor 13,1), aun los que suponen el a. al prójimo, pues los carismas sin el a. no aprovechan para la salvación (v. 2s) y pertenecen a la vida de acá abajo, donde todo es aún imperfecto. El a. o caridad sobrepasa también la fe y la esperanza, pues estas virtudes han de terminar, mientras la caridad jamás termina, sino que halla su perfección en la visión de Dios. Sobre las relaciones entre el a. y la fe, → fe III, D.

(C) Cuando *Santiago* escribe (2,17) que la fe sin las obras es muerta, está en armonía con Pablo (Gál 5,6), pues por «obra» entiende el a. efectivo (→ justificación). Por eso encarece la necesidad del a. al prójimo, que se manifiesta en obras de benevolencia para con todos, sin distinción entre pobres y ricos (2,1-16). El mandamiento del a. al prójimo es el mandamiento regio (2,8), es

decir, el más importante y el primero en el reino de Dios, al que están preferentemente llamados los que, según la concepción del mundo, son pobres y humildes (2,5s).

(D) *Juan* halla la fórmula más bella: Dios es a. (1 Jn 4,8.16), es decir, su naturaleza es a. y Él mismo es objeto de a. El Padre ama al Hijo (Jn 3,35 5,20 10,17 17,23s.26) y lo ha puesto todo en sus manos (3,35 17,2), a fin de que el Hijo dé la vida, como el Padre también da la vida (5,21 17,2), sobre todo la vida divina y eterna, a los que creen en su Hijo (5,24 3,16 8,51 11,25s). El Hijo humanado es, consiguientemente, el → medianero del a. de Dios a los hombres, porque es el medianero de la vida; es también la más conmovedora prueba del a. de Dios a los hombres, «porque de tal manera amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito, a fin de que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna» (3, 16 1 Jn 4,9s, cf. Rom 5,8 8,32). El que reconoce a Jesús por → Hijo de Dios, cree en el a. del Padre (1 Jn 4,16). El Hijo, que ama al Padre (1 Jn 14,31), amó también hasta el extremo a los creyentes en Él (13,1.34 14,21 15,9) y llegó hasta dar su vida por ellos (10,11.15); nadie tiene a. mayor que éste (Jn 15,13 1 Jn 3,16). Por razón de este a. de Dios y del Hijo, tienen los creyentes que amarle, permanecer en su a., como Él permanece en el a. del Padre, y amarse los unos a los otros, como Él los amó (13,34 15,12-17 1 Jn 3,11.15 4,7.11). El que no tiene a. no conoce a Dios (1 Jn 4,8); el que ama ha nacido de Dios (1 Jn 4,7), es decir, tiene algo divino en sí mismo, participa de la naturaleza de Dios, que es a., tiene a Dios mismo en sí y está en Dios (1 Jn 4,12.16, cf. Jn 14,23), está en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1 Jn 1,3, cf. Jn 14,23 17,11.21.23). Expresamente se recalca que el a. es activo: el Hijo ama al Padre y cumple su voluntad (Jn 4,34 5,30 6,38 10,17s 14,31); el verdadero a. consiste en seguir las palabras de Cristo y en cumplir los mandamientos de Dios (8,31 14,15.21 15,10 14,23s 1 Jn 2,3-5 5,2s) y, sobre todo, el de la caridad fraterna (13,34 15,12 1 Jn 2,7-11 3,14-17 4,7.11), no de palabra, sino de obra (1 Jn 3,18, cf. Sant 1,22 2,15s). El que no ama a su hermano, no ama a Dios; el que ama a Dios, ha de amar a su hermano (1 Jn 4,20s).

Bibl.: J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (AtA 11/3, Munster de Westfalia 1930). A. NYGREN, *Eros und Agape: Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* (Gütersloh 1937). J. NIKEL, *Das AT und die Nächstenliebe* (Munster de Westfalia 1913). J. BEEKING, *Die Nächstenliebe nach der Lehre der Hl. Schrift* (Düsseldorf 1930). H. RIESENFELD, *Étude bibliographique sur la notion biblique* ΑΓΑΠΗ (Coniect. Neotest. v, Upsala 1941). V. WARNACH *Agape: Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie* (Düsseldorf 1949). C. SPICQ, *Agapé: Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire* (Studia Hellenistica 10, Lovaina 1955). Id., *Agapé dans le NT: Analyse des textes*, vol. I (París 1958). StB I, 353-368. ThW I, 20-55. C. WIÉNER, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'AT*, París 1957. C. SPICQ, *Les composantes de la notion d'Agapé dans le Nouveau Testament* («Sacra Pagina» II, París/Gembloux 1959, 440-455), [F. ORTIZ DE URTARÁN, *Esperanza y caridad en el NT* (Scriptorium Victoriense I, 1954, 1-50).]

Amorreos (hebr. *'ĕmōrī)*, nombre que designa en el AT, con sentido no del todo preciso, la población preisraelita de Palestina. Este tipo semita se encuentra en monumentos egipcios ya a principios del III milenio a.C. (cf. fig. 6). En los textos cuneiformes aparecen los a. con el nombre de *Amurru* (= occidentales), por primera vez en el siglo XXIII, como raza nómada del desierto al nordeste de Palmira. Procuraron penetrar en territorios cultivados de Mesopotamia, y consiguieron finalmente el dominio de Isin, Larsa (hacia el 1940 a.C.), Assur (hacia el 1750) y sobre todo Babilonia, donde Sumu-abu fundó la primera dinastía babilónica de los a. (1830 a.C.), a la que perteneció → Hammurabi. Un segundo poderoso imperio a. se había formado en la ribera occidental del Éufrates medio (→ Mari). También fundaron estados en occidente, p.ej. *Qaṭna* y *Iamḥad* (Alepo), y en la Palestina preisraelita, a ambos lados del Jordán (Núm 21: el imperio del rey a. Sijón: cf. Dt 2,26-3,11; Jos 10: los estados ciudades a. de Jerusalén, Hebrón, Yerimot, Lakiš, Debir, etc.), y según Gén 14,3 incluso en el Négueb, donde los a. constituyen, con los cananeos y otros pueblos, la población preisraelita. Es cuestión siempre discutida y aún no resuelta qué relación guardan entre sí las denominaciones bíblicas de a. y → cananeos. Muchos creen, aunque tal vez sea una explicación demasiado simplista, que a. es el nombre → yahvista y cananeos el → elohista de un mismo pueblo. Según la explicación popular de Núm 13,29 (cf. Jos 11,3), los a. (con los hittitas y los yebuseos) se hallaban establecidos en la zona montañosa y los cananeos en la región marítima y en la llanura del Jordán. En la → tabla etnográfica (Gén 10,16) los a. aparecen subordinados a los cananeos y no forman parte de los semitas, sino de los camitas. Tal clasificación puede haberse basado en razones no étnicas, sino religiosas: la población preisraelita tenía que pertenecer a la descendencia maldita de Cam. De Vaux (bibl.), p. 339, considera a los cananeos y a los a. como dos oleadas distintas de nómadas semitas, procedentes del desierto siroarábigo, la primera de las cuales

llegó a Canaán hacia el año 3000, la segunda hacia el 2200 a.C. Pero también es posible que cananeos sea nombre geográfico, derivado del país de Canaán, mientras que a. sea el nombre político, tomado de la lengua diplomática. En Gén 15,16 Am 2,9, etc., los a. son todos los pobladores preisraelitas del país. No menos problemático es el origen de la lengua a., que, especialmente en los nombres de personas, se aleja manifiestamente de las lenguas semíticas orientales akkadio, babilonio, asirio). Th. Bauer, B. Landsberger y W. F. Albright hablan de un

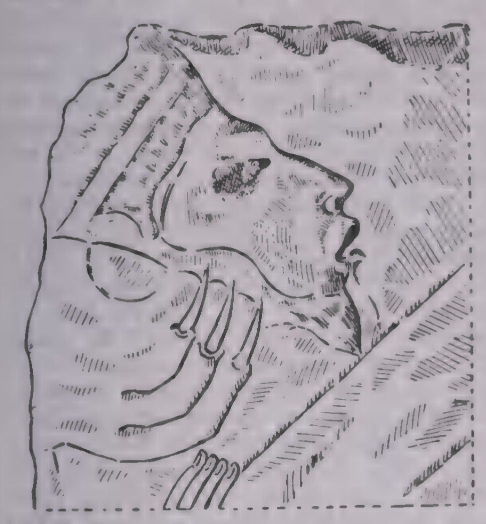


Fig. 6. Cabeza de amorreo atrapado por las zarpas de un león = el faraón (bajorrelieve de un templo funerario egipcio de la dinastía V, hacia 2500 a.C.)

«cananeo oriental»; otros consideran la lengua a. como el elemento primitivo del cual se derivaron los dialectos semíticos noroccidentales (arameo y hebreo; Noth 44s.: protoarameo oriental).

Bibl.: A. BEA, *La Palestina preisraelitica: Storia, popoli, cultura* (Bb 24, 1943, 231-260). R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes III* (RB 53, 1946, 336-348), quienes también reseñan la bibliografía antigua (como las obras de Dhorme, Bauer, etc.). M. NOTH, *Num 21 als Glied der «Hexateuch»-Erzählung* (ZAW 58, 1940/41, 161-189). RLA I, 99-101; II, 362-367. S. MOSCATI, *I predecessori d'Israele* (Roma 1956) 75-126. J.R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Paris 1957) 147-247.

Amós (hebr. *'āmōś*, forma abreviada de *'ămaśyā:* Yahvéh ha sostenido).
(1) A., el tercero de los profetas menores, de Teqoa, de profesión vaquerizo y cultivador de higos de sicómoros (Am 1,1 7,14), por consiguiente, propietario de terrenos fuera de Teqoa propiamente dicha (ya que en la elevada Teqoa no se dan higos de sicómoro). Su enérgica protesta contra el título de → nabí (profeta profesional) da a entender que era hombre independiente y acomodado (7,14). A. apareció bajo los reyes Azaryá de Judá (789-738) y Yeroboam II de Israel (783-743), «dos años antes del terremoto» (no fechable, como en Zac 14,5). Pero, como en el libro de Am se entrevé un período de exaltación nacionalista, puede ser que empezara su actividad profética alrededor del 760-50, después de las victorias israelitas sobre los arameos (5,18 6,1.13). Se ignora por qué, siendo habitante de Judá, se trasladó al reino del norte, Israel (¿tal vez por su profesión hereditaria?). Lo cierto es que apareció en el santuario de Bet-El, y no sólo en la ocasión descrita en 7,10-17 (cf. 5,21-27 9,1-4), y probablemente también en la capital de Samaría (3,9-11 4,1-3 6,1-7). Fue expulsado por el sacerdote → Amasyá del santuario y de Israel. Nada preciso se sabe sobre la duración y las restantes circunstancias de su actividad profética. Desde el punto de vista literario, es un maestro de la forma (no es exacto el juicio de JERÓNIMO: *imperitus sermone);* presenta unas visiones concisas y plásticas, y amenazas formuladas de modo expresivo y tajante. Sus oráculos son crudos y fuertes: «Con un radicalismo sin componendas se opone a la religiosidad, satisfecha de sí misma y comodona, de sus contemporáneos y compatriotas; fustiga implacablemente su locura en creer que Yahvéh está ligado a su pueblo como por ley natural o física, y que, si puede ciertamente castigarlo, nunca lo puede abandonar del todo; anuncia con solemne monotonía que Yahvéh no mide a los pueblos — ni siquiera al suyo propio — más que por su justicia y moralidad; sostiene, en polémica casi blasfema en apariencia, que las más ricas ofrendas y servicios litúrgicos no causan en Dios la menor impresión, ni valen para obtener que retire su puño ya cerrado, pronto a dar el golpe aniquilador; amenaza con la inevitable destrucción del pueblo, y, aunque con el corazón sangrante, sabe cantar la próxima victoria de Dios, manifestada en la ruina de su pueblo. Dios lo es todo para él, Israel no es nada» (O. EISSFELDT, *Einleitung in d. A.T.*, Tubinga 1934, 445s).
(2) A., en la genealogía de Cristo (Lc 3,25), no mencionado en el AT.

Bibl.: H.H. ROWLEY, *Was Amos a Nabi?* (Festschrift O. Eissfeldt, Halle 1947, 191-198). A. HALDAR, *Association of Cult Prophets among the ancient Semites* (Upsala 1945) 112 (sobre Am 1, 1-7, 14).

Amós (libro de). (A) *Contenido.* Después del título y de un epígrafe tomado de Joel 4,16 y de Jer 25,30s, se leen:

(1) Oráculos contra Damasco, Gaza, Tiro, Edom, Ammón, Moab, Judá e Israel (1,3-2,16).
(2) Cuatro oráculos, contra Israel, que comienzan con «oíd la palabra» (3,1-5,6 8,4-14; este último debe colocarse después de 5,6).
(3) Tres amenazas dirigidas a Israel, que comienzan por «¡Ay!» (5,7-6,14).
(4) Cinco visiones (las langostas, el fuego, el plomo arrojadizo, el cuervo con los higos, Yahvéh en el altar: 7,1-9,4). Su conexión literaria se interrumpe por: *a)* un relato en tercera persona (encuentro del profeta con Amasyá en el santuario de Bet-El: 7,1-17), probablemente añadido a la tercera visión, puesto que las amenazas de la visión y las del relato son las mismas; y *b)* las ya mencionadas amenazas a Israel (8,4-14), puestas, sin saberse por qué, después de la cuarta visión.
(5) Un himno (9,5s), del cual forman también parte, probablemente, 4,13 y 5,8s.
(6) Un oráculo contra Israel (9,7-10).
(7) Una promesa (9,11-15).

(B) *Época de composición.* La autenticidad de las visiones y de la mayoría de los oráculos es indiscutible. Un redactor las enlazó con el relato en tercera persona, que no es de Amós, con lo que la colección primitiva ha quedado en cierto modo desordenada. Sólo hay dudas sobre la autenticidad del oráculo contra Tiro (pues supone la destrucción de Jerusalén en el 586) y contra Judá (por razones estilísticas), del himno con los versículos que le acompañan y de la promesa final. De modo que la redacción definitiva sería posterior al destierro.

Comentarios: VAN HOONACKER (París 1908), TOUZARD (París 1909), HARPER (Edimburgo 1910), SELLIN ([2-3]Leipzig 1929), THEIS (Bonn 1937), ROBINSON (Tubinga 1938), NÖTSCHER (Wurzburgo 1948), WEISER (Gotinga 1949). P.G. RINALDI (Turín 1953).

Bibl.: DB I, 512-518. L. KOEHLER, *Amos* (Zurich 1917). A. WEISER, *Die Prophetie des Amos* (Giessen 1929). K. CRAMER, *Amos: Versuch einer theologischen Interpretation* (Leipzig 1930). L. KOEHLER, *Amos: Forschungen von 1917-1932* (ThR, NF 4, 1932, 195-213). J. MORGENSTERN, *Amos Studies* I (Cincinnati 1941). V. HERNTRICH, *Amos der Prophet Gottes* (Tubinga 1941). E. WÜRTHWEIN, *Amos-Studien* (ZAW 62, 1949/50, 10-50). V. MAAG, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos* (Leiden 1951). A. NEHER *Amos* (París 1950). A.S. KAPELRUD, *Central Ideas in Amos* (Oslo 1956). J.D.W. WATTS, *Vision and Propnecy in Amos* (Leiden 1958). [J. PRADO, *Amós, el profeta pastor* (trad. y coment. teológico popular) (Madrid 1950).]

Ampliato (lat. *Ampliatus:* agrandado), cristiano romano a quien Pablo saluda con las palabras «mi amado en el Señor» (Rom 16,8). En el *Coemeterium Domitillae* se hallaron, en una cámara sepulcral, dos inscripciones con el nombre de A.; la más antigua puede ser del siglo I.

Amrafel (hebr. *'amrāfēl,* para el sentido v. infr.), rey de Sinear, combatió y venció con sus aliados Aryok, Kedor-Laómer y Tindal a los refaítas, zuzitas, emitas, joritas, amalequitas y a los reyes de la Pentápolis. Abraham (porque habían apresado a su pariente Lot) derrotó a A. y a sus aliados y los persiguió hasta el norte de Damasco (Gén 14,1-6). Según R. DE VAUX (bibl.), los aliados pretendían dominar las grandes vías comerciales entre Siria y Arabia. La identificación segura de A. y sus aliados sería de valor inapreciable para la cronología de la época patriarcal. Una opinión tradicional y por muchos sustentada ve en A. al rey babilónico → Hammurabi *('mrpl-ḥmmrb+l;* la *l* final recibe distintas explicaciones). Filológicamente, esta identificación es poco verosímil. A. procede, según DE VAUX (bibl.), del akkadio *Amur-pi-el* (la boca de Dios ha hablado), mientras que F. M. TH. BÖHL lo considera como forma corrupta de *Amût-pi-ìl,* rey de *Qaṭna.* Históricamente, la expedición de A. debería situarse alrededor del 1850 (fecha que tampoco es conciliable con la identificación de A. con Hammurabi). BÖHL *(Das Zeitalter Abrahams,* AO 29,1, Leipzig 1930; *Genesis* I, Groninga 1930) sitúa la expedición en la primera mitad del s. XVI. [Hoy ya es cierto que la campaña no fue hacia el año 1850, sino unos 180 años más tarde; A. Pohl, Or 31, 1962, 146].

Bibl.: R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes* V (RB 55, 1948, 326-337). F.M.TH. BÖHL, *King Hammurabi of Babylon* (Amsterdam 1946).

Amram (hebr. *'amrām:* el compañero de estirpe [Dios] es excelso; NOTH 77.145), uno de los hijos de → Quehat (Éx 6,18 Núm 3,19, etc. 1Par 5,28, etc.), padre de Moisés y de Aarón (Éx 6,20); cf. el nombre sacerdotal A. (Esd 10,34).

Amrí → Omrí.

Amuleto. Aunque en la Biblia no aparece un nombre común para designar los a. (gr. ἱερώματα en 2Mac 12,40), los israelitas los usaban para protegerse de los → demonios o del → aojo, y para ello llevaban adornos (Is 3,18-23) o anillos (Gén 35,4) como a. al cuello, en las ropas o debajo del vestido. Los ponían también en las tumbas de los muertos, todavía en la época de los Macabeos (2Mac 12,40) y en la romana (fig. 7,

núm 2: cadena a. de una tumba de Jerusalén). Incluso a los animales ponían a., por lo menos los madianitas (Jue 8,21.26). Es posible que las prescripciones de Núm 15,38-41 y Dt 22,12 no sean más que un intento de rectificar el sentido de una costumbre firmemente arraigada. Las excavaciones en Palestina han sacado a la luz un sinnúmero de a., entre los que se distinguen tres tipos principales:
(1) Imágenes de cerámica, desde el s. XVI, importadas de Egipto o de fabricación local según modelos extranjeros. Estas imágenes (aunque en su mayoría no están descifradas) son egipcias: ojos de Horus, flechas-*ded*, animales sagrados, el dios enano Bês (núm. 4:

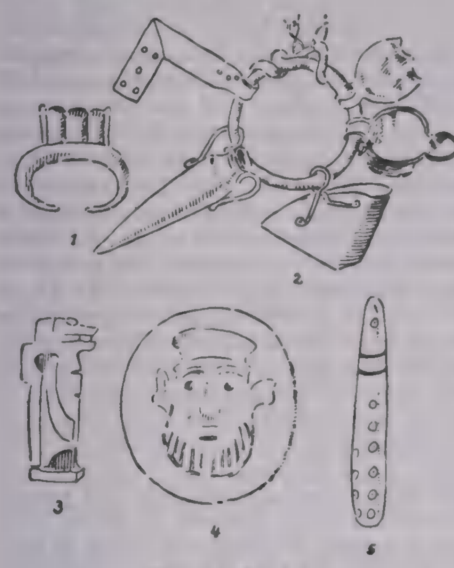


Fig. 7. Amuletos

hierro fundido hallado en Guézer), el hipopótamo hembra (núm. 3). El a. en forma de media luna (núm. 1: principalmente de la época del bronce último) es de origen oriental.
(2) Escarabajos tallados en piedras semipreciosas o de cerámica (edad del bronce), → escarabeo.
(3) A. de hueso en forma de bastoncitos, horadados, de fabricación israelítica, desde el s. X, sin adornos o con líneas anulares (núm. 5). «Es posible que figuraran ser clavas, como armas contra los malos espíritus» (BRL 29).

Bibl.: DB I, 527-531. BRL 22-30.

Ana (hebr. *ḥannā:* compasión, por *ḥănanyā:* Yahvéh se ha compadecido; NOTH 1874).
(1) Una de las esposas de Elqaná, madre de Samuel (1Sam 1) y de otros hijos (2,19-21). Conocido es su cántico («oración»: 2,1-10), un salmo construido a la manera de los himnos, que sirvió de ejemplo al → Magnificat.
(2) La esposa de Tobías, de la tribu de Neftalí, madre del joven Tobías (Tob 1,9).
(3) Esposa de Ragüel (Tob 7,2 8,11-19), llamada Edna en el texto griego.
(4) Profetisa, hija de Fanuel, de la tribu de Aser. Después de su matrimonio, pronto enviudó y permaneció como viuda en el templo. A sus 84 años fue testigo de la presentación de Jesús en el templo (Lc 2,36-38).

Anamelec → Anammélek.

Anamitas (hebr. *'ănāmīm)*, un pueblo de Egipto o cercano a este país (Gén 10,13 1Par 1,11); tal vez se trate de los habitantes del oasis *knmt* (hoy Jargeh o Gran oasis), en el alto Egipto.

Anammélek (hebr. *'ănammelek;* Vg Anamelech), junto con → Adrammélek, deidad de los habitantes de Sefarvayim (2Re 17,31), no citada en las fuentes babilónicas hasta ahora conocidas.

Ananías (hebr. *ḥănanyā:* Yahvéh se ha compadecido; NOTH 187), nombre personal muy frecuente (19 veces).
(1) En Tob 5,18 el arcángel → Rafael se presenta como «Azaryá, hijo del gran A.». Aunque, aparentemente, está engañando a Tobías, Rafael dice la pura verdad si interpretamos simbólicamente sus palabras. Él es Azarías (auxilio de Yahvéh), hijo de A., de Yahvéh misericordioso (hijo de Dios, cf. Job 1,6 2,1 Sal 89,7).
(2) Cristiano de Jerusalén, que con su mujer Safira delinquió contra la primitiva comunidad cristiana y por ende contra el Espíritu Santo. Ambos esposos expiaron su pecado con la muerte.

Bibl.: PH.-H. MENOUD, *La mort d'Ananias et Saphira* (Mélanges Goguel, Neuchâtel 1950, 146-154).

(3) Discípulo de la comunidad cristiana de Damasco, que impuso las manos a Saulo y le comunicó de parte del Señor su elección (Act 9,10-19). En el discurso que en defensa propia pronunció desde las gradas de la fortaleza Antonia, Pablo llama a A. fiel seguidor de la ley y recuerda su mensaje (22,12-16).

Bibl.: Sobre su visión, cf. A. WIKENHAUSER, *Doppelträume* (Bb 29, 1948, 100-111).

(4) Sumo sacerdote, hacia 47-59 d.C. Desempeñó un papel odioso en el proceso de Pablo ante el consejo supremo (Act 23,2-5), y le acusó ante Félix (24,1-9). Pablo le mal-

dijo como a «pared blanqueada» (23,3). Por su codicia y crueldad fue asesinado por unos zelotas como amigo de los romanos, al principio de la guerra judía (septiembre del 66). En la Vg A. es transcripción del hebr. → Jananyá.

Anaquitas (hebr. *bnē* o *yelīdē* [*hā*]*'ănāq*, *'ănāqīm*), habitantes del Hebrón y sus alrededores al tiempo de la → conquista de Canaán por los israelitas, descritos como gigantes (Dt 2,11 Núm 13,22 Jue 1,10). El nombre (NOTH, *Josua* 63) es probablemente en su origen un apelativo (gente de los collares). Más tarde se les atribuyó un → epónimo, Arbá (derivado de Qiryat-Arbá, Ciudad Cuádruple, erróneamente entendido como Ciudad de Arbá = Hebrón). Los nombres de personajes a. mencionados en el AT, Sesay, Ajimán y Talmay, son arameos. Kaleb expulsó a los a. del Hebrón (Jos 14,6-15 15,13-19 21,11s). Debieron quedar algunos en las ciudades filisteas de Gat, Gaza y Asdod (Jos 11,21s).

Anás (forma abreviada de *ḥănnanyā:* → Ananías), sumo sacerdote judío (6-15 d. C.), nombrado por → Quirinio; tuvo tanta influencia, que tras él obtuvieron el sumo sacerdocio sus cinco hijos y su yerno Caifás (*Ant.* 20,9,1). Tres veces se le nombra en el NT (Lc 3,2: aparición del Bautista; Jn 18, 13.19-24: interrogatorio previo de Jesús; Act 4,6: interrogatorio de Pedro y Juan).

Anatema. (I) El *ḥērem* del AT (de *ḥrm:* excluir, arab. «harem») pertenece a la esfera de lo → santo y de lo → impuro y designa lo que quedaba absolutamente sustraído a todo empleo profano de los hombres, sea como objeto de uso, trato o veneración. Pero, a diferencia de lo santo, que se refiere al culto, y de lo impuro, que se refiere a la vida social, lo propio del *ḥērem* es lo relativo a la guerra. El botín de guerra es propiedad de Yahvéh y está, por tanto, sustraído al uso profano humano; por eso ha de ser destruido. Por consiguiente, la palabra *ḥērem* significa también, en algunos casos, la cosa o bienes anatematizados. El concepto de a. halla frecuente aplicación en las guerras de Israel (Núm 21,2s Jos 6,8-19 7,10-26 10,28-40 Jue 21,11s 1Sam 15,3), de acuerdo con la legislación deuteronómica (Dt 7,2 13,13-19 20,15-20), pero no siempre aparece claro a qué personas u objetos se extiende la orden de a. La legislación sacerdotal parece haber entendido el mandato de a. de forma que los bienes anatematizados pudieran ser también adjudicados al santuario (Núm 18,14 Ez 44,29, cf. Jos 6, 19-24) y que es posible una consagración voluntaria por a. (Lev 27,28). La defraudación de algo consagrado con a. es castigada con la muerte (Dt 7,26 Jos 7,16-26).

(II) El judaísmo posterior conoció el a. sinagogal, una especie de excomunión por la que el pecador era excluido transitoriamente o para siempre de la comunidad cultual de la sinagoga (Esd 10,8 Lc 6,22 Jn 9, 22 12,42 16,2).

(III) Los LXX traducen el hebr. *ḥērem* por ἀνάθεμα y por otras palabras, como «destrucción», etc. Ἀνάθεμα tiene doble significación en el griego helenístico:
1. La ofrenda hecha a la divinidad (así también en el NT, Lc 21,5, del templo que está adornado con hermosas piedras y ofrendas). 2. Lo entregado a la ira de la divinidad, lo que cae bajo maldición. En este segundo sentido se halla también la palabra en el NT (en Pablo). Ἀνάθεμα es el que ha de ser entregado a la ira del juicio de Dios, el que (así fuera un ángel del cielo) anunciare otro evangelio distinto del que Pablo predicó a los gálatas (Gál 1,8), el que no ame al Señor (Jesucristo: 1Cor 16,22), el mismo Pablo, «por la salvación de sus hermanos» (los judíos: Rom 9,3, cf. Moisés: Éx 32,32). En 1Cor 12,3 Pablo niega la posibilidad de que quien habla bajo el influjo del Espíritu de Dios pueda decir: «Maldito sea Jesús». En la Jerusalén celeste no habrá ya más a. de maldición (Zac 14,11 Ap 22,3). → Maldición.

Bibl.: RGG I, 754s. L. BRUN, *Segen und Fluch im Urchristentum* (1931). SCHÜRER II, 507-509. F.-M. ABEL, *L'anathème de Jéricho et la maison de Rahab* (RB 57, 1950, 321-330). StB IV, 293-333. ThW I, 356s. [A. FERNÁNDEZ, *El «herem» bíblico* (Bb 5, 1924, 3-25).]

Anatot (hebr. *'ănātōt:* lugar de [la diosa] Anat; NOTH, *Josua* 120), localidad entre Mikmás y Jerusalén (Is 10,28-32), residencia de la familia sacerdotal de → Ebyatar (que al ser depuesto por Salomón fue desterrado a A.: 1Re 2,26, cf. Jos 21,8 y 1Par 6,45) y del profeta Jeremías (Jer 1,1 11,21-23 32,7-9). Después del destierro la habitaron los benjaminitas (Esd 2,32 Neh 7,27 11,32). De A. procedían también Abiézer, uno de los → treinta (2Sam 23,27), y Yehú, uno de los primeros seguidores de David (1Par 12,3). El nombre perdura en el actual *'anāta*, a una hora de camino al nordeste de Jerusalén; antiguos restos en *rās el-ḥarrūbe*, 800 m al sursuroeste de *'anāta*.

Bibl.: ABEL II 243s. A. BERGMANN, *The Identification of Anatoth* (BJPES 4, 1936/37, 11-19). BASOR 62, 22-25; 63, 22ss.

Ancianidad. El AT afirma con frecuencia que una larga vida es el premio a la observancia de los mandamientos divinos (p.ej., Éx 20,12 Dt 4,40 5,16 6,2.24 17,20 22,7 1Re 3,14). En la literatura sapiencial, una larga vida es premio a la virtud (p.ej., Job 5,26 42,17 Prov 3,2.16.22 4,10 9,10s 10,27 16,31 Sal 91,16), e inversamente una vida corta y una muerte temprana son castigo de los pecados (p.ej., Job 15,32 22,16 15,20 Prov 10,27 22,23 Sal 9,18 31,18 55,24 90,5-12 102,25). En la literatura sapiencial tardía (Sab 4,7-12), el concepto es otro: «La ancianidad venerable no es la longeva», sino la que da «la prudencia» y «una vida intachable». En otros pasajes se presenta a la prudencia y al temor de Dios como «la corona del anciano» (Eclo 25,5s). Un muchacho sabio es, por consiguiente, mejor que un viejo sin sabiduría, aunque el muchacho sea pobre y el viejo sea rey (Ecl 4,13). Por otra parte, la experiencia de la vida es naturalmente patrimonio de los ancianos (Dt 32,7 Sal 78,3s Joel 1,2 Job 8,8-10 12,32 32,6). Por ello la juventud debe buscar la compañía de los ancianos y escuchar sus palabras (Eclo 8,8s). Lev 19,32 impone a los jóvenes que veneren a los ancianos. También conoce el AT los achaques de la vejez, p.ej., en la descripción poética de Ecl 12,1-17, que presenta la inevitable decadencia corporal en la imagen de la ruina de una casa. Se considera que el plazo de vida normal es de 70 a 80 años (Sal 90,10, cf. 2Sam 19,36). Por todo ello Ecl 8,6 advierte a los jóvenes que no deben tratar mal a los viejos, «pues también nosotros llegaremos a serlo».

Bibl.: D. BUZY, *Le portrait de la vieillesse* (RB 41, 1932, 329-340).

Anciano. (I) En el JUDAÍSMO. Mientras los israelitas vivieron agrupados en tribus, se hallaron sometidos a la → autoridad de los jefes de tribu y de clan, principalmente a los más a. *(zᵉqēnīm)*. Aunque en principio todos los jefes de familia poseían igual rango, de hecho la autoridad era ejercida por los jefes de las familias más poderosas. De ahí que a. designó pronto más bien una dignidad que una edad de la vida. Los a. de Israel (Éx 3,16 Núm 11,16 1Sam 4,3) o de una tribu (Jue 11,5 Núm 22,4.7 1Sam 30,26) constituían la nobleza del pueblo o de la tribu. Guiaban en la guerra a sus compañeros de tribu o de clan y administraban la justicia en tiempos de paz (Éx 18,13-26). Como no poseían ninguna fuerza ejecutiva, su autoridad, más que efectiva, era moral. Después de la → conquista de Canaán perduró sin duda la organización tribal fundada sobre el parentesco de sangre (cf. 1Sam 20,6), e incluso después del destierro (Neh 4,7 7,64 Zac 12,12s Rom 11,1). Sin embargo, en la vida ordinaria cada día contaba más el hecho de la convivencia en determinada localidad. Por eso fueron adquiriendo predominio los a., o sea los notables, de la ciudad (Jos 9,11 Jue 8,14 1Sam 11,3 16,4 1Re 21,8 Dt 19,12 21,3.18). La aristocracia, pues, de la ciudad ocupó el puesto de la aristocracia de la tribu, gobernando la población como un distrito local (1Sam 11,3 16,4 2Re 10,6 Dt 19,12) y administrando justicia (Dt 16,18 21,19-21 22,15-21 25,7-10 1Re 21,8-14 Rut 4,2). La institución del reino y los esfuerzos centralizadores del poder real disminuyeron la autoridad de los a. Sin embargo, los reyes tuvieron que contar siempre con ellos (p.ej., 1Sam 30,26 2Sam 3,17 5,3 1Re 12,6 20,7-9 2Re 10,6 23,1), los cuales eran con frecuencia sus consejeros (1Re 12,6 20,7-9). A pesar de que, a partir de Salomón, las ciudades y distritos fueron sometidos a un gobernador o jefe de la ciudad, que recaudaba los impuestos (1Re 4,7-19) y dirigía las fuerzas de policía (1Re 22,26 2Re 10,1.6 2Par 34,8), los a. de la ciudad conservaron sus anteriores privilegios (1Sam 11,3 16,4 1Re 8,1 21,8-14; cf. pasajes citados de Dt). En la comunidad posterior al destierro los jefes y los a. formaban el consejo local (Esd 7,25 10,8.14), responsable sobre todo de la buena administración (Esd 5,9s 6,7s, cf. Jdt 6,16 8,10 10,6 1Mac 12,6.35). Posteriormente, en el consejo supremo fueron admitidos los a. junto a los príncipes de los sacerdotes y los escribas (Mt 27,41 Mc 11,27 14,43.53 Lc 22,66); por eso al consejo se le llama a menudo πρεσβυτέριον (Lc 22,26 Act 22,5 1Tim 4,14) o γερουσία (Act 5,21: consejo de los a.). Incluso en las colonias judías de la → diáspora, el gobierno de las comunidades judías (en la medida en que gozaban de derechos civiles) o por lo menos de la sinagoga (según atestiguan inscripciones) se hallaba en poder de los a., cuyo principal derecho debe de haber sido el de admitir o excluir a los miembros de la comunidad en orden al culto (Lc 6,22 Jn 9,22 12,42 16,2).

Bibl.: O. SEESEMANN, *Die Ältesten im AT* (Leipzig 1895). DB I, 254-256. SCHÜRER II, 224s. 501-507; III, 83-93. NÖTSCHER 105-125. J. VAN DER PLOEG, *Les chefs du peuple d'Israël et leurs titres* (RB 57, 1950, 40-61). J.L. MCKENZIE, *The Elders in the OT* (Bb 40, 1959, 522-240).

(II) En el CRISTIANISMO. (1) Los a. (πρεσβύτεροι) son los que están al frente de las comunidades locales; se habla siempre de ellos en plural (salvo en las epístolas pastorales) y forman, por consiguiente, un colegio; así en Act 11,30 (Antioquía), 14 23 (Listra,

Derbe y Antioquía; establecido por Pablo), 15,2.4.6.22s y 16,4 (apóstoles y a. de Jerusalén), 20,17 (Éfeso), 21,18 (Jerusalén), 1Tim 5,17 Tit 1,5 Sant 5,14 1Pe 5,1 (para 5,5 véanse los comentarios). El título de a. no tiene todavía nuestro sentido técnico de sacerdote (en contraposición con obispo); → jerarquía.

(2) En 2Jn y 3Jn «el a.» es una designación del propio autor; → Juan (epístolas de).

(3) Los 24 a. en Ap 4,4.10 5,5-14 7,11-13 11,16 14,3 19,4 están en torno a Dios como un senado celeste (Dan 7,10 Is 24,23). Participan de su poder real (coronas de oro), ejercen funciones sacerdotales en la liturgia celeste y manifiestan vivo interés por la suerte de los hombres (7,13ss 11,16ss, etc.). Es difícil explicar la naturaleza y el número de esos a., y por lo tanto su significación. Algunos exegetas opinan que el número 24 está tomado de las 24 → clases sacerdotales del judaísmo (1Par 24,7-18; FL. JOS. *Ant.* 7, 14,7), y que los a. son los representantes de la humanidad glorificados. Según otros (BOUSSET, ALLO), el número 24 se remonta en último análisis a los 24 dioses de la mitología babilónica (dos veces doce estrellas alrededor del zodíaco), y los a. serían, según la concepción del autor, ángeles. Otros piensan en las 24 horas del día, etc.; cf. J. MICHL, *Die 24 Ältesten in der Apokalypse des hl. Johannes* (Munich 1938).

Bibl.: DB 1, 256s. W. MICHAELIS, *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift* (Berna 1954).

Áncora. Tres veces se nombra el á. en el relato del viaje marítimo de san Pablo (Act 27), que es uno de los relatos más instructivos de la antigüedad grecorromana sobre la navegación. Cuatro á. fueron echadas a popa (v. 29). Los marineros simulan que quieren echar también las á. de proa (v. 30); esta maniobra consiste en alargar lo más posible los cables, valiéndose de un bote, para luego echar las á. delanteras. Más tarde, sueltan las á. de popa y las abandonan al mar (v. 40).

En sentido metafórico, Heb 6,19 califica la esperanza de la salud como «á. segura y firme para el alma, á. que penetra hasta más allá del velo (del santuario), adonde Jesús entró como precursor nuestro». La imagen expresa lo que es propio de la esperanza cristiana, a saber, la certeza absoluta fundada en las promesas divinas y en el sacrificio de Jesús. Por razón de este texto, el á. ha llegado a ser, desde los primeros siglos, uno de los símbolos de la esperanza cristiana.

Bibl.: DB 1, 558-561. A. EICHTER, *Der Hoffnungsanker* (ZDPV 59, 1936, 208-214).

Andrés (gr.: el varonil), de Betsaida (Jn 1,44), hermano de Simón, residente en Cafarnaúm, pescador, formó parte con su hermano de los primeros discípulos de Jesús (Mc 1,16-18 par., cf. 3,18 par. Act 1,13), y según Jn 1,35-42 habría sido discípulo de Juan Bautista. En los evangelios se le destaca especialmente por tres veces (Mc 13,3, con Pedro, Santiago y Juan: cuestión sobre las señales escatológicas; Jn 6,8: primera multiplicación de los panes; 12,22: intermediario entre unos griegos y Jesús). En el NT no se le nombra más. Según los antiguos escritores eclesiásticos predicó en el sur de Rusia y en los Balcanes y fue crucificado en Patrás (Grecia).

Bibl.: HAASE, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen* (NtA 9/1-3, Munster 1922). LThK 1, 410s.

Andrónico (gr.: vencedor de los hombres), nombre de varios personajes. Los principales son:

(1 Representante de Antíoco IV Epífanes durante la expedición de éste contra Tarso y Malo; para favorecer a Menelao, asesinó traicioneramente al sumo sacerdote Onías, que había buscado asilo en la ciudad libre de → Dafne, por lo cual, al regresar Antíoco, A. fue condenado a muerte (2Mac 4,30-38).

(2) Cristiano de Roma, «pariente y compañero de cautiverio» de Pablo, como Junias, y «muy estimado entre los apóstoles»; cristiano antes que el propio Pablo; éste le manda saludos (Rom 16,7).

Anfípolis, ciudad de Macedonia, situada en una península rodeada por el Estrimón (hoy Struma), fundada en 436 a. C. por los atenienses, importante centro comercial bajo el dominio macedonio y romano; bajo los romanos, capital de la Macedonia Prima. San Pablo la visitó en su segundo viaje misional (Act 17,1). Hoy Neokhori.

Ángel. (I) NOMBRE. Deriva del latino *angelus*, que a su vez es una transcripción del griego ἄγγελος. Con dicho término, que significa «mensajero», y en tal sentido se usa en toda la literatura griega profana, traducen los LXX el hebreo *mal'āk*, emisario, principalmente en la expresión «emisario de Dios» *(mal'āk yahweh)*, ángel. El término hebreo, por tanto, connota sólo el oficio, no la naturaleza del á. Dios manda como emisarios a profetas (Is 14,32) y sacerdotes (Mal 2,7), pero sobre todo a los á.; éstos son propiamente los emisarios de Dios.

(II) LA FE EN LOS ÁNGELES EN EL AT. (A) *Nombres*. El AT designa a los á. como á. de Dios (p.ej., Gén 28,12 en la visión de la → escala de Jacob), como → hijos de

Dios (Job 1,6 2,1 38,7; en forma ligeramente distinta Sal 29,1 y 89,7), como los ejércitos de Yahvéh (Jos 5,14) o los ejércitos celestiales (cf. el nombre de → Dios de los ejércitos), los santos (Zac 14,5 Dan 8,13). El AT menciona como clases de á. a los → querubines y → serafines, y como nombres individuales → Miguel, → Gabriel y → Rafael.

(B) *Formas de aparición*. Los á. aparecen en forma humana (el AT ignora toda distinción de sexos en el mundo sobrenatural), sin alas (cf. la escala de Jacob). Los querubines y serafines aparecen alados.

(C) *Oficio y naturaleza*. Se describe a los á. como seres celestiales que rodean a Yahvéh formando su corte y su ejército, le alaban, le ayudan en su acción sobre la tierra y son enviados por Él como emisarios suyos cerca de los hombres. Sobre todo, están al servicio de la teocracia divina en el AT y de la piedad israelita, → ángel de Yahvéh, → ángel de la guarda. Sus fuerzas son sobrehumanas (Dan 10,5ss Est 15,16ss); en distintos pasajes se insinúa su naturaleza espiritual (1Re 22,21 Dan 3,86 Sab 7,23 LXX).

(D) *Evolución de la fe en los á. en el AT*. Es innegable que los libros más antiguos del AT contienen sólo rudimentos de la doctrina de los á. Prescindiendo del á. de Yahvéh, que probablemente debe identificarse con Yahvéh y, por consiguiente, no indica un á. en nuestro sentido, no hallamos personajes de un mundo superior netamente individualizados, sino sólo grupos de á. o potencias indeterminadas que están al servicio de Yahvéh. Mientras el politeísmo constituyó una amenaza para la fe israelita, la multiplicidad y diferenciación de seres celestiales, una jerarquía de á., sólo podían contribuir a confundir a los israelitas. No hay, pues, derecho a considerar los relatos sobre á. en el AT como restos de un primitivo politeísmo; los á. en el AT están completamente subordinados a Yahvéh; su actividad no es autónoma, y no se les da culto. Pero en los libros más tardíos (Job, Zac) el mundo de los á. se va destacando más y más. Y es sobre todo en el libro de Dan donde los á. desempeñan un importante papel; por primera vez se los designa con nombres propios (Miguel, Gabriel), aparecen como protectores de los pueblos, decenas de millares de á. rodean el trono de Dios. Véase también la participación de Rafael en la historia del joven Tobías. Entonces, el monoteísmo y el concepto de la trascendencia de Dios habían ya arraigado tan profundamente en la mente judía, que ya no cabía pensar en el peligro de adorar los espíritus. No pocas veces se ha pretendido explicar de otro modo este hecho. Durante el destierro babilónico y en la época subsiguiente, los judíos tuvieron estrecho contacto con las religiones de pueblos extraños, y sobre todo con el parsismo, que incluía una doctrina de los espíritus muy desarrollada; el influjo de estas ideas parsistas en el libro de Dan y en el judaísmo posterior sería innegable, y así se cree que los siete espíritus que están ante el Señor (Tob 12,15) pueden relacionarse con los seis *amesha spentas* («santos inmortales») del parsismo, a los que a veces se añade un séptimo, Ahura-Mazda; → Asmodeo, el espíritu maligno de Tob 3,8, podría ser el *Ešma Deva*, uno de los siete espíritus malignos del Avesta, etc. Pero hay que observar que el sistema religioso del parsismo apenas se conoce más que por fuentes posteriores al cristianismo. Es, por tanto, muy difícil, por no decir imposible, determinar con precisión las concepciones religiosas de los persas en la época de los Aqueménidas. No pocos investigadores (Cumont, Scheftelowitz) creen más bien en un influjo del judaísmo sobre el parsismo, que no viceversa. Sea de ello lo que fuere, debe admitirse la posibilidad de que en el desarrollo de la revelación hayan influido causas naturales, y de que, en nuestro caso, la doctrina parsista de los espíritus, altamente desarrollada, haya podido influir en la ulterior evolución de la doctrina judía de los á., cuyos elementos esenciales se hallan ya presentes en la más antigua revelación del AT. Sólo futuras investigaciones podrán determinar el proceso que efectivamente haya tenido lugar.

(III) La fe en los ángeles en el NT.

(A) *Evangelios* y *Act*. Son frecuentes en los evangelios las apariciones de á., sobre todo en las narraciones de la → infancia de Jesús. Gabriel anuncia el nacimiento del Bautista (Lc 1,11ss) y del Señor (1,26ss); un á. del Señor aparece a José antes del nacimiento de Jesús, antes y después de la huida a Egipto (Mt 1s); unos á. anuncian a los pastores de Belén el nacimiento de Jesús (Lc 2,8ss) y su resurrección a las mujeres de Jerusalén (Mt 28,2ss Lc 24,23 Jn 20,12 Mc 16,5). Durante la vida pública de Jesús, aparecen con escasa frecuencia (después del ayuno en el desierto: Mt 4,11 Mc 1,13; un á. conforta a Jesús en su agonía: Lc 22,43). Pero invisiblemente los á. están siempre prontos a cumplir los mandatos de Jesús (Mt 26,53, cf. Jn 1,51). Este pasaje de Jn nos enseña cuál es la misión de los á. en la vida de Jesús; esta misión está enteramente subordinada a la misión de Jesús y manifiesta la íntima unión de Jesús con Dios y su constante comunicación con el cielo. De la misma manera los á. acompañarán la se-

gunda venida de Cristo (Mt 16,27 par. 25,31) y serán testigos de su juicio (Lc 12,8s; en 1Tes 3,13 y Jud 13 a los á. se les llama «los santos»). En otros pasajes aparecen como preparadores y ejecutores de la justicia al servicio de Cristo (Mt 13,39.49). Además está su invisible pero permanente asistencia en favor de «esos pequeños», es decir, de los humildes en el reino de Dios (Mt 18,10). Sólo dos veces aparecen independientemente de la misión de Cristo: en Lc 16,22 llevan a Lázaro muerto al → seno de Abraham (expresión que se acomoda a las ideas de los judíos de entonces), y en Jn 5,4 un á. agita las aguas de la piscina junto a la puerta probática (es muy dudosa, sin embargo, la autenticidad de este pasaje, → Betzatá). Comparando los evangelios con los apócrifos, salta a la vista que la doctrina evangélica sobre los á. es muy discreta. Los á. desempeñan un papel enteramente subordinado, y su individualidad apenas pasa al primer plano. El nombre de Gabriel, y la aparición de los á. en forma humana y con blancas vestiduras, son tradicionales: cf. Dan y 2Mac 3,26. Si se considera su actuación bastante frecuente y maravillosa, como realizadores de las grandes intervenciones sobrenaturales de Dios en la historia, no nos sorprenderá hallarlos también en los evangelios. En Act, los á. prosiguen su labor, ahora en favor de la incipiente comunidad cristiana y de la predicación apostólica (5,19 8,26 12,7ss 27,23, etc.).

(B) *Las epístolas apostólicas.* Pablo sigue en parte la doctrina judía de su tiempo sobre los á., sin caer en las concepciones exageradas de muchos contemporáneos suyos; y, por otra parte, expresa con toda claridad lo que ya estaba contenido en los relatos evangélicos: la absoluta trascendencia de Cristo sobre todos los seres espirituales. Al parecer, Pablo ha tomado los nombres de varias clases de á. de la tradición judía. Una sola vez menciona a un → arcángel (1Tes 4,16). Ef 1,21 y Col 1,16 contienen en total cinco nombres de jerarquías angélicas: → potestades, → virtudes, → dominaciones, → tronos y → principados. Es curioso el carácter abstracto de dichos nombres, que nada indican acerca de las propiedades morales de los á. En Ef 6,12, principados y potestades son espíritus malignos. Es probable que Pablo, con aquellos nombres (en cuyo uso no es del todo consecuente: cf. Ef 1,21 Col 1,16 y 2,10), quiso simplemente apuntar a cierta distinción en la categoría y la función de los á. Si a las seis clases mencionadas añadimos los querubines y serafines, conocidos ya por el AT, y los á. «ordinarios», obtenemos las nueve clases tradicionales. Éstas, al parecer, fueron primeramente enumeradas por AMBROSIO (*Apol. proph. David* 6 = MPL 14, 859 ó CSEL 32, 2,311) y el Pseudo-Dionisio Areopagita. De lo dicho se infiere claramente que esta doctrina, en el sentido estricto de una jerarquía angélica ordenada en nueve clases, no tiene ningún fundamento bíblico. También los padres de la Iglesia están muy lejos de coincidir en este punto; cf. Prat (bibl.) II, 500-502. Los á. residen en el cielo (Col 1,16.20 Ef 1,21 3,10), mientras que los espíritus malignos ejercen su funesta actividad en el reino supraterreno de los aires (Ef 2,2 6,12). Más importante es lo que enseña Pablo acerca de la relación de los á. respecto a Cristo y de su cometido en el nuevo orden de salvación. La clave para comprender estos conceptos paulinos está en la antítesis ley-evangelio y en el papel que Pablo, de acuerdo con la tradición judía, atribuye a los á. en la promulgación de la ley mosaica. Que los á. desempeñaron un papel importante, aunque interpretado de maneras distintas, al ser otorgada la ley en el Sinaí, ya los LXX lo insinúan en Dt 33,2; según los rabinos, es una antigua tradición traída del destierro de Babilonia y fue aceptada por Flavio Josefo y Filón, así como por numerosos pasajes de la literatura rabínica (cf. StB III, 554-556 y Act 7,53). También Pablo comparte esta opinión; la ley fue «promulgada por á., por mano de un mediador» (Gál 3,19, cf. Heb 2,2: «la palabra proferida por los á.»). De modo que, en cierto sentido, todo el AT es el reino de los á. Mas, porque Pablo, precisamente en su lucha contra los judaizantes, se hallaba fuertemente convencido de que la antigua ley había perdido su validez, acentuaba también que la misión de los á., a este respecto, estaba superada: Cristo y sólo Cristo es el mediador de la nueva alianza, la cual, por haber traído la salvación mediante el evangelio y la gracia, ha venido a reemplazar la justificación por las obras de la ley. De ahí que Pablo vea incluso cierta oposición entre los á. y Cristo. Éste ha despojado a la ley de su vigor (Ef 2,15); mediante su muerte triunfó, pues, absolutamente sobre los á. en cuanto ministros de la ley. «Él canceló el acta del decreto que nos era contrario con sus duros preceptos, quitándola de en medio y clavándola en la cruz, y, despojando a los principados y a las potestades, los sacó valientemente a la vergüenza, triunfando de ellos en la cruz» (Col 2,14s). Con igual energía destaca el Apóstol la absoluta superioridad del Cristo glorificado sobre todas las potencias espirituales; cf. Ef 1,19-22 y Flp 2,9ss. La humillación humana de Cristo al colocarse incluso por debajo de los á. sólo fue

provisional; su muerte fue la fuente de todos los bienes de la salvación y el punto de partida de su propia glorificación (cf. también Heb 2,9ss). A este respecto, los miembros del cuerpo de Cristo (→ Iglesia) participan de los privilegios de su cabeza: juzgarán a los á. (1Cor 6,3). Esta subordinación de los á., tan evidente en la economía cristiana de la salvación, se expresa todavía más enérgicamente en las últimas epístolas de Pablo, puesto que en ellas tiene el Apóstol que combatir ciertas tendencias surgidas en las comunidades cristianas, las cuales pretendían atribuir a los á., juntamente con Cristo, cierto influjo en la redención. Col 2,18 parece dirigirse contra tal exagerado culto angélico: «Que nadie con afectada humildad o con el culto de los á. se prive del premio». No es, por tanto, de maravillar que, en la misma epístola, el Apóstol insista con términos enérgicos en la trascendencia de Cristo: «En Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades» (1,15s 2,15). En Él «reside la entera plenitud»; ninguna mediación independiente de Él se necesita o falta para la salvación. Probablemente apunta aquí Pablo a una corriente sincretista del judaísmo, que tiende a unificar los á. judíos con los dioses astrales y los «elementos cósmicos» del paganismo (Col 2,8.20, cf. Gál 4,3.9). En cuanto a 1Cor 11,10, cf. los comentarios. – Pedro sigue en sus dos epístolas la doctrina paulina; cf. 1Pe 1,12 3,22.

(C) En el *Apocalipsis* intervienen numerosos á. con distintas misiones. Aparecen primero como participantes en la liturgia y en las ceremonias de la corte celeste: los 24 ancianos (4,4, etc.), los cuatro seres vivientes (4,6, etc.; cf. los querubines de Ez), los siete á. que están ante Dios (8,2; → arcángel), los millares de millares (5,11). En segundo lugar, aparecen como ministros de Dios en la comunicación de las revelaciones proféticas (1,1 10,1s 17,1ss). En tercer lugar, como ejecutores de las órdenes de Dios y sus colaboradores en el gobierno del mundo (7,1ss: los á. de los cuatro vientos; 8,2ss: los siete á. de las trompetas; 14,14ss: el á. del juicio; 15,1ss: los á. con las vestiduras doradas, etc.). En cuarto lugar, los á. de las siete iglesias (1,20 2,1, etc., 3,1, etc.), que son los á. protectores o tal vez los obispos de las comunidades de Asia menor. Este incesante aparecer de nuevos á. puede sorprender al lector no familiarizado con la literatura apocalíptica, pero la comparación con los apocalipsis judíos demuestra la moderación de nuestro Ap; por ejemplo, faltan los nombres propios de los á. (salvo para Miguel, ya conocido por Dan) y de las distintas esferas celestiales. Incluso por dos veces se pronuncia contra la exagerada sobrevaloración de los á. (19,10 22,8s). Que los á. hayan de desempeñar un importante oficio en la realización de las postrimerías, lo enseñan también Jesús y el Apóstol (1Tes 4,16 2Tes 1,7). De modo que, a pesar de la gran diversidad de los textos, el NT concuerda con la doctrina del Ap acerca de los seres sobrenaturales que hay entre Dios y los hombres: son espíritus enteramente subordinados a la divinidad, que sirven a la persona de Cristo, Señor de todo el universo, y a su misión redentora (cf. Heb 1,14). Aquí está la diferencia radical respecto a los espíritus y los → demonios del paganismo. Los á., incluso en su esfera de actividad, no son autónomos; son lo que su nombre indica: enviados de Dios. En cuanto a los á. «caídos», → demonio II, → diablo II. Exterminador (ángel).

Bibl.: DBS I, 255-262. ThW I, 72-87. K. PRÜMM, *Der christliche Glauben und die altheidnische Welt* I (Leipzig 1935) 37-59. F. PRAT, *La théologie de St-Paul* II (París 1925) 493-502. M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* (Gotinga 1909). G. KURZE, *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus* (Friburgo de Brisgovia 1915). J. MICHL, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes* I (Munich 1937). E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln: Stellung und Bedeutung der heiligen Engel* (Leipzig 1935). F. KÖNIG, *Die Amesha Spentas des Avesta und die Erzengel im AT* (Roma 1936). E. LANGTON, *The Ministries of the Angelic Powers according to the OT and later Jewish Literature* (Londres 1937). BONSIRVEN I, 222-239. W.G. HEIDT, *Angelology of the OT: A Study in biblical Theology* (Washington 1949). H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tubinga 1951). B. CAPELLE, *Fondements scripturaires de l'Angélologie liturgique* («Sacra Pagina» II, París/Gembloux 1959) 456-463. H. GROSS, *Der Engel im AT* («Archiv für Liturgiewissenschaft» VI/1, 1959, 28-42). H. SCHLIER, *Die Engel nach dem NT* (ibidem 43-56).

Ángel de la guarda. Ya en el AT los justos recibían con frecuencia auxilio de los → ángeles; así, el siervo de Abraham (Gén 24,7), Daniel en la cueva de los leones (Dan 6,23), el joven Tobías es acompañado en su viaje por el arcángel Rafael. Dan habla de ángeles como protectores de los pueblos: Miguel es el ángel de los judíos, otros príncipes angélicos lo son del reino de los persas (10,13), de Grecia (10,20s). El Sal 91,11 habla en un sentido más general de la protección de los justos por los ángeles de Dios. También en la literatura apócrifa se encuentran a veces los ángeles al lado de los hombres (Hen 67,2; Jub 35,17, etc.), así como en el judaísmo rabínico. No obstante, la idea de un ángel que protege constantemente a los hombres aparece allí bastante tarde. Mucho

más clara es la doctrina en el NT. Jesús mismo habla de los ángeles de «estos pequeños», es decir, de los pequeños y débiles en su reino (Mt 18,10). Heb 1,14 enseña que todos los ángeles buenos son «espíritus que sirven», «ocupados en el servicio de aquellos que han de heredar la salvación». Característico de la fe de los primeros cristianos en el ángel protector de cada uno de los hombres es lo que se dice en Act 12,15.

Bibl.: StB I, 781-783. III, 437-439. BONSIRVEN I, 233.

Ángel de Yahvéh. (I) Un ser especial, distinto de los restantes → ángeles, es el á. de Y. (hebr. *mal'āk yahweh*) o ángel de Dios (hebr. *mal'āk 'ĕlōhīm*). Su función se puede describir de un modo general como la manifestación personal de Yahvéh, una intervención de Dios para provecho del pueblo escogido y de sus miembros. Sólo una vez aparece el á. de Y. contra Israel (2Sam 24,16 1Par 21,16), pero como vengador del pecado (cf. Éx 32,34). Es ejemplo de fortaleza (Zac 12,8), de bondad (1Sam 29,9) y de sabiduría (2Sam 14,20). El á. de Y. aparece sobre todo en los libros protocanónicos del AT; como es natural, se cita raras veces en los hagiógrafos (p.ej., Sal 34,8ss 35,4-6) y sorprende no verlo nombrado apenas en los profetas, a excepción de Zac (Os 12,4s Mal 3,1; en Ag 1,13, á. de Y. es título del mismo profeta; en Mal 2,7, á. de Y. indica al sacerdote). También en los libros deuterocanónicos se cita al á. de Y. (Tob 5,21 Est 15,16 Eclo 48,24 Bar 6,6, etc.). Gén 16,10 es característico para entender su naturaleza: el á. de Y. habla con Agar como si fuera Yahvéh mismo: «Yo multiplicaré tu descendencia de manera que por su muchedumbre no podrá contarse». Tampoco Agar hace distinción alguna: «Entonces llamó así a Yahvéh que había hablado con ella: Tú eres el Dios de la visión» (v. 13). El mismo fenómeno puede observarse en otros muchos lugares (Gén 22,10-18 21,14-21 31,11-13 48,15s Éx 3,1ss, etc.). Tampoco estas ideas son totalmente desconocidas para los profetas. Cuando Oseas dice del patriarca Jacob: «En su edad madura luchó con Dios, luchó con el ángel y lo venció» (12,4*b*.5*a*, cf. Is 63,9), supone evidentemente que el á. de Y. es el mismo Yahvéh. El lugar mucho más reciente de Mal 3,1, según la interpretación más probable, supone también la identidad del «ángel de la alianza» con el «Señor» (Dios). En otros pasajes, el á. de Y. se distingue aparentemente de Yahvéh. En Gén 24,7, Abraham dice a su criado: «Yahvéh, el Dios del cielo, enviará delante de ti a su ángel». Más clara aparece todavía la distinción entre Yahvéh y su ángel en Éx 33,1ss, donde Yahvéh dice: «Yo mandaré delante de ti un ángel ... Él te llevará a una tierra ..., pero yo no subiré en medio de ti, porque eres un pueblo de dura cerviz». En 2Sam 24,16, una identificación absoluta es igualmente imposible.

(II) De ahí el problema: ¿Quién es el á. de Yahvéh? ¿Cuál es su relación con Dios?

Es cierto ante todo que no se halla en el mismo plano que los restantes ángeles del AT, los cuales de ordinario aparecen en grupos y cuya distinción de Yahvéh es en absoluto evidente; el á. de Y. está siempre en relación muy extrecha con Yahvéh mismo. Para explicar los pasajes citados, que aparentemente se contradicen, se han propuesto las siguientes hipótesis exegéticas: (1) Teoría de la representación: el á. de Y. es un ser creado que interviene en nombre de Dios con autoridad divina y, por ello, puede también hablar como Dios (JERÓNIMO, AGUSTÍN). (2) Teoría de la identidad: el á. de Y. es Yahvéh mismo, el Invisible y Omnipresente, que en determinados momentos aparece visible y en acción. A esta teoría puede en cierto modo reducirse también la opinión de la mayoría de los padres griegos y de los latinos más antiguos, que entienden el á. de Y. como una manifestación del → Logos. (3) La teoría de la interpolación considera el á. de Y. como producto de la especulación teológica posterior; ésta introdujo la denominación de á. de Y. en los lugares donde originariamente sólo se leía «Yahvéh» o «Dios». Las ingenuas narraciones sobre las antiguas teofanías, en que Dios mismo entraba en contacto inmediato con los hombres, chocaban evidentemente con la absoluta trascendencia que posteriormente fue dominando más y más el concepto judío de Dios. No pudo, consiguientemente, haber sido Yahvéh mismo quien se apareció, sino un enviado. Por eso los antiguos textos fueron modificados en este sentido; pero estos piadosos retoques dieron pie a ciertas contradicciones: se aparece el á. de Y. y, en cambio, es Yahvéh mismo quien habla.

En torno a estas hipótesis debe observarse primeramente que, en efecto, la expresión á. de Y. no indica necesariamente en todos estos pasajes bíblicos el mismo personaje, puesto que ese nombre expresa una función, pero no es nombre propio. Sin embargo, es verdad que en la inmensa mayoría de tales pasajes los escritores sagrados están pensando en el mismo personaje. Contra la teoría de la representación debe decirse que, por un lado, muchos lugares suponen la identificación de Yahvéh con su ángel y, por otro, la distinción real de ambos conceptos difícilmente puede demostrarse con certeza

en un solo lugar. Éx 33,1ss ha de entenderse en sentido hipotético (pues Yahvéh se deja persuadir por Moisés) y, además, este texto habla de «un» ángel y no, necesariamente, «del» á. de Y. Tampoco el ángel de 2Sam 24,16, que en 1Par 21,15 se designa como «ángel destructor», puede identificarse sin más con el á. de Y. Es verdad que, en el relato de Balaam, el ángel parece ser distinto de Yahvéh (Núm 22,28.31); pero en el v. 35 se atribuye al ángel lo que exclusivamente pertenece a Yahvéh: el conceder la inspiración profética. La teoría de la interpolación es indiscutiblemente exagerada por generalizar demasiado; y tampoco está suficientemente apoyada en la crítica textual. Aunque da una explicación luminosa de las contradicciones existentes entre lugares aislados, no es aceptable, porque la inmensa mayoría de tales lugares pueden explicarse suficientemente por la teoría de la identidad. Decir que, filológicamente, la expresión «á. de Y.» establece diferencia entre Yahvéh y su ángel, pierde todo su valor cuando se piensa que el hebr. *mal'āk* significa originariamente «misión», «mensaje». De todas formas, en los textos más antiguos el á. de Y. es la forma sensible en que aparece Yahvéh, o sea, Dios manifestándose a sí mismo. A veces, la identidad con Yahvéh pasa a primer plano; otras, el á. de Y. parece desligarse del ser divino; pero «mi nombre [es Yahvéh quien habla] está en él» (en el á. de Y.) siempre (Éx 23,21). Este uso antiquísimo de la expresión «á. de Y.» puede considerarse como una especie de teología primitiva, como un distinguir entre la naturaleza divina y sus propias acciones, como una preocupación, no siempre consecuente, de evitar antropomorfismos. Cuando, posteriormente, la idea de la trascendencia de Dios se impuso con más fuerza y se desarrolló más la doctrina sobre los ángeles, el á. de Y., incluso como persona, comenzó a distinguirse con más claridad del mismo Dios (compárese el á. de Y. con el *angelus interpres* de Zac 1,7-6,15). Sin embargo, aun después del destierro, seguimos hallando la expresión á. de Y. para designar a Yahvéh mismo.

Bibl.: DBS 1, 242-255. M.-J. LAGRANGE, *L'Ange de Jahvé* (RB 12, 1903, 121-225). J. RYBINSKI, *Der Mal'ak Jahwe* (Paderborn 1930). F. STIER, *Gott und sein Engel im AT* (Munster de Westfalia 1934). B. STEIN, *Der Engel des Auszugs* (Bb 19, 1938, 286-307). ThW 1, 75-79.

Anillo → aros.

Animal. Designaciones generales son *ḥayyā* (gr. ζῷον: ser viviente) o *b^ehēmā* (de ordinario, colectivo, por ganado).

(I) En el relato de la creación se separan primero los a. del agua y los del aire. Todos ellos son creados el día quinto. Los demás a. se dividen en cuadrúpedos y a. menores (hebr. *reṃeś*, *remeś hā'ădāmā*, *šereṣ*: reptiles, lo que se mueve o arrastra); todos éstos son creados el mismo día que el hombre. Los cuadrúpedos se dividen en a. salvajes (*ḥayyat hā'āreṣ* o *ḥayyat haśśādeh;* también fieras del bosque: Sal 80,14 104,20) y a. domésticos (ganado: *bᵉhēmā)*. La misma división se observa aún en Act 10,12 11,6. En Lev 11,46 tanto a. salvajes como domésticos se enumeran como cuadrúpedos.

(II) Animales puros e impuros (Gén 7,8 8,20; definición y enumeración de cada clase en Lev 11,1-31; más brevemente, Dt 14,3-20). Esta distinción se fundaba probablemente en que algunos a. estaban de algún modo relacionados con los dioses subterráneos y demonios cananeos y producían horror. También pudieron influir consideraciones higiénicas. Todos estos motivos se revisten en Lev 11 de carácter religioso, para que los israelitas se distingan, aun en su vida diaria, de los no israelitas. En particular se enumeran:

(A) Cuadrúpedos. Es puro todo a. que tiene partida la pezuña y además es rumiante. Son impuros: el camello, el conejo, la liebre y el cerdo.

(B) Animales acuáticos. Son puros los que tienen aletas y escamas. Los impuros no se especifican.

(C) Aves. Son impuras las siguientes (damos los nombres hebr. y gr. con la identificación correspondiente, algunas veces con reserva):

Lev 11,13-19	*Dt 14,11-20*	
nešer	*nešer*	águila
peres	*peres*	águila/buitre
'ŏzniyyā	*'ŏzniyyā*	quebranta-huesos
dā'ā	*rā'ā*	milano
'ayyā	*'ayyā*	halcón
	dayyā	
'ōrēb	*'ōrēb*	cuervo
bat-hayya'ănā	*bat-hayya'ănā*	avestruz
taḥmās	*taḥmās*	golondrina
šaḥaf	*šaḥaf*	gaviota
nēṣ	*nēṣ*	azor / gavilán
kōs	*kōs*	lechuza
šālāq	—	pelícano
yanšūf	*yanšōf*	buho
tinšemet	*tinšemet*	mochuelo, lechuza
qā'āt	*qā'āt*	pelícano
rāḥām	*rāḥāmā*	buitre
	šālāq	pelícano

ḥăsīdā	*ḥăsīdā*	cigüeña
'ănāfā	*'ănāfā*	garza
dūkīfat	*dūkīfat*	abubilla
'ăṭallēf	*'ăṭallēf*	murciélago

Bibl.: G.R. DRIVER, *Birds in the OT* (PEQ 87, 1955, 5-20. 129-140).

(D) Animales menores que vuelan. Son impuros los que andan a cuatro patas. Son puros los que andan a cuatro patas, pero «tienen más largas las de atrás para saltar sobre la tierra». Éstos son:

'arbeh	langosta/ saltamontes
sol'ām	langosta/ saltamontes
ḥargōl	langosta/ saltamontes
ḥāgāb	langosta/ saltamontes

(E) Reptiles. Son impuros:

ḥōled	topo
'akbār	ratón
ṣab	lagarto
'ănāqā	musaraña/ lagartija
kōaḥ	camaleón (→ lagartija)
leṭā'ā	salamanquesa (→ lagartija)
ḥōmeṭ	salamanquesa (→ lagartija)
tinšemet	salamandra

(III) Índice alfabético de los animales citados en la Biblia:

(A) Mamíferos:

'ī		chacal
'abbīr	ταῦρος	toro (→ apis)
'ayyāl/'ayyălā o *'ayyelet*		ciervo
'ayil	τραγός	carnero
'elef o *'allūf*	ταῦρος	→ res vacuna
'immar (aram.)		cordero
'aqqō	τραγέλαφος	cabra montés (?)
'ărī o *'aryēh*	λέων	león
'arneret		liebre
'ātōn		asna (→ asno)
behēmōt		hipopótamo
bēker/bikrā		camello *(m. y f.)*
bāqār	βοῦς	→ res vacuna
gedī/gediyyā	ἀρὴν αἰγίδιον	cabrito (→ macho cabrío)
gedī'izzīm		chivato
gāmāl	κάμηλος	camello
gōr o *gūr*		cachorro de león
dōb	ἄρκτος	oso
dīšōn		gamo
ze'ēb	λύκος	lobo
zemer		cabra
ḥăzīr	χοῖρος	jabalí
ḥămōr		asno
ḥăfarpārā		rata, topo (?)
ṭāleh	ἀρνίον	corderito
yaḥmūr		gamo
yā'ēl/ya'ălā		cabra montés/gamuza
**ya'ărā*	.	gamuza/chivo (LVTL, s.v.)
kebeś/kibśā / *keśeb/kiśbā*	ἀμνός	cordero
keleb	κύων / κυνάριον	perro
kefīr		cachorro de león
kar		cordero (→ ganado menor)
kirkārōt		camellos
lebī		león *(m. y f.)*
lābī'		leona
nāmēr	πάρδαλις	leopardo
sūs	πῶλος / ἵππος	→ caballo
'egel/'eglā	μόσχος / βοῦς / δάμαλις	novillo
'ēz		cabra
'ayir		pollino
'ōfer		cervato
'ārōd		onagro
'attūd		macho cabrío
par/pārā	μόσχος	novillo/ becerra
pere' o *pereh*		onagro, cebra (?)
pered/pirdā		mulo, mula
pārāš		→ caballo
ṣō'n	πρόβατον	ganado menor
ṣebī	δορκάς	gacela
ṣābū'ā		hiena (?)
ṣāfīr	ἔριφος	macho cabrío
qōf		mono
qippōd		erizo (?)
re'ēm o *rēm*		toro salvaje
rāḥēl	πρόβατον	oveja
śeh	πρόβατον	cabeza de ganado menor
šaḥal		león
šū'āl		zorro
śā'īr		macho cabrío
šāfān		damán
šōr		→ res vacuna
te'ō		toro salvaje
tayiš		macho cabrío
tan		chacal

(B) Pájaros y aves de corral:

'ayyā		halcón
'ănāfā		(?)
barburīm		gansos (?)
gōzāl		paloma
dūkīfat		abubilla (?)
dā'ā o *rā'ā*		milano
d^e*rōr*	τρυγών	golondrina, gorrión
ḥăsīdā		cigüeña
ṭuḥōt		ibis (?)
yōnā	περιστερά	paloma
yanšōf o *yanšūf*		mochuelo (?)
ya'ănā (bat-)		avestruz
kōs		mochuelo (?)
nēṣ		azor, halcón (?)
nešer	ἀετός	águila, buitre
sīs o *sūs*		golondrina
'ŏzniyyā		quebranta-huesos
'ōrēb	κόραξ	cuervo
peres		águila, buitre
qōrē'		perdiz
rāḥām o *rāḥāmā*		buitre
śekwī	ἀλέκτωρ	gallo (?)
ś^e*lāw*		codorniz
šahaf		gaviota
šālāk		pelícano
taḥmās		(?)
tukkiyyīm		pavos, pollos (?)
tōr		tórtola
	στρουθίον	gorrión

(C) Insectos:

d^e*bōrā*		abeja
z^e*būb*	κώνωψ	mosca
kinnām		mosquito
n^e*mālā*		hormiga
'akkābīš		araña
'ălūqā		sanguijuela
'aqrāb	σκορπιός	escorpión
'ārōb		mosca
'āš	σής	polilla
par'ōš		pulga
ṣir'ā		tábano, avispa
ś^e*māmīt*		lagarto, araña (?)
tinšemet		(?)

(D) Otros:

'ănāqā		musaraña/lagartija (?)
'ef'eh		víbora
'arbeh		langosta, saltamontes
gēb		langosta, saltamontes
gōbay		langosta, saltamontes
gāzām		langosta, saltamontes
dāg	ἰχθύς	pez
ḥāgāb		langosta, saltamontes
ḥōlēd		topo
ḥōmeṭ		salamanquesa (→ lagartija)
ḥāsīl		langosta, saltamontes
ḥārgōl		langosta, saltamontes
yeleq		langosta, saltamontes
yēmīm		víboras?
kōaḥ		camaleón (→ lagartija)
liwyātān		serpiente, cocodrilo
l^e*ṭā'ā*		salamanquesa (→ lagartija)
nāḥāš	ἔχιδνα	serpiente
sal'ām		langosta, saltamontes
'ăṭallēf		murciélago
'akbār		ratón
'akšūb		culebra, araña (?)
peten		víbora
ṣāb		lagartija
ṣ^e*lāṣal*		langosta, saltamontes
ṣefa'		serpiente
ṣ^e*fardē'a*	βάτραχος	ranas
remeś	ἑρπετά	reptil
śārāf		serpiente
šablūl		caracol (?)
š^e*fīfōn*		serpiente
tōlē'a	σκώληξ	gusano
tannīn	δράκων, κῆτος	serpiente, monstruo marino
tinšemet		salamandra

(E) Animales fabulosos: → dragón.

(IV) Estimación. Según el relato de la creación, los cuadrúpedos y a. menores fueron creados el mismo día que el hombre y todos se nutrían originariamente de plantas (Gén 1,30); este estado ha de volver en la era mesiánica (Is 11,6s). La Biblia es zoófila: con frecuencia se dice que Dios cuida también de los a. (Mt 6,26 par.). Se protege a los a., sobre todo en Dt (14,21 22,6s); cf. Mt 18,12s, etc. A veces Yahvéh envía a. salvajes para castigar a los israelitas por sus pecados (Lev 26,22 2Re 17,25). La idea de que la vida reside en la sangre introdujo la forma de sacrificar los a. (Dt 15,23), que, en lo posible, es aún observada por los actuales judíos.

Bibl.: S. BOCHART, *Hierozoicon* (Londres 1663; ed. Rosenmüller, Leipzig 1793). H.B. TRISTAM, *The natural history of the Bible* (Londres [8]1889). K. WIEGAND, *Die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren* (ARW 17, 1914, 413-436). J. DÖLLER, *Die Reinheits- und Speisegesetze des AT* (Munster de Westfalia 1917) 168-259. ABEL I, 219-334. ThW II, 875; III, 133-136. S. BODENHEIMER, *Animal and Man in Bible Lands* (Leiden 1960).

Animales mitológicos → seres fabulosos.

Anticristo. (I) El concepto de A. aparece sólo en las epístolas de san Juan, donde se aplica a los que entonces negaban a Cristo (1Jn 2,18*b*.22 2Jn 7) o al enemigo de Cristo que vendrá al fin de los tiempos (1Jn 2,18*a* 4,3). Para la exégesis católica, este último es idéntico con «el hombre del pecado, el hijo de perdición, que se contrapone y levanta contra todo lo que es Dios y es digno de veneración». «Se establece incluso en el templo de Dios y se da por Dios». Es el «sin ley, a quien el Señor [en su reaparición] arrojará con el aliento de su boca y aniquilará con el resplandor de su venida». «Su venida irá acompañada del poder de Satán, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos, y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición...» (2Tes 2,3-10).

(II) La opinión constante de los padres de la Iglesia, de casi todos los exegetas católicos y de muchos acatólicos, ve en el A. a un individuo que descollará por su odio inmenso contra Cristo. Otros interpretan al A. como una tendencia anticristiana, como un símbolo de la maldad o de la impiedad (ORÍGENES, aunque también sigue la primera opinión), o una colectividad anticristiana, acaso dirigida por un caudillo. Basándose en las palabras de Juan, que ya en sus días veía varios anticristos, y de Pablo, que también veía ya en su tiempo al A. en acción, Allo y Buzy piensan en una serie de anticristos que se levantan contra Cristo en el transcurso de los siglos, y cuya culminación será el A. de los últimos tiempos.

(III) La exégesis católica ve generalmente en el A. a un personaje de los últimos tiempos, que, por tanto, ha de aparecer entonces. Pero esto no excluye que la tendencia anticristiana se manifieste en el transcurso de los siglos a través de varias personas y sistemas. Pablo dice muy claramente que Cristo, en su reaparición, aniquilará al A. Por el contrario, muchos exegetas no católicos consideran al A. como personaje histórico del pasado, y es que esta idea va unida, sobre todo, a su tesis de que Pablo esperaba como inminente la segunda venida de Cristo. Lo que sí puede admitirse es que Pablo revistiera la figura del A. final con ropajes históricos tomados, p.ej., del césar Nerón (así Döllinger y Holzner) o de Calígula (así Güntermann). En distintas épocas se ha identificado muchas veces al A. con sendas personalidades históricas (p.ej., con Mahoma) o con grupos de personas (herejes o perseguidores de la Iglesia), ora considerándolas como precursoras del A. final, ora pensando que el fin del mundo ya estaba llegando. Igualmente muchos reformadores (Wicleff, Lutero desde 1521, Melanchthon, los artículos de la Liga de Esmalcalda, el catecismo de Heidelberg) vieron al A. en la jerarquía eclesiástica, especialmente en la persona del papa.

(IV) Bousset, Gunkel, Reitzenstein y otros buscan el origen del A. paulino en figuras de la historia de las religiones, en los mitos persas o babilónicos relativos a una primitiva lucha titánica de la divinidad contra monstruos mitológicos, que simbolizan las fuerzas de la naturaleza (Ahura Mazda contra Angra Mainyu o Marduk contra Tiamat). La escatología judía esperaba para el fin de los tiempos una repetición de esta lucha. Pero la concepción paulina se explica muy cumplidamente por las ideas del AT relativas a la lucha final de las fuerzas enemigas de Dios, descrita especialmente en los profetas y sobre todo en Ezequiel (la victoria final de Yahvéh sobre Gog y sus aliados: Ez 38s). El A. paulino tiene también no pocos rasgos de la figura de Antíoco Epífanes tal como se describe en Dan 7s. Pero el ámbito nacional de las ideas judías queda roto. Los falsos mesías de Mc 13,22 Mt 24,24 son caudillos judíos con pretensiones de mesías, como aparecieron con frecuencia, sobre todo en la época del NT.

Bibl.: B. RIGAUX, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'A et le NT* (Gembloux-París 1932). F. GÜNTERMANN, *Die Eschatologie des hl. Paulus* (NtA 13/4-5, Munster de Westfalia 1932). W. BOUSSET, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des NT und der alten Kirche* (Gotinga 1895). DBS I, 297-305. [J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *La incredulidad de Israel y los impedimentos del Anticristo, según 2 Tes 2, 6-7* (EstB 10, 1951, 189-203).]

Antíoco (gr.: el firme), nombre de diez reyes de la dinastía de los Seléucidas. En el AT menciónanse los siguientes:

(1) ANTÍOCO IV EPÍFANES (175-164 a.C.), hijo de Antíoco III el Grande, hermano de su predecesor Seleuco IV Filópator. Luego que Seleuco fue asesinado por Heliodoro, A. se apoderó del trono, que había recaído en su sobrino Demetrio I (Dan 11,21). En torno a su carácter suele darse una imagen bastante sombría. P.ej., dice SCHÜRER (I, 190s): «Era por naturaleza el típico déspota, excéntrico y atrabiliario, tan pronto generoso hasta la prodigalidad y afectado

en el fraternizar con el bajo pueblo, como brutal y tiránico». Otros juicios más recientes son algo más benévolos. F. M. Abel (bibl.) procura interpretar su carácter considerándolo desde tres puntos de vista: en primer lugar, destaca la influencia romana que A. experimentó residiendo en Roma como rehén; en segundo lugar, su veneración apasionada por la cultura y la religión griegas; y, en tercer lugar, su mentalidad oriental respecto de la divinización del rey y su tendencia a la helenización, que atraía también a los propios judíos. El juicio de los judíos de su tiempo depende totalmente de su política religiosa; una vez señalado como «raíz de la injusticia», nadie quiso ver ya nada bueno en sus actos. La política de A. respecto a los judíos se fundó, al principio, en las tendencias hacia la helenización que encontró ya establecidas y representadas en Jerusalén por un fuerte partido favorable a los griegos. Por eso, cuando en el año 175 visitó por primera vez Jerusalén, A. fue recibido solemnemente por el sumo sacerdote

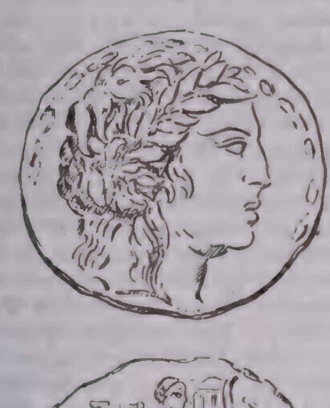




Fig. 8. Monedas de Antioco IV Epifanes con la inscripción: βασιλέως Ἀντιόχου θεοῦ ἐπιφάνους νικηφόρου («del rey Antioco, manifestación de un dios, portador de la victoria»)

y por los judíos. Pero, tras su forzada retirada en Egipto ante los romanos, los efectos de su despecho comenzaron a dejarse sentir sobre los judíos. Saqueó el tesoro del templo, persiguió a la oposición y encargó a sus gobernadores de Celesiria que aceleraran la helenización de los judíos. El templo quedó profanado, la fiesta del sábado violada, los libros santos destruidos, la circuncisión prohibida, etc. Y aunque el partido helenizante procuró aplaudir su conducta, provocó la oposición general, sobre todo al pretender introducir en Jerusalén (1Mac 1,57.62) el culto a Júpiter Olímpico *(ba'al šāmēm = = šiqqūs šōmēm:* → abominación de la desolación). Este atentado contra la religión tradicional fracasó ante el movimiento popular de los Macabeos. A. murió en Tabes, en campaña contra los partos; le sucedió su hijo menor de edad, llamado también Antíoco. 1Mac 1,11-6,16 2Mac 1,13-16 4,7-9,29. Cf. también las visiones de Dan 7,8-11.24-26 (undécimo cuerno de la cuarta bestia), 8,9-14.23-25 (cuerno pequeño del carnero), 9,26s (profecía de las setenta semanas) y 11,21-25.

Bibl.: U. Mago, *Antioco IV Epifane re di Siria* (Sassari 1907). F. Reuter, *Beiträge zur Beurteilung des Königs Antiochus Epiphanes* (tesis, Munster de Westfalia 1948). F.-M. Abel, *Antiochus Epiphane* (VP 1, 1941, 231-254). H.L. Jansen, *Die Politik Antiochus' IV* (Oslo 1943).

(2) Antíoco v Éupator (164-162 a.C.), hijo, menor de edad, del precedente. Vivió completamente dominado por su tutor Lisias, y fue asesinado junto con éste por orden de su sobrino Demetrio (1 Soter; 162-150). Después de la batalla de Betzacaria, Lisias había concluido la paz con Judas Macabeo, por lo cual los judíos gozaron de libertad para el ejercicio de su religión. 1Mac 6,17-7,4 2Mac 9,9-14,2.

(3) Antíoco vi Dionisos, hijo, menor de edad, de Alejandro Balas (145-?), reinó bajo la tutoría de su general Diodoto Trifón, que le asesinó y se apoderó del trono (¿-138). 1Mac 11,39-13,32. Trifón fue destronado por

(4) Antíoco vii Sidetes (138-129), hijo de Demetrio i Soter, sucesor y hermano de Demetrio ii Nicátor (145-138 + 129-125), esposo de Cleopatra. Como estas disensiones internas debilitaban el poderío sirio, en tanto que los judíos representaban un papel cada día más preponderante, A. intentó, mediante muestras de favor (ratificación de antiguos privilegios, derecho de acuñar moneda, etc.), ganar para sí, en su lucha con Trifón, el apoyo de Simón Macabeo. Pero, cuando hubo vencido a Trifón, adoptó una actitud hostil a los judíos. Hasta aquí los relatos del AT (1Mac 15-16 alcanza hasta el año 135). La paz fue concluida bajo Hircano. A. halló la muerte en su campaña contra los partos (129).

Antioquía. (1) A. de Siria, hoy *anṭāqya*, ciudad emplazada a ambas riberas del Orontes *(nahr el-'āṣi)*, en una fértil llanura entre los montes Amanos y Kasios. Fundada en el año

300 a.C. por Seleuco I Nicátor, rica plaza comercial, foco de la cultura helenística, residencia de los Seléucidas, desde el 64 a.C. capital de la provincia romana de Siria y residencia del gobernador romano. La población se componía de griegos y judíos inmigrados, así como de sirios indígenas. Los judíos eran ricos y propagaban con celo su religión (numerosos → prosélitos, p.ej., el posteriormente diácono Nicolás: Act 6,5). La ciudadanía antioquena era muy estimada, y fue concedida a los judíos allí residentes y a los de otros lugares (2Mac 4,9). Mediante los cristianos venidos de Palestina, Chipre y Cirene, se formó una comunidad cristiana, no sólo de judíos, sino también de gentiles, cuyos componentes recibieron por primera vez el nombre de → cristianos (Act 11,19-21. 22-26). Visitada primero por Bernabé (11, 22s), luego por Bernabé y Pablo (11,25), A. fue punto de partida y de retorno de los dos primeros viajes misionales (13,1-3 14,26-28 15,40s 18,22). A pesar de que los acomodados cristianos de A. ayudaban a sus hermanos de Palestina (11,27-30; → Ágabo), por su modo de vivir y sus tendencias dieron motivo al → concilio apostólico y a que éste aconsejara que también los gentiles convertidos se sometieran a ciertas prácticas de la ley mosaica.

Bibl.: V. Schultze, *Altchristliche Städte und Landschaften:* III, *Antiocheia* (Gütersloh 1931). K. Pieper, *Antiochien am Orontes im apostolischen Zeitalter* (ThG 22, 1930, 710-728). Abel II, 245s. C.S. Fisher y otros, *Antioch-on-the-Orontes: The Excavations of 1932* (Princeton 1934). R. Stillwell, *Antioch-on-the-Orontes:* 2, *The Excavations 1933-1936* (Princeton 1938); 3, *The Excavations 1937-1939* (Princeton 1941). B.M. Metzger, *Antioch-on-the-Orontes* (BA 11, 1948, 70-88).

(2) A. de Pisidia, ciudad fronteriza entre Frigia y Pisidia, junto al Meandro; fundada como colonia de la ciudad de Asia Menor Magnesia, desde el año 190 a.C. independiente, y desde Augusto colonia romana con fuero de ciudadanía itálica; hoy Yalowaŷ, al nordeste del lago de Egerdir. La comunidad judía fue visitada por Pablo y Bernabé en el primer viaje misional, con éxito inicial (Act 13,14-49), pero no duradero (13,50s); la comunidad cristiana (14,21) se componía sobre todo de gentiles.

Antipas (gr.: retrato del padre).
(1) Herodes A., hijo menor de → Herodes (y de Maltaké), nacido hacia el 22 a.C., educado en su juventud junto con Manahem, más tarde doctor de los cristianos (Act 13,1). En su segundo testamento, Herodes designó a A. como sucesor, pero éste tuvo que contentarse con el gobierno de Galilea y de Perea y con el título de → tetrarca (Lc 3,1; Mc le llama rey, denominación popular). En los evangelios, así como en sus propias monedas, se le da el nombre de Herodes; de ahí que se le confunda a menudo con su padre Herodes el Grande, fallecido en el año 4 a.C. A. estaba casado con una hija del rey de Arabia → Aretas IV (matrimonio motivado tal vez por razones políticas: asegurar sus territorios contra las incursiones árabes), pero, en ocasión de un viaje a Roma, trabó relaciones ilícitas (Mc 6,17 par.) con Herodías (esposa de su hermanastro Herodes Filipo), por lo cual la hija de Aretas regresó al lado de su padre y estalló una guerra entre éste y A., en la que A. ocupó pasajeramente la fortaleza de Maqueronte. Desde entonces A. convivió con Herodías.

A. era astuto (cf. Lc 13,32: zorro), codicioso (sobre todo por influjo de Herodías) y amigo del fausto; por lo demás, fue judío ortodoxo, que en la Pascua peregrinaba a Jerusalén (Lc 23,7), en ocasiones intercedía ante Pilato en favor de los judíos (de ahí la enemistad inicial; Lc 23,12), y no hacía figurar imagen alguna en sus monedas. Durante su gobierno se llevó a cabo la fortificación o reconstrucción de la ciudad de Séforis (más tarde Diocesarea; valiosa para la protección de la frontera galilea), Livia (= Bet-Haram de Jos 13,27; denominada Livia en honor de la esposa de Augusto; protección de Perea contra los árabes) y → Tiberíades. En los evangelios, A. está en relación con Juan Bautista y Jesús de Nazaret. Hizo apresar y ejecutar al Bautista (Mc 6,17-29 par.). No es seguro que quisiera apresar a Jesús de Nazaret, según decían los fariseos (Lc 13,31-33), a quien tenía por el Bautista resucitado (Mc 6,14-16 par.). Cuando al fin se enfrentó con Jesús (debido a que Pilato, siendo Jesús galileo, quiso traspasarlo a la jurisdicción de A.), mostró en un principio gran interés por su persona; pero, al no darle Jesús respuesta alguna, quiso ridiculizarlo (Lc 23,8-12; según J. Pickl, *Messiaskönig Jesu*² 105, A. habría dado una sentencia contra Jesús).

Cuando A., en el año 39, solicitó del emperador Calígula el título de rey, Agripa I acertó a despertar los recelos del emperador contra A.; el césar le desterró a Lyón, adonde le siguió Herodías. Se ignora la fecha de su muerte.

Bibl.: Schürer I, 431-449. PW VIII, Supl. 168-191. Holzmeister, n.os 69-76. J. Blinzler, *Herodes Antipas und Jesus Christus* (Stuttgart 1947).

(2) Mártir cristiano ejecutado en Pérgamo (Ap 2,13); según una antigua tradición, había sido obispo de la ciudad.

Antípater → Antípatro.

Antipátride, ciudad en la → Šefelá, entre Jerusalén y Cesarea, edificada por Herodes el Grande en el emplazamiento de la antigua → Afeq (1), y llamada así en honor de su padre Antípater. Allí se detuvo Pablo cuando le conducían a Cesarea (Act 23,31). En el s. IV ya estaba en ruinas. El nombre pervive en el actual *nahr abufūtrūs*, al nordeste de Yaffá.

Bibl.: ABEL II, 245s. DBS I, 305s.

Antípatro (gr.: retrato del padre).
(1) A., hijo de Jasón. Junto con Numenio, hijo de Antíoco, fue enviado a Roma por Yonatán Macabeo, para renovar el tratado de paz concluido por los romanos con Judas Macabeo (1Mac 12,1-4.16). Ambos intentaron también establecer relaciones amistosas con Esparta (12,5-23). Bajo Simón, fue Numenio solo quien concluyó dicha misión (14,24).
(2) A., padre de → Herodes el Grande.

Antonia, torre (ἀκρόπολις: 2Mac 4,12.27 5,5) de Jerusalén, al norte del templo, citada por vez primera en Neh (2,8 7,2: hebr. *bîrā*, y de ahí Flav. Jos.: βάρις). Más tarde fue restaurada por los Asmoneos (*Ant.* 15,11, 4 18,4,3), fortificada por Herodes el Grande, que la llamó A. en honor de Antonio, su antiguo protector (*Ant.* 15,8,15 15,11,4 18,4,3 *Bell. Iud.* 1,21,1 5,58). Bajo los procuradores romanos, había siempre en la A. una guarnición romana (Act 21,31-36 22,24 24,10.16), que tenía por misión vigilar la explanada del templo. En dos lugares había escaleras que conducían de la A. a dicha explanada. En la guerra de los judíos contra Roma, los insurrectos se hicieron fuertes en la A. (66 d.C.), pero, a pesar de su defensa heroica, la fortaleza fue tomada por los romanos bajo Tito (70 d.C.) y, en seguida, desmantelada. Desde el s. XII, una tradición sitúa allí el → pretorio de Pilato.

Bibl.: L.H. VINCENT (RB 42, 1933, 83-113; 59, 1952, 513-530). Id., *L'Antonia, palais primitif d'Hérode* (RB 61, 1954, 87-107). M.A. DE SION, *La forteresse Antonia de Jérusalem et la question du Prétoire* (Jerusalén 1956).

Antorcha, objeto para iluminar, consistente en un manojo de trozos de madera, fuertemente atados entre sí e impregnados de aceite o de pez. A veces se iluminaban con ellas las calles y plazas de una ciudad (Jdt 13,16 2Mac 4,22). También servían para incendiar las máquinas enemigas de asedio. Los soldados de Gedeón escondieron a. en cántaros vacíos, para acercarse durante la oscuridad, sin ser vistos, al campo enemigo y sembrar el pánico allí mediante las a. que flameaban al romperse los cántaros (Jue 7, 16.20). → Sansón ató a. a las colas de zorras (o chacales), las encendió, e hizo correr los animales por los campos de trigo de los filisteos, incendiando así su cosecha (Jue 15,4s, cf. Zac 12,6). Los soldados que debían capturar a Jesús llevaban a. junto con linternas (Jn 18,3). En la noche del primero al segundo día de la → fiesta de los tabernáculos celebrábase un baile de a., en el que participaban los principales de los sacerdotes y del pueblo, mientras se cantaban salmos y se tocaba música.

Bibl.: BRI, 149s.

Antropomorfismo, manera de pensar o de hablar, tomada de la figura o de los sentimientos humanos, que la Sagrada Escritura emplea a menudo para indicar la esencia y los atributos de Dios, como si éste tuviera forma humana (gr. ἄνθρωπος = hombre, μορφή = = forma) o sintiera como un hombre (antropopatismo: gr. πάθος = pasión). Los a., formas de hablar metafóricas, deben distinguirse muy bien de otras afirmaciones análogas sobre la esencia de Dios. Se encuentran en todas las religiones, ya que los hace inevitables la condición de nuestra naturaleza humana, porque nuestro conocimiento, por partir de lo sensitivo, no alcanza directamente el ser espiritual de Dios. En la Sagrada Escritura aparecen con mucha frecuencia, sobre todo en el AT, aunque en tiempos más recientes se van paulatinamente evitando. Se habla, p.ej., de la → cara (Éx 33,23), de la boca (Dt 8,3), de los labios (Job 11,5), de los ojos (1Sam 15,19), de los → oídos (Am 8,21), de la → mano derecha (Act 2,33) de Dios, etc. Igualmente se atribuyen a Dios actos que suponen miembros humanos. Incluso se le atribuyen sentimientos y pasiones humanas: Dios se alegra de algo (Dt 28,63), siente pesar (Gén 6,6), se encoleriza (Éx 15,7), se despierta como un durmiente o como vencido por el vino (Sal 78,65), etc. Aunque los a., por su naturaleza, no pueden dar más que una idea muy imperfecta de lo que quieren decir, no causan, sin embargo, desdoro alguno a la dignidad de Dios. Invocando a santo Tomás de Aquino, escribe Pío XII (encíclica *Div. affl. Spir.)*: «En la santa Escritura se nos presenta la divinidad al modo como los hombres acostumbran a hacerlo. Así como el Verbo sustancial de Dios se hizo en todo semejante a los hombres, "excepto el pecado" (Heb 4,15), así también las palabras de Dios, expresadas por labios humanos, en todo se asemejan al lenguaje humano, excepto en el error». Sólo constituiría error la interpretación de

los a. en sentido literal material (son *sensus litteralis improprius*). Un exceso de escrúpulos llevó a los traductores de los LXX y a la exégesis alejandrina a evitar los a. o a explicarlos en sentido alegórico. → Imagen, prohibición de las → imágenes.

Bibl.: M. Gelpe, *Apologie der anthropomorphischen und anthropopathischen Darstellung Gottes* (1842). P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christl. Exegese* (AtA 1/1-2, Munster de Westfalia 1908). DThC I, 1367-1370. ThW IV, 756ss. RGG I, 367s. C.T. Fritsch, *The Anti-antropomorphismus of the Greek Pentateuch* (Londres 1943). J. Hempel, *Gott und Mensch im AT* (Stuttgart ²1936). Id. (ZAW, NF 16, 1939, 75ss). H. Middendorf, *Gott sieht* (Friburgo 1935). F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme* (Neuchâtel-París 1950). H.M. Orlinsky, *The treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Isaiah* (HUCA 27, 1956, 193-200).

Año. Los israelitas contaban el tiempo con el a. lunar de doce meses (1Re 4,7 Jer 52,31 Ez 32,1 Dan 4,26 1Par 27,1-15). El comienzo y la duración de los meses se indicaba por el curso de la luna, como se ve por los nombres hebreos de la palabra mes (*yeraḥ* [derivado de *yārēaḥ* = luna] y *ḥōdeš* [luna nueva]) y por la explicación de Eclo 43,6-9, donde se explica qué es la luna y cuál es su oficio. Para el cálculo de la luna nueva, → mes. En tiempos posteriores (Mišná) se dispuso que en el a. no hubiera menos de cuatro ni más de ocho meses de 30 días (meses completos). El a. tenía así por lo menos 352 y como máximo 356 días. Con todo, el a. israelita no era simplemente a. lunar; también se regía, al mismo tiempo, por el curso del sol. Los meses se contaban también por la cosecha: en la fiesta de Pascua (en el primer mes) debían ofrecerse las primicias de la cosecha de cebada; en Pentecostés (siete semanas más tarde), las primicias de la cosecha de trigo. La compensación entre el a. lunar y el solar (365 días) se lograba intercalando cada dos o tres a. un mes suplementario (segundo adar) después del duodécimo mes normal. Faltan por completo datos bíblicos sobre esto. Pero puede asegurarse que la inclusión ocasional de un segundo adar se basaba en observaciones empíricas; según la Mišná, en los tiempos del NT el presidente del Sanedrín con algunos de sus miembros determinaba, durante el mes duodécimo, si en aquel a. había de intercalarse otro mes o no. El 16 de nisán debían ofrecerse las primicias de la cosecha de cebada; por eso se observaba en la práctica la regla de que este 16 de nisán cayese sólo después del equinoccio de primavera. Sólo en el s. IV d.C. se introdujo un ciclo fijo de 19 a., en el que los a. tercero, sexto, octavo, undécimo, decimocuarto, decimoséptimo y decimoctavo tenían un segundo adar. → Año nuevo.

Año jubilar, institución de la legislación sacerdotal, que tomó la idea de la fiesta del sábado. Según esta legislación, cada quincuagésimo año había de dejarse descansar la tierra, y todas las posesiones que desde el a. j. anterior se hubieran enajenado, así como (en los pueblos y ciudades sacerdotales) todas las propiedades urbanas, debían volver a sus antiguos propietarios o a sus herederos (Lev 25,8-16.29-31 Núm 36,4 Ez 46,17).

El nombre del a. j. viene del hebr. *yōbēl* = trompeta, porque con ellas debía anunciarse cada a. j. el día 10 del mes 7, del año 49. En la Biblia no se descubre si esta grave disposición se observaba realmente. Algunos pasajes, como Is 5,8, aún no conocen, evidentemente, el a. jubilar.

Bibl.: P. Schmalzl, *Das Jubeljahr bei den alten Hebräern* (1889). E. Power, *Annus jubilaeus* (VD 4, 1924, 353-358). Nötscher 134s.

Año nuevo. En todos los escritos del AT los meses se cuentan a partir del mes de la Pascua (mitad de marzo hasta la mitad de abril), el cual después de la → cautividad se llamó nisán, al introducirse la nomenclatura babilónica de los meses. Éx 12 atribuye esta introducción expresamente a Moisés; no es imposible que los antepasados de los israelitas hayan llevado consigo de su patria el cómputo babilónico, según el cual comenzaba el a. n. en la primavera. No obstante, muchos opinan que los israelitas habrían aceptado el comienzo del a. n. en la primavera sólo en el período postexílico o, al menos (porque Jer 36,9.22 ya supone este comienzo), después del año 722 a.C., juntamente con la nomenclatura babilónica de los meses; antes habría comenzado el año israelita con el séptimo mes (tišri). Este comienzo del a. n. en la Pascua se habría consolidado después de la cautividad en la vida religiosa; Éx 12,12 habría intentado legitimar la nueva institución, proveniente del código sacerdotal, apelando a Moisés. Otros, por el contrario, opinan que ya antes de la cautividad existía un doble a. n.: un a. n. oficial, litúrgico, en la primavera; y un a. n. civil, económico, en el otoño. También se ha defendido que el comienzo del año en la primavera procede del reino del sur, de Judá, y el comienzo en el otoño, del reino del norte, de Israel, o viceversa. Para un comienzo del año en otoño se cita Gén 7,11, según el cual, el principio del diluvio en el segundo mes coincidía con el principio del tiempo de → lluvias en Palestina en el invierno; sin embargo, atendiendo al colori-

do babilónico de la narración se debía esperar más bien el cómputo babilónico. Según Lev 25,8, el → año jubilar, y probablemente también el → año sabático, comenzaba con el (posteriormente) séptimo mes (tišrí); las prescripciones a este respecto suponen, sin embargo, el fin de la cosecha y deben, por tanto, partir naturalmente del otoño. La fiesta al principio del séptimo mes (tišrí; Lev 23,24 Núm 29,1) no significa necesariamente que este mes fuera antes el comienzo del a. n.; la institución se explica suficientemente por el hecho de que el séptimo mes, al fin de la cosecha, se distinguía sobre todo por la fiesta de los → tabernáculos. Finalmente, se invocan en favor del comienzo del año en otoño los textos de Éx 23,16 34,22 («al término del año, la fiesta de la vendimia»). No obstante, estos pasajes significan simplemente «al fin de la cosecha», cf. Lev 23,30 Dt 16,13; si se hubiera celebrado la fiesta del a. n. el primero de tišrí, entonces se diría probablemente en Éx 23, etc., «al principio del año». El judaísmo posterior (así ya Fl. Jos., que cree restablecida por este medio la antigua ordenación de Moisés, la → Mišná, por los judíos actuales) celebra la fiesta del a. n. el primer día del séptimo mes (tišrí), quizá bajo el influjo del cómputo de los Seléucidas, que ponían el principio del año en el otoño. 2Mac conoce el a. n. griego en el otoño (11,21.33), y en las fechas se regula, al parecer, según este sistema (desde tišrí del 311). 1Mac sigue (desde nisán del 311) el computo del principio de año en primavera.

Bibl.: → Fiesta de los tabernáculos. N.H. SNAITH, *The Jewish New Year Festival: Its Origin and Development* (Londres 1947).

Año nuevo (fiesta de). Según se ponga el nuevo año israelita en la primavera o en el otoño, así se ha de suponer la f. de a. n. en el 1.º de nisán o en el 1.º de tišrí. Sin embargo, en el AT nunca se ha celebrado el 1.º de nisán como una festividad especial. Por el contrario, en 1.º de tišrí había un día de descanso, un aniversario, una asamblea santa (Lev 23,23ss), que se inauguraba al son de trompetas y se santificaba con especiales sacrificios (Núm 29,1-6). Que este día fuera celebrado como f. del a. n. no se deduce realmente del AT, pues este día festivo inauguraba el séptimo mes, especialmente solemne, por la fiesta de los → tabernáculos. Ni tampoco se puede probar que esta fiesta de los tabernáculos haya sido una f. de a. n.

Bibl.: → Fiesta de los tabernáculos. DBS VI, 555-645.

Año sabático es el último de cada serie de siete años.

(I) El libro de la alianza ordena:
(A) Un esclavo hebreo debe ser gratuitamente liberado después de seis años. Si solicita permanecer con su amo, será siempre su esclavo (Éx 21,2-6).

(B) Después de seis años todas las tierras, viñas y olivares deberán quedar un año sin cultivo; el producto del año séptimo se cederá a los pobres y a las bestias (Éx 23,10s). Según este pasaje, el séptimo año se empieza a contar desde el principio de la esclavitud o del cultivo de la tierra, etc.

(II) En Dt 15,12-15 se cuenta de la misma manera el año de la liberación de un esclavo. No se hace mención de abandonar todo cultivo, pero sí de perdonar la deuda de un compatriota al séptimo año. Aquí el séptimo año no se cuenta de una manera relativa, sino absoluta, y ha de ser la misma para todo el país (15,1-3). El que niega un préstamo a un compatriota porque se acerca el año de condonación es declarado culpable (15,9).

(III) El código sacerdotal (Lev 25,1-7.18-22) cuenta el año séptimo a partir de la toma de posesión de Canaán por los israelitas; es un año de descanso (año sabático) para hombres y ganados. El producto de la tierra se cederá a los siervos y a los animales. Para el año sexto se promete una cosecha triple (25,21s).

Muchos pueblos antiguos dejaban descansar sus tierras de vez en cuando; esta costumbre todavía se sigue practicando hoy en Palestina cada siete años. En el AT está atestiguada por Jer 17,4. No se guardó siempre un a. s. general (Lev 25) en todo el país al mismo tiempo (cf. Lev 26,34s 43 2Par 36,21); pero sí lo observaron los judíos (1Mac 6,49.53) y los samaritanos (JOS. *Ant.* 11,8,6) en tiempo de los Macabeos y de Herodes (JOS. *Ant.* 14,16,2). En Lev 25,8-11 van unidos el a. s. y el → año jubilar, que se cuenta desde el séptimo mes del séptimo año.

Bibl.: NÖTSCHER 352. HASTINGS IV, 323-326. PW XVII, 292-295. R. NORTH, *Maccabean Sabbath Years* (Bb 34, 1953, 501-515).

Aod → Ehúd.

Aparición (hebr. *nir'ā:* dejarse ver, hacerse visible, mostrarse) indica bien una manifestación externa perceptible por los sentidos, que se da fuera de la persona que la observa, bien una a. interna, operada en la imaginación. A las a. perceptibles por los sentidos pertenecen las → teofanías, las a. del → ángel de Yahvéh, las de Jesús resucitado, así como las de algunos ángeles, como, p.ej., los dos acompañantes de Yahvéh

(Gén 18s), los ángeles que se presentan como ejército o jefes del ejército de Yahvéh (Gén 32,2s Núm 22,31 Jos 5,14 2Mac 10,29 11,6), las de los ángeles que se ofrecen como ayudantes o custodios (Tob 3,25 5,5, etc. Lc 22,43 Act 12,7-11) o cumplen una misión especial divina (2Sam 24,16s 1Re 13,19 2Re 1,3 Lc 1,11.26 2,8s Mt 28,2 Mc 1,13 16,5 Act 8,26). Son muy numerosas las a. internas en → sueños o visiones, en los cuales Yahvéh o los ángeles se muestran a los hombres (p.ej., Gén 26,24 28,12-15 1Re 3,5 9,2 19,5.7 Am 7,7 9,1 Is 6,1-13 Ez 1,3 Dan 7,2.13s 8,15-18 10,1-19 Mt 1,20 2,13 Act 9,10 10,3.30). En la Biblia siempre se presentan estas a. como venidas del cielo (tanto las de Yahvéh como las de los ángeles), no como producidas por la actividad natural de las facultades interiores del hombre.

Bibl.: ThW V, 324-335. 340-362.

Apeles (gr.: consejero del pueblo [?]), cristiano de Roma; Pablo encomienda que saluden al «probado en Cristo» (Rom 16,10). El nombre era frecuente entre los judíos (Horacio, *Sat.* 1,5,100).

Apia (nombre patronímico femenino latino), mencionada en la inscripción de la epístola a Flm (2), quizá sea la esposa de Filemón.

Apis (egip. *ḥp)*, buey negro sagrado, venerado en la ciudad de Menfis, cuyo Dios Ptah vivía o se manifestaba en el buey A. Este culto se remonta a los tiempos más lejanos, y fue muy popular sobre todo en tiempos posteriores (después del 700 a.C. más o menos). Después de su muerte, el buey A. era colocado en el llamado Serapeum. Mencionado tal vez en el AT. Los LXX interpretaron Jer 46,15*a* por «Apis ha huido»; y en 1Re 4,3 el nombre propio Elijoref (*'ĕlîḥōrēf;* LXX: Eliaf) podría significar: «el [buey] A. es mi Dios».

Bibl.: E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten* (Leipzig 1938) 11-34.

Apocalipsis → revelación.

Apocalipsis (libro del). (I) Contenido. El Ap contiene una revelación de Jesucristo a su «siervo» Juan, cuando éste estaba desterrado en la isla de Patmos «por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús» (1,9). Esta revelación se da en forma de siete misivas a las siete iglesias del Asia Menor, que simbolizan a toda la cristiandad. El autor quiere fortalecer la fe de sus lectores y consolarlos en la persecución, haciéndoles ver que nada tienen que temer del diablo, vencido ya por Cristo. El reino de Dios y de Cristo ha comenzado ya y está a punto de romper la última y fuerte resistencia del ya vencido enemigo. El contenido, pues, del Ap es una profecía sobre la Iglesia, sus luchas y sus victorias, el aniquilamiento de sus enemigos, sus destinos sobre la tierra hasta la consumación de los tiempos y su eternidad bienaventurada en el cielo. De ahí que, aun cuando la materia es a un tiempo histórica y escatológica, el punto de vista de la obra es trascendente; toda la historia de la humanidad se ve efectivamente como una lucha entre dos poderes trascendentes: la potencia del bien y la potencia del mal. Por eso el Ap puede con razón ser considerado como una teología de la historia, de la que Dios aparece como señor y término.

(II) División. Después del título (1,1-3) y de la bendición (1,4-8), el Ap se divide en tres partes:

(A) La visión sobre la situación presente de las iglesias de Asia (1,9-3,22).

(B) La visión sobre el plan divino de salud para la Iglesia hasta su glorificación eterna después del juicio final, tal como se halla oculto en los designios de Dios (4,1-7,17). A la visión introductoria del que se sienta en el trono (4), sigue la introducción del libro sellado y del cordero (5) y la manifestación del plan salvador de Dios por la rotura de los sellos del libro (6,1-8,1).

(C) La visión sobre el futuro efectivo de la Iglesia, dividida en tres secciones:
(1) La futura lucha y la victoria efectiva de la Iglesia (8,2-14,20).
(2) La visión sobre los enemigos y el futuro descanso de la Iglesia en el tiempo presente (15,1-20,6).
(3) La consumación de la Iglesia en el último juicio (20,7-22,5).
Conclusión con triple confirmación o garantía del libro (22,6-21).

(III) La forma del Ap recuerda fuertemente el género → apocalíptico. Habla en visiones, en frases y discursos de sentido figurado y en símbolos, con la particularidad de que frecuentemente el mismo símbolo significa personas o cosas diversas y, al revés, símbolos distintos se aplican a las mismas personas y cosas. La lengua es deficiente, casi intencionadamente muy poco gramatical y llena de semitismos (cf. 2,8 1,4-5.10 y *passim)*. El estilo es, en general, monótono y la sintaxis paratáctica. Pero, a pesar de ello sobre el conjunto se cierne una atmósfera sublime y solemne, que en parte se debe al → paralelismo regularmente seguido. Éste no se limita a unidades menores (8,1-6 18,1-24), sino que se extiende, conforme a un plan o es-

quema que parece haberse fijado de antemano, sobre la obra entera, p.ej., las tres series de siete sellos, siete trompetas y siete copas, en que cada serie está subdividida según la fórmula 4 + 3. El Ap emplea también de manera constante ciertos procedimientos de estilo, como la anticipación, la antítesis, la repetición y el → simbolismo de los números. Así, las dos primeras secciones de la tercera parte (C) cada una contiene una gran visión en tres escenas, en que, cada vez con imagen distinta (ángeles, ciudades, animales), se anuncia poco más o menos lo mismo. Todos estos elementos, reforzados por concepciones teológicas unitarias, permiten concluir que se trata de una obra unitaria planeada de antemano. Las tentativas por descubrir en el Ap varias reelaboraciones judías o cristianas (Vischer, von Soden) o de considerarlo como conglomerado de fuentes más antiguas (Völter, Spitta, Briggs) se dan hoy casi universalmente por fracasadas. Recientemente M.-E. Boismard ha defendido la hipótesis de que las visiones del Ap están compuestas de dos Ap distintos, ambos del apóstol Juan, unidos en uno. La antigua hipótesis de Vischer (TU 1886) de que el Ap es de origen judío, ha hallado nuevamente acogida en ET 59, 1948, 200-203.

(IV) Origen. (A) El *autor* se llama a sí mismo Juan (1,1.4.9 22,8); este Juan es identificado por la tradición con el apóstol y autor del cuarto evangelio. Después de la unanimidad de los primeros tiempos (Justino, *Fragmento de Muratori*, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes), se puso en duda el origen apostólico de esta obra, sobre todo por el abuso que del Ap hacían los milenaristas. De ahí que el Ap falte en el canon de varios escritores de la Iglesia oriental. Más tarde ésta se adhirió también a la latina. La autenticidad se confirma por argumentos internos. El Ap está compuesto por un judío convertido que se ha librado de los prejuicios y estrecheces judaicas. Su conducta ante las iglesias de Asia Menor demuestra que es una autoridad universalmente reconocida; ésta, después de terminada la actividad de Pablo en Asia Menor, no pudo ser otra que la del apóstol Juan. Aunque la antigua crítica llamó la atención, no sin motivo, sobre las marcadas diferencias gramaticales y estilísticas entre el Ap y el cuarto evangelio, la crítica más reciente ha hecho notar, sobre todo, las mutuas coincidencias y, según esta crítica, las diferencias no son tan grandes que sea preciso abandonar la opinión tradicional. Sin embargo, el problema literario en sí mismo no está todavía satisfactoriamente resuelto, aun cuando el distinto género literario de ambos escritos explica muchas cosas. En varios artículos («Theological Studies» 1947-1949) P. Gächter atribuye el Ap a un discípulo de Juan; igualmente M.-E. Boismard (*L'Apocalypse*, París 1950). → Juan (apóstol).

(B) *Fuentes*. Aunque el Ap no cita nunca expresamente el AT, se halla, sin embargo, muy fuertemente influido por ideas, imágenes y vocabulario tomados de él, sobre todo de Ez, Zac, Joel y Dan. Por otra parte, el Ap es una obra muy personal; el autor se refiere con frecuencia a experiencias personales (1,19 4,1 5,1 y *passim*); los datos del AT los emplea muy independientemente. Es dudoso el influjo directo de la → apocalíptica judía. Si pueden señalarse determinadas ideas mitológicas (Gunkel, Gressmann, Jeremías) o astrológicas (Boll, Baldensperger), éstas han perdido ya su sentido primitivo y sirven sólo para revestir de modo original ideas absolutamente propias del Ap.

(C) *Fecha de composición*. Es difícil determinarla con certeza; la explicación exclusivamente «histórica» no puede ya sostenerse, pues la mayor parte de las alusiones a datos históricos (p.ej., el templo de Jerusalén: 11,1; la leyenda del Nerón redivivo: 13,8; el nombre de éste: 13,1) son muy indeterminadas. Un punto de apoyo seguro lo ofrecen las cartas a las iglesias de Asia Menor, cuyo primitivo fervor se había entibiado bastante y, por tanto, estaban constituidas de mucho tiempo atrás. Determinadas persecuciones deben de pertenecer ya al pasado y se esperan otras (cap. 13). Esto conviene menos al imperio de Nerón que a los últimos años del de Domiciano (94-96). En este tiempo pone la tradición el Ap (Ireneo, Eusebio, Jerónimo).

(V) Explicación. Como quiera que el punto de vista del Ap es trascendente, no puede sostenerse la explicación exclusivamente histórica, según la cual representaría la historia del siglo I en forma de predicción. Si es cierto que ocurren acá y allá reminiscencias de hechos históricos concretos (Imperio romano, Roma, emperadores romanos), justamente deben entenderse como símbolos de superiores poderes trascendentes. Pero tampoco puede sostenerse la explicación exclusivamente eclesiástica (Joaquín de Fiore, Bossuet, Holzhauser), que cree descubrir en el Ap las varias fases de la historia de la Iglesia.

Comentarios: J. Rohr (Bonn [4]1932), E.B. Allo (París 1933), J. Sickenberger (Bonn 1940), A. Wi-

KENHAUSER (Wurzburgo 1947), J. BONSIRVEN (París 1951), W. BOUSSET (Gotinga 1906), R.H. CHARLES (Edimburgo 1920), TH. ZAHN (Leipzig 1926), E. LOHMEYER (Tubinga [2]1953), J. BEHM (Gotinga [5]1949), M. KIDDLE (Londres 1940).

Bibl.: H.C. HOSKIER, *Concerning the Text of the Apocalypse* (Londres 1929). M. KOHLHOFER, *Die Einheit der Apokalypse* (BSt 7/4, Munster de Westfalia 1902). J. FREUNDORFER, *Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie* (BSt 23/1, Munster de Westfalia 1929). A. WIKENHAUSER, *Der Sinn der Apokalypse des hl. Johannes* (Munster de Westfalia 1931). A.M. VITTI, *Ultimi Studi sull'Apocalisse* (Bb 21, 1940, 64-78). R.J. LOENERTZ, *The Apocalypse of St. John* (Londres 1947). M.-E. BOISMARD, «*L'Apocalypse*» ou «*les Apocalypses*» *de St-Jean* (RB 56, 1948, 507-541). Id., *Notes sur l'Apocalypse* (RB 59, 1951, 161-181). R. GUTZWILLER, *Herr der Herrscher: Christus in der Geheimen Offenbarung* (Einsiedeln 1951). DBS I, 306-326. M. NOTH, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik* («Gesammelte Studien z. AT», vol. 6 [Munich 1957] 248-273). [P. BELLET, *Consideraciones sobre el cap. XIII del Apocalipsis* (XIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1953, 361-376).]

Apocalíptico (género literario). Es un género literario especial, muy extendido entre los judíos desde el s. II a.C. hasta el s. II d.C. Su contenido lo forman revelaciones, sobre todo acerca del porvenir (escatología), en su mayoría de interés nacional. Su forma se caracteriza por poner el autor sus palabras en boca de alguna gran personalidad religiosa del pasado (Adán, Henok, Abraham, etc.; anonimia) y procura producir la impresión de que su escrito ha circulado durante largo tiempo en un estrecho círculo de iniciados (esoterismo), hasta que, por voluntad de Dios, ha sido entregado al público. Los escritos apocalípticos se complacen en especulaciones numéricas, símbolos y comparaciones misteriosos (simbolismo), compilados y aplicados con artificio muy poco natural (amaneramiento); además, la presentación del pasado y del futuro se desarrolla según un esquema fijo y casi mecánico (determinismo). El género a. halló su forma literaria definitiva en los → apócrifos del AT, especialmente en Hen, AssMos, 4Esd y en los varios Apocalipsis apócrifos. No se sabe con certeza cuáles fueron concretamente los círculos judíos (esenios, jasideos, fariseos) donde tuvo su origen. Históricamente, su aparición se explica por las duras condiciones de vida del judaísmo tardío, por el anhelo de tiempos mejores (mesiánicos) y por el afán de liberarse de la áspera realidad. Mientras que las influencias extrañas (astronomía babilónica, parsismo, mitología griega) son cada día más discutibles, el AT, especialmente Is, Ez, Joel y, sobre todo, Zac y Dan, han ejercido decisiva influencia sobre el género a.; cf. estos elementos en el Apocalipsis. Sin embargo, las diferencias entre el género profético y el a. son muy considerables. Mientras que los profetas están inspirados y sus conocimientos no proceden principalmente, ni mucho menos exclusivamente, de sus visiones, sino de una iluminación interna, y se dirigen a sus contemporáneos, en cambio los escritos a. se limitan principal y exclusivamente a los últimos tiempos y se dirigen, bajo su forma de anonimato, a los lectores del futuro. Y finalmente, los profetas, a pesar de su estrecha relación con Israel, son universales, mientras que los escritos a., salvo determinadas excepciones, son estrictamente nacionalistas.

Bibl.: J. KEULERS, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches* (BSt 20/2-3, Friburgo de Brisgovia 1922). W. BOUSSET, H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tubinga 1926). L. DÜRR, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der isr.-jüd. Apokalyptik* (AtA 11/1, Munster de Westfalia 1923). M.-J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (París 1909) 37-135. Id., *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931). DBS I, 326-354. ThW III, 565-597. H.H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic: a Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation* (Londres 1944). J. BLOCH, *On the Apocalyptic in Judaism* (Filadelfia 1952). [B. RIGAUD, *L'interprétation apocalyptique de l'Histoire* (Los géneros literarios de la Sagrada Escritura, Congr. VII Cent. Univ. Salamanca, Barcelona 1957, 245-284). A.G. LAMADRID, *Género literario apocalíptico en los Evangelios* (XVII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1958, 115-132).]

Apocalíptico (número) → número apocalíptico.

Apócrifos (gr. ἀπόκρυφος: escondido, secreto) son, en la terminología católica actual, ciertos escritos judíos y protocristianos que nunca llegaron a ser considerados, por largo tiempo, como canónicos (son los → pseudoepígrafos de la teología protestante, la cual, en cambio, da el nombre de a. a los libros → deuterocanónicos del → canon católico). Los a. producen la impresión de formar parte de la Sagrada Escritura, ya que muestran determinadas semejanzas con los libros canónicos del AT y del NT, o han sido transmitidos con el nombre de un escritor inspirado, generalmente para ilustrar mejor los datos bíblicos, para edificar y consolar a los lectores y, a veces también, para propagar doctrinas erróneas. Según que su contenido esté relacionado con el AT o con el NT, se distinguen entre ellos:

(I) LOS A. DEL AT (s. II a.C. hasta s. I d.C.). (1) *Apócrifos históricos:* en gran parte de carácter legendario, sin valor histórico, pero reveladores de las ideas del autor y de su época. Títulos más importantes: Libro de los Jubileos (Jub), 3Esd, 3Mac, Vida de Adán y Eva, Apocalipsis de Moisés (ApMo),

Testamento de Adán, escritos arameos sobre Adán, Asunción de Isaías (AscIs), Historia de los Rekabitas, Sentencias póstumas de Jeremías o de Baruc, José y Asenet, Testamento de Job, Testamento de Salomón, Epístola de → Aristeas, Prólogo del Eclesiástico.

(2) *A. didácticos:* en parte influidos por las ideas morales del AT, pero que quedan muy lejos de alcanzar la dignidad del AT y mucho menos la del NT. Títulos más importantes: Testamento de los doce patriarcas (Test XII), Sal 151, Salmos de Salomón (SalSl), Oración de Manasés (OrMan), 4Mac, apéndice a Job.

(3) *A. apocalípticos:* testimonios del abundante género literario apocalíptico judío y de la → escatología, rico material para la inteligencia de las ideas religiosas, nacionales y políticas de los tiempos inmediatamente anteriores y posteriores a Cristo. Títulos más importantes: Libro de Henok (Hen), Asunción de Moisés (AssMos), 4Esd, Apocalipsis de → Baruc, Apocalipsis de Abraham (ApAbr), Testamento de Abraham (Test Abr), Apocalipsis de Elías (ApEl), de Sofonías, de Ezequiel, escritos Sibilinos (Sib), Prólogo a Lamentaciones.

(II) LOS A. DEL NT (a partir del s. II d.C.).

(1) Los *evangelios a.* pretenden rellenar las lagunas de los evangelios canónicos, y presentan narraciones fantásticas en torno a la vida de Jesús, de María y de José; sus concepciones teológicas delatan su procedencia gnóstica. Títulos más importantes: Evangelio de los Hebreos, de los Egipcios, de los Ebionitas (o de los Doce apóstoles), de Pedro, Protoevangelio de Santiago (ProtEv), Evangelio de Matías, de Felipe, de Bartolomé, de Nicodemo, del Pseudo Mateo, Evangelio arábigo de la infancia de Jesús, Historia de José el Carpintero, Descenso de Cristo a los infiernos, *Translatio Mariae*.

(2) Los *hechos a.* pretenden rellenar las lagunas del libro de los Hechos de los Apóstoles, presentar y reconstruir los milagros y viajes de los apóstoles, a menudo con tendencias heréticas. Títulos más importantes: Hechos de Pedro, de Pablo (ActPl), de Andrés (ActAndr), de Juan (ActJn), de Pedro y Pablo, de Tomás, Predicación de Pedro, Hechos de Felipe, de Matías, de Bernabé.

(3) Las *epístolas a.* fueron escritas, en parte, para acreditar supuestos privilegios de determinadas iglesias, para desarrollar las enseñanzas paulinas y como ensayo para sustituir algunas epístolas de san Pablo, hoy perdidas. Títulos principales: Correspondencia entre Cristo y Abgar, rey de Edesa, Epístola de los apóstoles, Epístola a los de Laodicea, a los de Alejandría, Cartas de los Corintios y a los Corintios, Correspondencia entre Pablo y Séneca.

(4) Los *apocalipsis a.* se ocupan de la maldad de los tiempos presentes y vaticinan un porvenir mejor. Estos apocalipsis se presentan en forma de visiones, sueños, éxtasis y apariciones angélicas, que en parte son inventos cristianos de iniciativa propia. Principales títulos: Apocalipsis de Pedro (ApPe), de Pablo, de Tomás y de Esteban, de Juan, de María.

Bibl.: E.FR. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT* (Tubinga 1898/1900; 2 vols.). R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT* (Oxford 1913; 2 vols.). E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tubinga ²1924). P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (Augsburgo 1928). SCHÜRER III, 258-407. M.R. JAMES, *The apocryphal New Testament* (Oxford 1924). S. SZÉKELY, *Bibliotheca apocrypha* (Friburgo de Brisgovia 1913). DBS I, 354-533. ThW III, 979-999. M. BLUMENTHAL, *Formen und Motive in den apocryphen Apostelgeschichten* (Leipzig 1933). C.C. TORREY, *The Apocryphal Literature: A Brief Introduction* (New Haven 1946). R.H. PFEIFFER, *History of NT Times with an Introduction to the Apocrypha* (Nueva York 1949). M.F. AMIOT, DANIEL-ROPS, *La Bible Apocryphe: Évangiles apocryphes* (París 1952). B.M. METZGER, *An Introduction to the Apocrypha*, Nueva York 1957. [J. BONSIRVEN, *Genres littéraires dans la littérature juive postbiblique* (Bb 35, 1954, 328-345; id., *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*, Congr. VII Cent. Univ. Salamanca, Barcelona 1957, 95-110). T. AYUSO MARAZUELA, *Un apócrifo español del siglo VI de probable origen judeo-cristiano* (Sefarad 4, 1944, 3-27). V. VILAR HUESO, *La recompensa de los justos inmediata a su muerte en IV Mac y Parábolas de Enoc* (AnthAn 3, 1955, 521-549). A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos: Textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introd. y comentarios* (Madrid 1956).]

Apolo (nombre de un dios gr., significado incierto), judío alejandrino, «bien educado [en las escuelas de retórica] y [probablemente formado en la escuela de Filón] buen conocedor de las Escrituras» (Act 18,24). Seguidor en un principio de Juan Bautista, fue ganado para el cristianismo en Éfeso por Priscila y Áquila; se trasladó a Corinto y predicó allí ante la comunidad cristiana (18,23-28). Su gran éxito le granjeó un grupo de seguidores propios, que se hallaban en cierta oposición con los cristianos «paulinos» (1Cor 1,12 3,4-6 4,6). Por este motivo, A. se dirigió a Éfeso en busca de Pablo (cf. Tit 3,13) y se negó a regresar a Corinto (1Cor 16,12).

Bibl.: R. SCHUMACHER, *Der Alexandriner Apollos* (Kempten, Munich 1916).

Apolonia (gr.: perteneciente a Apolo), ciudad de Macedonia, a mitad del camino entre

Anfípolis y Tesalónica (hoy Salónica), junto al lago Bolbe (hoy Beshik), por donde pasó Pablo en su segundo viaje misional (Act 17,1).

Apolonio (gr.: perteneciente a Apolo).
(1) *Apolonio de Tarso* (en 2Mac 3,5 léase θαρσέα por θαρσέου [θαρσαίου], «hijo de Tarseo» [F.-M. Abel, RB55, 1948, 191; id., com. ad loc.]), hijo de Menesteo (2Mac 4,4), gobernador de Celesiria y de Fenicia bajo Seleuco IV (187-175), llamó la atención del rey hacia el tesoro del templo y motivó la profanación del mismo por Heliodoro (2Mac 3,5-7). Con ocasión de la ascensión al trono del rey de Egipto Ptolomeo Filométor, A. fue enviado a Egipto (4,21). Sin duda es el mismo que el supremo recaudador de impuestos (1Mac 1, 29), el «abominable» A. (2Mac 5,24), que, por encargo del rey Antíoco IV, organizó una matanza en Jerusalén y capitaneó la gran persecución religiosa (1Mac 1,29-35 2Mac 5,24-26). En el año 166 fue derrotado y muerto por Judas Macabeo (1Mac 3,10-12).
(2) Hijo de Genneo, jefe militar bajo Antíoco V, hostigó a los judíos de la región de Yaffá y de Yamnia (1Mac 3,10-12).
(3) *Apolonio Taos* (para la explicación de este sobrenombre cf. F.-M. Abel, RB 55, 1948, 188s), gobernador de Celesiria, general de Demetrio II, combatió a Yonatán Macabeo en favor de Alejandro Balas, el enemigo de Demetrio, pero fue derrotado por Yonatán junto a Azoto (1Mac 10,69-85).

Apóstol.
(I) NOMBRE. En el griego clásico llámase así (gr. ἀπόστολος) a las personas y cosas relacionadas con la marina mercante o de guerra: barco, expedición de la flota, grupo de colonos, comandante de una expedición, almirante. En el dialecto jónico aparece a veces en el sentido de enviado o emisario (Heród. I, 21 VI, 8); pero sin connotar de ningún modo la noción de plenipotenciario. En los LXX aparece el término como traducción del *šāluāḥ* del AT (part. pas.: enviado), es decir, enviado por Dios (Núm 16,28 Is 6,8, cf. Mt 23,24); sustantivado (enviado de Dios), sólo en 1Re 14,6 (cód. A). Apenas cabe, por tanto, pensar en un influjo sobre el NT, donde el término designa a un hombre enviado por Dios (o por Jesús), a un enviado, y específicamente a un enviado plenipotenciario. A. es un concepto cristiano, aplicado a los portadores del mensaje neotestamentario. En Mt (10,2), Mc (6,30) y Jn (13,16) sólo aparece una vez la palabra a., en sentido general; el ochenta por ciento de las veces en que se utiliza este término, y precisamente en su sentido estricto, lo proporcionan Lc y Pablo. Al principio, a quienes luego se los llamaría a. se los llamaba simplemente «los → doce» (Mt 10,5 20,17 26,14). Esta última denominación, en sí mucho más histórica, se halla también en Jn (6,66-70) y Pablo (1Cor 15,5), pero paulatinamente, a medida que se iba borrando la distinción entre «los doce» y «los setenta → discípulos», cayó en desuso, suplantada por el término más oficial de a.

(II) La ELECCIÓN de los a. está narrada de distintas maneras. Jn habla de un primer encuentro (1,35-51) y de la elección de Juan y Andrés, de Simón Pedro, y acaso también de Felipe y Natanael. Según Mc 3,13-19 Mt 10,1-4 Lc 6,12-16, Jesús llamó a los doce a. Este número doce nunca fue aumentado, según aparece en las listas de los a. Recuerda a las doce tribus de Israel, y así presenta a los a. como los representantes del nuevo Israel espiritual (Mt 19,28 Lc 22,30). Cuando los a. fueron instruidos acerca de la verdadera misión de Jesús (Mt 16,21 17,21 par. 20,17-19 par.), realizaron su primera misión con el encargo de anunciar (a los judíos) el → reino de Dios (Mt 10,6-10 par.); la misión definitiva y la renovación del mandato (para todos los pueblos) tuvo lugar poco antes de la ascensión de Cristo (Mt 28,18 Jn 20,21).

(III) La comparación de las distintas LISTAS de los a. (véase el cuadro en col. 129-130) demuestra que en los sinópticos aparecen siempre los mismos tres grupos, pero que el orden de sucesión dentro de cada grupo es algo distinto.

(IV) Estos a. son totalmente distintos de los a. en sentido amplio, del propio Jesús (Hebr 3,1) y de los misioneros cristianos de los primeros tiempos, que nunca pertenecieron al círculo de discípulos inmediatos de Jesús, pero que a veces reciben el nombre de a., como Pablo y Bernabé (Act 14,4.14), Andrónico y Junias (Rom 16,7, cf. 2Cor 8,23 Flp 2,25). A. en sentido estricto lo son sólo aquellos que han recibido su misión directamente de Cristo y que fueron testigos de su muerte y de su resurrección (Act 1,22 22,17 26,16, cf. 2,32 3,15). A ellos quedó agregado Matías (Act 1,26). Pablo podía acreditar su título de a. (en sentido estricto) por haber visto a Cristo resucitado y haber recibido de Él su misión (Gál 1,12 1Cor 15,3-11).

(V) La MISIÓN del a. es anunciar el reino de Dios y la prosecución de la misión de Cristo en su calidad de enviado plenipotenciario del Padre (Mt 28,18 Mc 16,15s), en unión orgánica con Pedro, el príncipe de los a. (Mt 16,18). Esta misión, que perdurará hasta el fin de los siglos (Mt 28,20), debe ser continuada por los sucesores de los a. Los a. se designan a sí mismos como «servidores

de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1Cor 4,1), «embajadores, como si Dios exhortase por medio de nosotros» (2Cor 5,20). Por ello el apostolado está dotado de una autoridad que proviene de Jesús. Es verdad que el apostolado puede llamarse → carisma en sentido amplio; pero sería un error considerarlo como una institución transitoria, válida sólo para los primeros tiempos de la iglesia en virtud de 1Cor 12,18.30 Ef 4,11-14. Todo denota que el apostolado es una institución estable, sin limitación de tiempo ni de lugar. Por ello se eleva sobre los carismas, sobre cuya autenticidad y actuación le compete juzgar, según se deduce del comportamiento de Pablo (1Cor 14, 37s) y, más adelante, de Clemente de Roma (1Clem 44,3s).

Bibl.: P. Batiffol, *L'Apostolat* (RB, Ns 3, 1906, 520-536). A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* I (Leipzig [4]1924). R. Schütz, *Apostel und Jünger* (Giessen 1921). P. Morant, *Zur Apostelzahl* (ThpQ 87, 1934, 98-107). L. Cerfaux, *Témoins du Christ* (Angelicum 20, 1943, 166-183). H. von Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff* (Stud. Theol. I, 1946, 96-130). O. Hophan, *Die Apostel* (Lucerna 1946). Id., *Los apóstoles* (trad. cast. de F. Navarro; Barcelona 1957). DBS I, 533-588. ThW I, 406-446. StB I, 527ss. E. Lohse, *Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates* (ThZ 9, 1953, 259-275).

Apries → Jofrá.

Aprisco, redil, espacio defendido por una valla o muro, en el que se encerraba el ganado, a lo más por la noche (Núm 32,16 1Sam 24,4). Establos o cuadras propiamente dichos los había tan sólo para caballos y, por excepción, también para ganado vacuno. Siempre que era posible los animales se dejaban día y noche en los prados (Lc 2,8).

Aquías → Ajiyyá.

Áquila (lat.: águila). (1) Judío del Ponto, que con su mujer Prisca o Priscila vivía en Roma, emigrados ambos a Corinto con motivo de la persecución de los judíos bajo el césar Claudio; probablemente ambos eran ya entonces cristianos. Como Pablo tenía el mismo oficio que Á. (fabricante de lonas), se hospedó en su casa en su segundo viaje misional (Act 18,2s). Á. y su esposa acompañaron a Pablo a Éfeso, donde conocieron a Apolo (18,18-26). Se hallaban todavía en Éfeso cuando Pablo escribió la 1Cor (cf. 16,19), pero más adelante (¿tras la muerte de Claudio?) regresaron a Roma (Rom 16,3s). En 2Tim 4,19, Pablo saluda a Á. y Priscila (en Éfeso). Los repetidos saludos de Pablo permiten deducir el inmenso servicio que a las primitivas comunidades cristianas proporcionaron ambos esposos.

Bibl.: F.X. Pölzl, *Mitarbeiter des Weltapostels Paulus* (Ratisbona 1911).

(2) → Versiones de la Biblia I, B.

Aquim (hebr. → Ajiyyá; Vg Achim), en la genealogía de Jesús (Mt 1,14), no mencionado en el AT.

Aquimaas → Ajimaas.

Aquimelec → Ajimélek.

Aquinoam → Ajinóam.

Aquior → Ajior.

Aquis → Akíš.

Aquitofel → Ajitófel.

Aquitob → Ajitub.

Arabá (hebr. *hā'ărābā:* el desierto), la gran depresión geográfica que atraviesa Palestina, desde el norte hasta el golfo elanítico. Por formar parte de ella, el mar Muerto se

Listas de los apóstoles en el NT

Mt 10,2ss	*Mc 3,16ss*	*Lc 6,14ss*	*Act 1,13*	*Jn*
Simón	Simón	Simón	Pedro	Andrés
Andrés	Santiago	Andrés	Juan	Simón
Santiago	Juan	Santiago	Santiago	
Juan	Andrés	Juan	Andrés	
Felipe	Felipe	Felipe	Felipe	Felipe
Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Tomás	Natanael (1,40ss)
Tomás	Mateo	Mateo	Bartolomé	Tomás (11,16)
Mateo	Tomás	Tomás	Mateo	
Santiago	Santiago	Santiago	Santiago	
Tadeo	Tadeo	Simón	Simón	
Simón	Simón	Judas	Judas	
Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Isc. (12,4)
				Los hijos de Zebedeo
				Otros dos (21,2s)

llama también «mar del desierto» *(yam hā-'ărābā)*. La parte situada al sur del mar Muerto todavía se llama hoy *el-'araba*, mientras la parte situada al norte del mismo hasta el lago de Genesaret se llama *el-ghōr*.

Bibl.: F. FRANK. *Aus der 'Araba* I (Leipzig 1934). A. ALT, *Aus der 'Araba* II-IV (Leipzig 1935).

Arabia, árabes. El colectivo *'ărāb* (= árabes) parece ser, en un principio, una denominación muy extendida para los nómadas (cf. Is 13,20 Jer 3,2) del desierto siroarábigo; así en 1Re 10,15 21,13 2Par 9,14 Jer 25,24 Ez 27,21. Quizás este nombre esté emparentado con el de los jabiru (→ hebreos; cf. A. GUILLAUME, *The Habiru, the Hebrews and the Arabs*, PEQ 78, 1946, 64-85). En los escritos posteriores del AT (Neh, Par) aparece repetidamente el término en pl. y en sing. *('ărābī*, pl. *'ărābīm)* para indicar a los habitantes (edomitas) de la provincia persa de Arabia. El AT no conoce a los á. en el sentido actual; para las tribus nómadas o sedentarias de la actual península de A., usa los términos individuales de ismaelitas, yoqtanitas, queturitas, y sus subdivisiones Quedar, Sebá, Dedán, Ofir, etc. Con la provincia mencionada se formó más tarde el reino de los → nabateos (Gál 1,17 le llama A.), cuyos habitantes aparecen en el NT como á. (Act 2,11). Para Pablo todavía es A. (Gál 1,17 4,25) el desierto colindante con la zona cultivada de Palestina.

Para las listas de tribus á. en el AT véase el cuadro adjunto.

La LENGUA ÁRABE, que hablaban las tribus beduinas de la actual península de A. y que quedó esculpida en las inscripciones surarábigas (→ sabeos), no se convirtió en lengua literaria hasta después de pasada la época del antiguo oriente, pero es de un valor extraordinario para el estudio de las antiguas lenguas semíticas, porque ha conservado en gran parte su primitivo carácter semítico, tanto en la fonética como en la morfología. → Versiones de la Biblia (V, D).

Bibl.: O. WEBER, *Arabien vor dem Islam* (AO 3/1, Leipzig 1905). S. LANDERSDORFER, *Bibel und südarabische Altertumsforschung* (BZfr 3/5-6; Munster 1918). D. NIELSEN, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde* I (1927). J.A. MONTGOMERY, *Arabia and the Bible* (Filadelfia 1934). R.PH. DOUGHERTY. *The Sealand of Ancient Arabia* (New Haven 1932 [sobre las relaciones entre A. y Mesopotamia]). R. DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (París 1955). A. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques* (Lovaina [2]1951). G. RYCKMANS, *L'Arabie antique et la Bible* («L'AT et l'Orient», Lovaina 1957, 89-109). A. GUILLAUME, *L'apport de la langue et des traditions arabes à l'interprétation de l'AT* (ibid., 111-121).

Arac → Érek.

Arado. De algunas observaciones incidentales en el AT se deduce que durante el otoño se araba la tierra (Prov 20,4) con bueyes (Job 1,14 39,10 1Re 19,19 Am 6,12: ¡Es imposible arar el mar con bueyes!). La ley prohíbe arar con una yunta compuesta de un asno y un buey (Dt 22,10). En sentido metafórico, «arar» significa causar la destrucción (Jer 26,18, que cita a Miq 3,12), un padecimiento personal (Sal 129,3) o, en general, cualquier daño o desastre (Os 10,13 Job 4,8). «Arar con la becerra de alguien» (Jue 14,18) significa abusar, en provecho propio, de los bienes (o la mujer) de un tercero. Por lo demás, arar está considerado como un trabajo duro (Os 10,11), que requiere total entrega a él (Eclo 6,19 Lc 9,62). El a. sólo se menciona en 1Sam 13,20 y en la descripción de épocas pacíficas de Is 2,4 Miq 4,3 Jl 4,10 (las espadas serán convertidas en rejas de a.); en 2Re 6,5 se encuentra el mismo nombre hebreo refiriéndose al hacha. Arqueológicamente está comprobado el empleo del a. en Palestina desde principios del segundo milenio. Por los monumentos asirios y por los modelos hoy día corrientes en Palestina, se puede deducir la forma que tenían los a. (primeramente de madera y luego de hierro); pero en Palestina no ha salido a luz todavía ningún a. antiguo.

Bibl.: BRL 427-429. NÖTSCHER 174-176. S.T. BYINGTON, *Plow and Pick* (JBL 68, 1949, 49-54; para la lexicografía).

Listas de tribus árabes en el AT

Gén 10,26-29 *Hijos de Yoqtán*		Gén 25,1-4 *Hijos de → Queturá*	Gén 25,12-16 *Hijos de → Ismael*	
1. Almodad	8. Obal	1. Zimrán	1. Nebayot (→ nabateos)	7. → Massá
2. Sélef	9. Abimael	2. Yoqsán	2. → Quedar	8. Jadad
3. → Jasarmávet	10. → Sebá	3. Medán	3. Adbeel	9. → Temá
4. Yéraj	11. → Ofir	4. → Midyán	4. Mibsam	10. Yetur
5. Hadoram	12. → Javitá	5. Isbaq	5. Mismá	11. Nafís
6. Uzal	13. Yobab (primitivamente quizá 12)	6. Súaj	6. Dumá	12. Quedmá
7. Diqlá				

Arados → Arvad.

Aram, hijo de Esrón, padre de Amminadab, en la genealogía de Cristo (Mt 1,4); Lc 3,33 lo llama → Arní; en el AT → Ram.

Aram, arameos. La historia primitiva de los a. se halla todavía envuelta en oscuridades. Según Am 9,7 eran oriundos de → Quir. Si este Quir se identificara con la Arabia nororiental, sede de los Kaldu (→ caldeos), este dato de Am coincidiría con la genealogía de Gén 22,21s, según la cual Késed (Kaldu) y Quemuel, el padre de A. y antepasado de los a., fueron hermanos, hijos de Najor. Labán es, por tanto, de origen a. (Gén 25,20), y en Dt 26,5 incluso Jacob. En este sentido habla el AT de Aram-Naharaim (Aram de los dos ríos, en las inscripciones cuneiformes *Naḥrima* y en egipcio *Nhrn)*, la región situada entre los cursos superiores del Tigris y del Éufrates, en la zona de los ríos Baliḫ, Ḫabur y sus afluentes (Gén 24,10 Dt 23,5 Jue 3,8 Sal 60,2 1Par 19,16; → Paddán-Aram). Se había creído que aparecieron en la historia en tiempos muy remotos (inscripción de Naram-Sin); pero cada vez parece más dudoso que se puedan remontar más allá del s. XII. Cierto que alrededor del año 2000 a.C. aparece en la zona cultural mesopotámica, primero a lo largo del Éufrates medio y luego también en la Mesopotamia meridional, un elemento étnico cuyos nombres de personas son semíticos occidentales; son probablemente las primeras manifestaciones de un grupo étnico que más tarde aparece en Palestina y Siria bajo el nombre de A. Inscripciones asirias del s. XII hablan de tribus *Aramu*, que, procedentes del desierto siroarábigo, penetraron en el ámbito cultural asirio. Se les llama también *aḫlamê* (aliados). [Sin embargo, hoy, en virtud del femenino *aḫlamîtú*, que no puede proceder de *ḫilmun*, «amigo», y por otros motivos, se rechaza que *aḫlamê* pueda significar «aliados». Los *aḫlamû* aparecen en Dilmun y en la costa cercana ya a principios del s. XIV; cf. A. Pohl, Or 31, 1962, 146s.] Los a. no llegaron a formar grandes estados, pero constituyeron estados menores desde los comienzos del primer milenio.

Entre los estados a. de Siria, el AT menciona a:

(1) Los a. de SOBÁ, entre el Antilíbano y el desierto sirioarábigo (cf. M. NOTH, PJB 33, 1937, 40ss) y en el *beka'* entre el Líbano y el Antilíbano. Parecen haber ejercido una especie de autoridad sobre los a. establecidos en la zona interior de Siria hasta bastante más al norte. Se conoce a su rey Hadadézer, hijo de Rejob, a quien David venció (2Sam 8,3-5.7s par.). En 2Sam 8,8 se mencionan las ciudades de Berotay (hoy *berētān)* y Betaj (léase Tibjat; cf. 1Par 18,8 y Gén 22,24, donde Tébaj aparece como descendiente del Najor de A.). David obtuvo allí riquísimo botín de cobre. Tal vez a esta riqueza en cobre deba la región el nombre arameo de Sobá *(ṣōhōbā:* rojizo) y el gr. de Calcis. Véase otra victoria de David en 2Sam 10,6-14, donde los a. de Sobá aparecen aliados con los de Bet-Rejob y Maaká.

(2) Los a. de BET-REJOB (2Sam 10,6), pequeño estado a. al borde oriental del *'aŷlūn*, al norte de la región ammonita (cf. las ruinas de *riḥāb)*. Una ciudad de Rejob se menciona en Núm 13,21 (en la entrada a Jamat), y un valle de Bet-Rejob en Jue 18,28.

(3) Los a. de MAAKÁ (2Sam 10,6 Jos 13,11), aproximadamente en la región del *merŷ 'eyyūn*, entre los extremos meridionales del Líbano y del Antilíbano. Se conoce la ciudad de Abel-Bet-Maaká, que desde muy pronto fue posesión israelita (2Sam 20,14-22) y más tarde fue conquistada por Ben-Hadad (1Re 15,20), hasta que Tiglat-Piléser III la incorporó a Asiria (2Re 15,29).

(4) Los a. de → GUESUR, vecinos de los a. de Maaká, aproximadamente en el extremo norte del *ŷōlān*.

(5) Los a. de → DAMASCO, pasajeramente sometidos por David (2Sam 8,5), cuando quizás este estado comprendía sólo el territorio de la antigua ciudad estado de Damasco. Rezón-ben-Elyadá se sublevó contra el rey Hadadézer, se hizo dueño del poder, se proclamó rey de Damasco, adoptó bajo Salomón una posición hostil a los israelitas (1Re 11, 23-25) y se erigió en caudillo de la guerra en favor de la independencia aramea. Bajo Ben-Hadad, Damasco se convirtió en la potencia principal de Siria, siendo durante largo tiempo el más peligroso enemigo de Israel (al sur de Damasco) y de Asiria (al este). Jazael conquistó toda la Transjordania hasta el río Arnón. El poderío, paulatinamente creciente, de Damasco fue combatido por los asirios desde el año 900 aproximadamente (Adadnirari III). Luego que los asirios hubieron conquistado Babilonia y no tuvieron ya que luchar en dos frentes, dirigieron todo su ímpetu contra Damasco. Tiglat-Piléser III consiguió en el 738 incorporar Asiria el territorio a. de Damasco y en el 734 fue conquistada Damasco capital. Los asirios habían alcanzado la victoria política, pero la cultural fue de los a. Habían conseguido tan grande influencia comercial en Asiria, que el arameo era allí la lengua comercial, y más tarde fue la lengua común. Igual ocurrió en Babilonia, donde los Kaldu arameizaron el imperio, y hasta lo dominaron políticamente desde la dinastía neobabilónica.

Bibl.: RLA I, 131-139. DBS I, 598-602. R.T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharaim* (AnOr 26, Roma 1948). A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens* (París 1949). Id., *Sur les débuts de l'histoire araméenne* (VT Supl., Leiden 1953, 40-49). M. NOTH, *Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes* III/2. (BBLA 68, 1949, 19-36). N. SCHNEIDER, *Aram und Aramäer in der Ur III-Zeit* (Bb 30, 1949, 109-111). A. MALAMAT, *The Aramaeans in Aram Naharayim and the Rise of their States* (tesis, Jerusalén 1952). J.R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957), 111-141 y passim.

Aramea (lengua). La lengua a. es una lengua semítica (noroccidental), originariamente el dialecto semítico de las tribus arameas que hacia el año 1200 a.C. penetraron en la región de cultura siropalestinense, fundando allí varias ciudades. Algunas de estas tribus (Israel, Moab y sin duda Ammón y Edom) adoptaron el dialecto cananeo autóctono; otras, en cambio (en el norte), conservaron su lenguaje tradicional. Documentos lingüísticos del a. se encuentran en las inscripciones de la región de Siria media y septentrional; las más antiguas proceden del s. IX, entre otras la inscripción de Kilamu(wa) de Zendshirli (AOT 442s), la del rey Zakir de Jamat (AOT 443s), la de Bar-Rekub en Zendširli (AOT 445). Por estar enclavados los arameos entre Israel y Asiria, el a. fue muy pronto comprendido tanto por los asirios como por los israelitas (2Re 18,26; inscripciones arameas de Assur). Y tanto fue extendiéndose el conocimiento de este antiguo a., que en el s. V a.C. fue, para gran parte del imperio persa, la lengua de la cancillería. Son documentos de este a. imperial: en Egipto, los papiros de Elefantina; en Palestina, los documentos arameos de Esd (4,8-6,18 7,12-26); y además las inscripciones palmireñas y nabateas. Como consecuencia de esto, el a. se propagó como lengua popular, pero sufriendo, como es natural, el influjo de las lenguas autóctonas; así se originaron los numerosos dialectos arameos *populares*. Sus orígenes y sus relaciones recíprocas pueden esquematizarse así:

(A) *Arameo occidental:*
(1) A. palestinense cristiano (Mt 27,46), desde Jerónimo llamado erróneamente caldeo, con diferencias dialectales (Mt 26,73).
(2) el a. de los → targumes.
(3) el a. del → Talmud palestinense.
(4) el samaritano (lengua del Pentateuco samaritano, con escritura propia arcaica).

(B) *Arameo oriental:*
(1) el a. del Talmud babilónico.
(2) el a. de la literatura maniquea y mandea.
(3) el sirio, surgido del dialecto de Edesa, lenguaje de los cristianos sirios, con sus diversos dialectos: *a)* el nestoriano en el imperio persa, propagado por misioneros nestorianos hasta el Turquestán y China; *b)* el jacobita en el imperio bizantino. Este dialecto se habla todavía hoy en regiones aisladas (p.ej., en el Antilíbano y alrededor del lago de Urmia) y es la lengua litúrgica de los ritos orientales. Acerca del a. como lengua en que fueron escritos diversos libros del NT, cf. los artículos referentes a cada libro.

Bibl.: P. DHORME, *Langues et écritures sémitiques* (París 1930). F. ROSENTHAL, *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen* (Leiden 1939). R.A. BOWMAN, *Aramaeans, Aramaic and the Bible* (JNES 7, 1948, 65-90). P. KAHLE, *Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch* (ThRs 17, 1949, 201-216). C.C. TORREY, *Studies in the Aramaic of the First Century AD* (ZAW 65, 1953, 228-247). M. BLACK, *Die Erforschung der Muttersprache Jesu* (ThLZ 82, 1957, 655-668).

Araña (hebr. *'akkābīš)* se halla en Is 59,5s Job 8,14s 27,18 (léase: «como tela de araña» en lugar de «como polilla»); en Job 27,18 la tela de araña es imagen de la suerte incierta de los malvados.

Ararat (hebr. *'ărārāṭ*, en el rollo de *'ēn fešḫa* de Is 37-38 [mejor] *'wrrṭ)*, en el AT, designa únicamente la región, no el monte, donde se posó el arca de Noé según Gén 8,4. Es la región de Armenia, junto al curso medio del Araxes, contigua a la parte septentrional de Asiria. Al A. huyeron los dos hijos de Senaquerib, cuando asesinaron a su padre (2Re 19,37 Is 37,38). A. es el imperio de *Urarṭu* de las inscripciones cuneiformes, el cual floreció en los ss. IX-VII a.C. (Jer 51,27). Los primitivos habitantes hablaban una lengua no semítica y peculiar, el urartaico (J. FRIEDRICH, *Einführung in das Urartäische*, MVAeG 37,3, 1933); se conservan de ella algunas inscripciones en escritura cuneiforme antigua. Sólo posteriormente se dio el nombre de la región a una sola montaña.

Bibl.: PW VIII Supl. 191-200.

Arauná (hebr. *'ărawnā*, *'ăwarnā* y *'ŏrnān;* significado ignorado; Vg Areuna), yebusita, probablemente de origen hittita (por el nombre), de Jerusalén, cuya era compró David para erigir un altar (2Sam 24,17-25 1Par 21,15-30). Luego se edificó en el mismo lugar el templo de Salomón.

Bibl.: H.B. ROSÉN, *Arawna nom hittite?* (VT 5, 1955, 318-320).

Arbá → Quiryat (1).

Árbol. (I) LISTA de los á. mencionados así en el AT como en el NT:

(A) Árboles frutales y sus frutos († = nombrados una sola vez):

bŏṭnā	pistacho	† Gén 43,11
'ĕgōz	nuez	† Cant 6,11
lūz	→ almendro	† Gén 30,37
κεράτιον	→ algarrobo	† Lc 15,16
pag	→ higuera	† Cant 2,3
rimmōn	granado (→ granada)	
šāḳēd	→ almendro	
šemen	→ olivo	
šiqmā	→ sicómoro	
tāmār	→ palmera	
tappūaḥ	→ manzano	
te'ēnā	→ higuera	
zayīt	→ olivo	

(B) Árboles aprovechables por su madera, etcétera:

'almuggīm	→ sándalo (?)	† 1Re 10,11par.
'ărābā	?	† Jer 17,6
'ar'ār	→ sauce (?)	
'armōn	→ plátano	
bākā'	→ *baká* (= balsamera)	
berōš	→ ciprés	
berōt	→ ciprés	† Cant 1,17
'ēlā / *'allat*	→ encina	
'ēlōn / *'allōn*	→ terebinto	
'erez	→ cedro	
'ēšel	→ tamarisco	
'ezrāḥ	?	† Sal 37,35
gōfer	→ ciprés (?)	† Gén 6,14
hădas	→ mirto	
hōbnīm	ébano	
libne	álamo (?)	
πλάτανος	→ plátano	
rōtem	→ retama	
ṣafṣaf	→ sauce	† Ez 17,5
šiṭṭa	→ acacia	
te'aššūr	→ cedro (?)	

(II) CULTIVO. Los á. frutales viejos se talan para que retoñen de sus raíces (Job 14,7; cf. Is 11,1: brotará un retoño de la raíz de Yesé), o se les injerta una rama nueva (Rom 11,17). Los á. frutales estaban protegidos por la Ley (Dt 20,19: prohibición de destruir los á. frutales cuando se asedia a una ciudad; cf. Jdt 2,17: Holofernes derriba a hachazos todos los á. y vides [cf. fig. 9]).

En Palestina hay unas 40 localidades que llevan nombre de á. frutales.

(III) SIMBOLISMO. Son conceptos meramente simbólicos o lo fueron en un principio el → á. de la vida, el á. de la → ciencia del bien y del mal (Gén 2,9.17), el á. de Yahvéh (que Yahvéh mismo ha plantado: Sal 104,16 Núm 24,6: cedros del Líbano).

(IV) Los á. están a veces personificados. Beben hasta saciarse (Sal 104,16), aplauden con las manos (Is 55,2), se alegran (Sal 96,12), conocen (Ez 17,24), tienen envidia (Ez 31,9), se eligen un rey (Jue 9,8-15), pretenden tener esposa (2Re 14,9).

(V) Los á. solitarios siempre verdes o corpulentos (como también los troncos labrados que los sustituían, → *ašerá)* fueron muy venerados por los cananeos. También para los israelitas fueron lugares santos. Bajo los



Fig. 9. Soldados asirios talando árboles frutales en torno [redacted] una ciudad sitiada

á. sagrados se celebran reuniones, juicios y asambleas del pueblo (Jue 4,5 1Sam 14,2 22,6); sus cercanías sirven de sepultura [redacted] personas principales (Gén 35,8 1Sam 31,13 1Par 10,12). El AT recuerda los siguientes Á. SAGRADOS: el terebinto de Sikem (Gén 12,6 35,4), con el que quizás deban identificarse la encina del santuario de Sikem (Jos 24,26) y la encina plantada en Sikem como recuerdo (Jue 9,6); el terebinto de Bet-El (1Re 13,14), quizás idéntico [redacted] la encina de Bet-El (Gén 35,8); la encina de los agoreros de Sikem (Jue 9,37), el terebinto de Yabés (1Par 10,12), la encina de Ofrá (Jue 6,11.19), el tamarisco de Beer-Seba (Gén 21,33), el tamarisco de Guibeá (1Sam 22,6), la palmera de Débora entre Ramá y Bet-El (Jue 4,5), el granado de Migrón (1Sam 14,2). Todavía hoy se conocen no pocos á. sagrados, como, p.ej., la encina de Abraham, en Hebrón.

Bibl.: E. DHORME, *L'évolution religieuse d'Israël* 1 (Bruselas 1937) 149-159. M. BUBER, *Der Baum der Erkenntnis* (ThZ 7, 1951, 1-8).

Árbol [redacted] la ciencia → ciencia del bien y del mal.

Árbol de la vida. (1) *Datos bíblicos*. En Prov 3,18, la sabiduría es «árbol de vida» para quienes [redacted] asen a ella; [redacted] 11,30, el fruto de la justicia es igualmente á. de v., en 13,12 lo es el deseo cumplido, y en 15,4 la dulzura de la lengua. En medio del paraíso estaba



Fig. 10. Reproducción de sellos palestinenses, con motivos ornamentales del árbol (¿de la vida?)

plantado el á. de la v. (Gén 2,9). Cuando el hombre comió del árbol de la → ciencia del bien y del mal, dijo Yahvéh Dios: «Ahí tenéis al hombre hecho como uno de nosotros, discernidor del bien y del mal. Ahora, pues, no vaya a alargar la mano y tome también del á. de la v., coma de él y viva eternamente». Y continúa el relato del Gén: «Y expulsóle Yahvéh Dios del vergel de Edén . . . Cuando hubo arrojado al hombre, puso a oriente del vergel de Edén a los querubines con espadas de hoja fulgurante, para guardar el camino del á. de la v.» (Gén 3,22-24).

(2) El á. de la v. es una antigua representación oriental, muy extendida particularmente en Babilonia; en algún sitio crecerá un árbol, una planta, etc., cuyos frutos aseguren para siempre la vida a quien los coma. La idea veterotestamentaria del á. de la v. se diferencia, sin embargo, de la del antiguo oriente en que, en el Gén, el á. de la v. está en medio del paraíso, de forma que el hombre puede llegarse a él y comer de sus frutos, mientras que en la representación oriental el á. de la v. está fuera del alcance de los hombres, p.ej., en una isla desconocida y a la que siempre será imposible acercarse (epopeya de Guilgaméš, mito de Adapa); solamente los dioses pueden comer de ese árbol. Al poner el autor de la narración genesíaca el á. de la v. en medio del paraíso, quiso expresar, según el parecer de muchos exegetas, incluso católicos, que el hombre era en un principio inmortal y tenía poder para conservar siempre esta inmortalidad. Cuando por su pecado mereció la muerte, Dios le prohibió el acceso al á. de la v. En cambio, cuando la palabra á. de la v. se refiere, fuera de Israel, a algo que tiene relación con el hombre, presenta entonces un matiz incoloro y no indica nada que pueda asegurar la vida eterna, sino un medio de fortalecer y renovar la vida presente, sobre todo en el sentido de gozar de buena salud. Y en este sentido pálido y metafórico deben entenderse los pasajes citados de Prov, algo así como: fuente de energía o de felicidad.

Bibl.: Coment. al Gen. Además: F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben* (Wurzburgo 1926) 315-330. H.Th. Obbink, *The Tree of Life in Eden* (ZAW 46, 1928, 105-112). E. Reissner, *Der Baum des Lebens* (Berlín 1937). H. Bergema, *De Boom des Levens in Schrift en Historie* (tesis, Amsterdam 1938). J. Coppens, *Een, twee of meer levensboomen in het Paradijs?* (EThL 20, 1943, 66-70). P. Heinisch, *Probleme der biblischen Urgeschichte* (Lucerna 1947) 83. G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (Upsala 1951). F.M.Th. de Liagre Böhl, *Die Fahrt nach d. Lebenskraut* («Symb. Hrozný» III, 1950, 107-122). M.-L. y H. Erlenmeyer, Or 28, 1959, 165-167.

Arca. Versión tradicional del hebr. *tēbā*, que designa en el relato del diluvio (Gén 6,1-9,19) la barca de Noé (donde el término «arca» es muy adecuado a la descripción de 6,14-16), y en Éx 2,3.5 la cesta de papiro en que fue depositado Moisés. Al a. de Noé se le llama en Sab 14,6 σχεδία (balsa; cf. 1Re 5,9 2Par 2,16 [LXX]), y en el NT κιβωτός (arca; Mt 24,38 Lc 17,27 Heb 11,7). En cambio, en Heb 9,4 Ap 11,9, κιβωτός designa al → arca de la alianza. En 1Pe 3,20s el a. de Noé, como medio de salvación a través del agua, es figura del bautismo.

Bibl.: E. Ullendorff, *The Construction of Noah's Ark* (VT 4, 1954, 95s).

Arca de la alianza. Versión del hebr. *'ărōn*. Las noticias sobre esta a. proceden de muy diversas fuentes. Aparece en la Biblia con todos estos nombres: simplemente el a., y también a. de Yahvéh, a. de Dios, a. del Dios de Israel, a. de la alianza, a. de la alianza de

Yahvéh, a. de la alianza de Dios, a. del testimonio, a. santa.

(1) En los libros históricos el a. entra en escena de improviso al pasar los israelitas el Jordán (Jos 3s: los que llevan el a. van a la cabeza del pueblo) y al conquistar Jericó (Jos 6,6-14: los que llevaban el a. iban en medio del pueblo que les precedía y seguía). Estos pasajes se relacionan literariamente con las narraciones que sobre el a. se leen en Sam y en 1 Re. Según estos últimos, el a. estaba depositada en Siló, en el templo de Yahvéh (1Sam 3,3 4,4), donde la familia del sacerdote Elí cuidaba de ella. En situación apurada, el a. fue llevada al campo de batalla (4,3-10), pero se apoderaron de ella los filisteos (4,11-22) y la colocaron como trofeo en el templo de su dios victorioso (5,1-3). Pero este trofeo les proporcionó tales desgracias (peste [?]; 5,4-12), que después de siete meses determinaron devolverla (6,1-12). El a. quedó depositada en Bet-Semes, adonde atrajo igualmente la desgracia (6,13-21), y finalmente fue colocada en Quiryat-Yearim (por haber sido Siló destruida entre tanto [?]), en casa de un cierto Abinadab (6,21-7,1). David se propuso trasladarla de aquí a Jerusalén (2Sam 6). Como en el traslado también fue motivo de muerte a uno de los que cuidaban de ella, pusiéronla por el momento en casa de un filisteo (6,10s), hasta que finalmente pudieron colocarla «en su lugar» (¿dónde?), en la ciudad de David (6,12-23 1Re 3,15); una velada alusión a estos relatos, en Sal 132,1-8.

También de aquí salió el a., para acompañar al ejército israelita en su campaña contra Ammón (2Sam 11,11). Cuando Salomón terminó la construcción del templo, el a. fue colocada en el interior del *sancta sanctorum* o santísimo (1Re 6,19 8,1-9). El pasaje de 1Sam 14,18 muy difícilmente se acopla a las narraciones en torno a la historia del a.; en este pasaje Saúl manda en Guibá que traigan el a., «pues el sacerdote Ajiyyá (descendiente de la familia sacerdotal que había cuidado de ella en Siló) llevaba el a. ante los hijos de Israel». Pero ya los LXX leyeron efod en lugar de a.; cf. también 14,3, donde se dice que lo que lleva Ajiyyá ante Israel es el efod. En Jue 20,27s el a. se encuentra en Bet-El. Una vez que el a. fue colocada en el interior del templo, desaparece casi totalmente de la tradición veterotestamentaria. Falta en la enumeración de Os 3,4 (a no ser que el efod y el a. fueran la misma cosa); Jer 3,16 predice que los israelitas en la época mesiánica se consolarán de la pérdida del a. y no pensarán en sustituirla por otra. Según otra tradición posterior (1Mac 2,4-8), Jeremías, en el año 587, habría ocultado el a. en una cueva del monte Nebó y habría cerrado la entrada, pero Yahvéh hará que aparezca de nuevo, cuando el pueblo haya sido restaurado. Según Ap 11,19, el a. está colocada en el templo celeste de Dios.

De todos estos pasajes se saca la impresión de que el a. es como una temible enseña sagrada de guerra *(palladium;* y en este sentido cf. el antiguo cántico de Núm 10,35s), propiedad de una determinada familia sacerdotal (la de Elí); durante mucho tiempo se tuvo especial predilección por esta enseña, pero luego, cuando la familia de Elí fue suplantada por la de Sadoq, cayó en el olvido. Así opinan, poco más o menos, los críticos modernos que se figuran el a. como un objeto para el oráculo divino o como una especie de imagen de Yahvéh (Schwally, Smend, Nowack, etc.) o, como un trono vacío de Dios (Meinhold, Dibelius, BRL). Morgenstern (bibl.) relaciona el a. con el *qubbe* de los beduinos, paladión de la tribu en forma de baldaquino, que se lleva a lomo de camello·

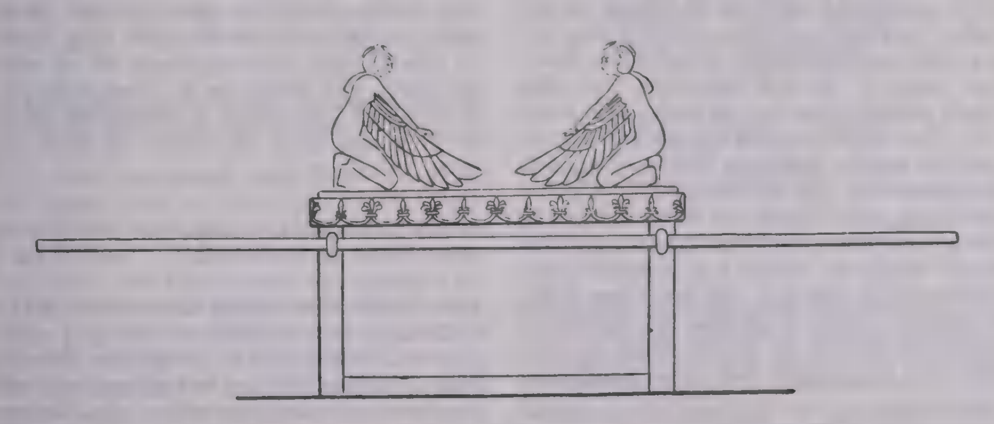


Fig. 11. El arca. Reconstrucción de H. Gressmann (con querubes arrodillados)

Sobre la forma del a. poco nos dicen los pasajes citados; podía llevarse a hombros o transportarse en un carro. En el templo de Salomón había sobre ella dos querubes que la protegían con sus alas.

(2) La segunda fuente es la legislación posterior. Según Dt 10,1-5, Moisés construyó el a. por orden de Yahvéh; era un cajón o armario en el que Moisés colocó las tablas de la ley, pues al lado del a. debía estar la ley que Moisés había escrito (Dt 31,25). Según la legislación litúrgica, Moisés construyó el a. por mandato divino y la colocó en el tabernáculo (Éx 25,10-22 26,33s). En Éx 37,1-9 se da una descripción del a. Era un armario de madera de acacia, de

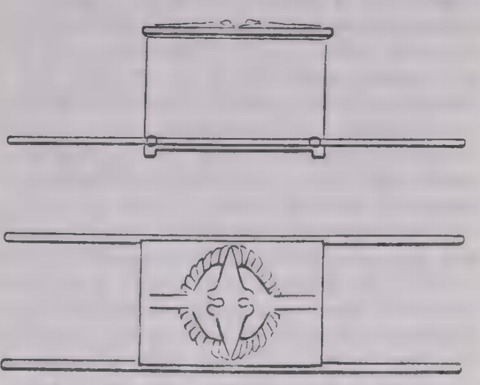


Fig. 12. El arca. Reconstrucción de P. Heinisch (con querubes postrados)

2,5 × 2,5 × 1,5 codos, y estaba cubierta de oro por dentro y por fuera. También llevaba alrededor una guirnalda de oro. A cada lado tenía dos anillas, para meter por ellas dos varales y así transportarla. Dentro del a. estaba la ley, e.d., dos tablas de piedra (Éx 40,20 y 1Re 8,9 = 2Par 5,10; todo tenía significación polémica). Según Heb 9,4 también llevaba dentro un vaso con maná (Éx 16,33) y la vara de Aarón (Núm 17,10). El a. estaba cubierta con una tapa de oro (hebr. *kappōret*, propiciatorio) y fijados sobre ella dos querubines de oro. Con todo, «los datos . . . no son tales que por ellos pueda reconstruirse con certeza» (Nöstscher 276). Pues difícilmente se logrará una reconstrucción exacta, mientras se pueda suponer fundadamente que la descripción, y sobre todo el significado del a. y de la tapa o cubierta *(kappōret)*, entraña ciertas especulaciones teológicas. Frente a la primitiva idea dominante de que el a. era como una enseña popular para la guerra, la legislación sacerdotal destaca en primer plano su función como lugar donde Yahvéh se manifiesta.

Bibl.: J. Meinhold, *Die Lade Jahves* (1900). M. Dibelius, *Die Lade Jahves* (1906). H. Gressmann, *Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels* (BWAT; Stuttgart 1920). H. Schmidt, *Kerubenthron und Lade* (Eucharisterion Gunkel, Gotinga 1923, 120-144). L. Dürr, *Ursprung und Bedeutung der Bundeslade* (Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge 1, 1924, 17-32). H.C. May, *The Ark: A Miniature Temple* (AJSL 52, 1935/36 215-234). O. Eissfeldt, *Lade und Stierbild* (ZAW 58, 1940-1941, 190-215). J. Morgenstern, *The Ark, the Ephod and the «Tent of Meeting»* (Cincinnati 1945). S. Saba, *L'arca dell'alleanza: Storia, descrizione, significato* (Roma 1948). Nötscher 276-279. BRL 343s. StB III, 165-185. 738-740. M. Haran, *The Ark of the Covenant and the Cherubs* («Eretz Israel V, Jerusalem» 1958, 83-90 [hebr.]). Id., *The Ark and the Cherubim* (IEJ 9, 1959, 30-38. 89-94).

Arcángel. Los a. forman una clase importantísima de los → ángeles. El término se encuentra únicamente en el NT: Jud 9 (→ Miguel) y 1Tes 4,16 (el a. anónimo que anunciará la segunda venida del Señor). En realidad, por los datos del AT deben identificarse «el príncipe del ejército de Yahvéh» (Jos 5,14) y → Miguel, «uno de los jefes principales» de los ángeles (Dan 10,13), «el gran príncipe» (12,1). Tob 12,15 designa a → Rafael como «uno de los siete que están delante del Señor» (cf. Ap 8,2).

El número de los a. varía: en la tradición apocalíptica judía los a. son siete (Hen. gr.), cuatro (Hen. etióp.), tres (Hen. eslavo). Los rabinos contaban seis o siete. A veces se identifican con «los ángeles del semblante» (Jubil., Test.Leví, etc.). La tradición cristiana posterior cuenta también entre los a. a Gabriel, además de Miguel y Rafael, así como a → Uriel (de 4Esd 4).

Bibl.: ThW I, 86. F. König, *Die Amesha Spentas des Avesta und die Erzengel im AT* (Roma 1936).

Arcilla, material con que el alfarero fabrica su mercancía (Is 29,16, etc. 2Tim 2,20); también se edificaban murallas con ladrillos de a. o barro, como en Babilonia (Gén 11,3 Nah 3,14) y en Egipto (Éx 1,14). Los hombres habitan casas de barro, porque de la tierra fueron ellos creados (Job 4,19 33,6). La estatua que Nabucodonosor vio en sueños tenía una parte de a. (Dan 2,23-45). El cristiano lleva en sí la esperanza de la gloria futura como un tesoro en vasos de barro (2Cor 4,7).

Arcilla (tabletas de) → escritura cuneiforme, → escritura (material de).

Arco (hebr. *qešet)*, arma del cazador (p.ej., en Gén 27,3 Is 7,24) y del guerrero (p.ej., Zac 9,10 10,4 Os 2,20); es propia de Yahvéh (p.ej., 2Sam 22,35) y en los tiempos antiguos propia sólo de los personajes importantes; por influjo asirio se divulgó de tal modo

que en Judá se instituye en el s. VIII una tropa de arqueros (2Par 26,11s, cf. 1Par 5,8 Sal 78,9). Los arameos tenían también arqueros (1Re 22,34), y asimismo los enemigos del norte en el s. VII (Jer 4,29 6,23; cf. fig. 14). El a. era de madera reforzada con cuerdas o un armazón de asta; es dudoso que los hubiera de bronce (2Sam 22,35 Sal 18,35

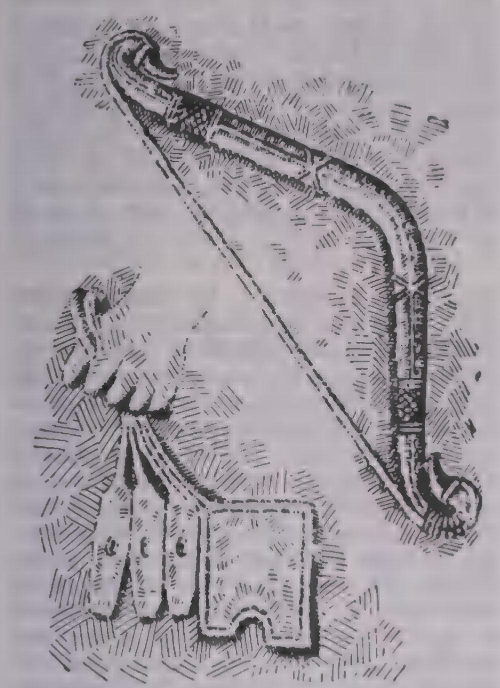


Fig. 13. Arco antiguo (arriba), con protección de cuero para la mano izquierda y dedos del que lleva el arco (abajo)

Job 20,24). El arco se tensa con la mano (2Re 13,16) o pisándolo con el pie (Is 21,15, etc.). Romper el a. del enemigo significa aniquilar su poder bélico (Os 1,5 Jer 49,35). En lenguaje figurado el a. es símbolo de fuerza y poderío (Job 29,20 Gén 49,24 Sal 78,57 Os 7,16). La → flecha es el hijo (Job 41,20) o el rayo del a. (Sal 76,4). → Arco iris.

Bibl.: H. BONNET, *Die Waffen der Völker des alten Orients* (Leipzig 1926). BRI, 113-117.

Arco iris. La misma palabra se usa en el AT (hebr. *qešet;* gr. τόξον) para el a.i. que para el arco de guerra. Generalmente el arco y las flechas de Yahvéh son, en el AT, símbolo de su ira. Pero el arco que apareció en las nubes después del diluvio (Gén 9,12-27) es símbolo de la benevolencia de Yahvéh y señal de alianza entre Él y la tierra (v. 13). Sin embargo, ambas imágenes se relacionan: el a.i. puesto en las nubes es como un arco de guerra de Yahvéh, para evitar que «las aguas provoquen nunca más un diluvio», o sea: la ira de Dios se dirige contra las aguas, que se han comportado como enemigos de la humanidad. Ez 1,28 únicamente se fija en la magnificencia del fenómeno natural (como Eclo 43,11) y en ello ve una comparación adecuada a la magnificencia o → gloria de Yahvéh (Eclo 50,7, para la del sumo sacerdote Simón). En el NT está la palabra clásica ἶρις significando el reflejo de luz alrededor del trono de Dios (Ap 4,3) y de la cabeza del ángel (10,1).

Bibl.: ThW III, 340-343.

Archivo. Esd 5,17 6,2 menciona un a. persa, conservado en la casa del tesoro real en Babilonia, así como en la residencia de Ecbátana. En este último a. halló el rey Darío el documento de Ciro referente a la reconstrucción del templo de Jerusalén. Una expedición alemana halló en 1906 en Boghazköy (unos 150 km al este de Ankara) el a. estatal hittita, con más de 20000 textos cuneiformes, unos en lengua akkadia, otros en hittita (→ hittitas). Otros a. estatales han sido descubiertos en → (El-)Amarna (Egipto) y → Mari (Mesopotamia). → Biblioteca.

Bibl.: A.A. KAMPMAN, *Archieven en Bibliotheken en het oude Nabije Oosten* (Leiden 1942.). M. WEITEMEYER, *Babylonske og assyriske arkiver og biblioteker* (Copenhague 1955.). J. PAPRITZ, *Archive in Altmesopotamien* («Archivalische Zeitschr.» 55, 1959, 11-50).

Areópago, nombre de una colina rocosa (colina de Ares = Marte) al noroeste de la acrópolis de Atenas, y, por traslación, de un salón en el mercado de alfarería, donde los miembros del gobierno ateniense (areopagitas) celebraban sus sesiones. Pablo fue



Fig. 14. Guerreros asirios: el que los precede con el escudo sirve de protección a los dos tiradores

conducido a dicha sala de sesiones (Act 17,19): según CURTIUS *(Paulus in Athen,* «Sitzungsberichte der Akad.», Berlín 1893, 2, 925-938), porque los filósofos que formaban parte del A. querían dar importancia al discurso de Pablo; según RAMSAY *(St.*

Paul, the Traveller and the Roman Citizen, Londres 1895), porque sólo a aquella corporación competía conceder a Pablo autorización para enseñar su doctrina; según otros, porque allí se le podría oir mejor que en la cima de la colina. M. DIBELIUS *(Paulus auf dem Areopag,* «Sitzungsberichte», Heidelberg 1938-9, 2), según sus teorías de la *Formgeschichte,* cree que el discurso de Pablo no es en realidad más que un discurso helenístico acerca del verdadero conocimiento de la divinidad. Contra Dibelius escriben W. SCHMID («Philologus» 95, 1942, 79-120) y R. LICHTENHAN *(Die urchristliche Missionen,* «Abh. z. Theol. d. A. u. N.T.» 9, Zurich 1946, 92-94). En Act 17,22 hay que entender que los reunidos en el A. son los areopagitas propiamente tales.

Aretas (árabe *ḥāriṯa:* forjador), nombre de cuatro reyes nabateos.

(1) ARETAS I hizo prisionero en el año 169 a.C. a Yasón, que había usurpado el sumo sacerdocio (2Mac 5,8).

(2) ARETAS II y III gobernaron alrededor de 96 y 18 a.C., respectivamente.

(3) ARETAS IV (Eneas) (9 a.C.-40 d.C.). Su hija estaba casada con Herodes → Antipas, pero fue repudiada a causa de Herodías. La consiguiente guerra entre A. y Antipas (hacia el 36/37) terminó probablemente con la victoria de este último. El reino de A. incluyó pasajeramente a Damasco, tal vez por donación del césar Calígula. Este A. es probablemente el mismo bajo cuyo lugarteniente tuvo Pablo que escapar de Damasco en 34/37 (2Cor 11,32s Act 9,23-25).

Bibl.: SCHÜRER I, 732-739. A. STEINMANN, *Aretas IV, König der Nabatäer* (Friburgo de Brisgovia 1909).

Areuna → Arauná.

Arfaxad (hebr. *'arpakšad,* → Arpakšad), en Jdt 1,1.5, rey de los medos, fundador de la fortaleza de Ecbátana, atacado y vencido por Nabucodonosor, rey de Asiria *(sic).* No se sabe de ningún rey medo llamado A., y su identificación con Fraortes u otros no es más que un recurso forzado; → Judit.

Argob (hebr. *'argōb;* tal vez emparentado con el hebr. *regeb:* terruño), nombre de una región cuatro veces mencionada en el AT, siempre en la expresión *ḥebel* [*hā*]*'argōb.* Según 1Re 4,13, A. formaba con → Basán uno de los tres distritos salomónicos en la Transjordania; de ahí que la observación de que A. pertenece a Basán (4,13; también Dt 3,4 y todavía más estrictamente Dt 3,13s) es probablemente de segunda mano. M. Noth (PJB 37, 1941, 97s) localiza a A. en los alrededores de Ramot en Guilead, donde se hallaron rastros de una densa población, preisraelita y no israelita. En 2Re 15,25 figura A. como nombre de persona, pero en 15,29 tal vez sea nombre de lugar.

Bibl.: ABEL I, 275.

Ariel (I) (hebr. *'ărī'ēl:* hogar del sacrificio a Dios) designa en Is 31,9 y Ez 43,15ss el → altar de los holocaustos. Con este significado, también en la inscripción de → Mešá (línea 12: *'r'l).* Como el altar se hallaba en Jerusalén, A. es en Is 29,1.2.7 nombre simbólico de la ciudad. Para Robinson y otros, el mismo significado tiene A. en 2Sam 23,20 1Par 11,22 Is 33,7; según otros, A. es en estos pasajes nombre de persona (como en Esd 8,16) o de estirpe (Gén 46,16 Núm 26,17).

(II) Según Is 29,1.2.7, «la ciudad donde David acampó» (seguramente, por tanto, Jerusalén) llámase también A. (hebr. *'ărī'ēl).* Según la puntuación masorética, *'ărī'ēl* significaría «león de Dios». Pero esta explicación no parece tener sentido. Por eso otros relacionan el hebr. *'ărī'ēl* con el akkadio *arallu,* situado ante el templo babilónico, de cuya semejanza, sin embargo, nada se sabe. Tal vez sea mejor interpretar A. como «hogar [o fogón del altar] de Dios» (en árabe: *'iratun);* cf. Ez 43,15s y la inscripción de Mešá (lín. 12), donde habría que pensar en el altar de los holocaustos, en el altar del santuario, sobre cuyo fogón o fuego permanente se quemaba la víctima. También puede recurrirse a Is 31,9, según el cual Yahvéh «tiene un hogar en Sión y un horno en Jerusalén»; sin embargo, por el contexto de estos lugares no hay que pensar en un fuego del sacrificio, sino en un fuego de castigo. Últimamente, A. Vaccari (Misc. Miller, Roma 1951, 256-259) llama la atención sobre el hecho de que en DSIa (→ Qumrán [manuscritos de]) aparece la palabra *'rw'l* (= *'aru'el* o *'uru'el),* que Vaccari toma como interpretación del antiguo nombre de la ciudad de Jerusalén, *urušalim,* atestiguado por textos egipcios y akkadios (→ Jerusalén I). Y, en este sentido, esta segunda parte del presente artículo amplía la primera (I).

Arimatea, ciudad de Judea, patria de José de A. (Mc 15,43 par. Jn 19,38), nombre griego de Ramatayim, → Ramá.

Ario (gr.: perteneciente a Ares [dios de la guerra]), rey de los espartanos, que, según 1Mac 12,20-23, mandó una carta muy plagada de semitismos al sumo sacerdote Onías (¿I o II?), en la cual alude al supuesto parentesco de ambos pueblos. Esta carta se cita en otra que escribió Yonatán Macabeo a

los espartanos. Como A. II murió a la edad de ocho años hacia el 255 a.C. y entonces no vivía ningún sumo sacerdote llamado Onías, debe tratarse de A. I (309-265). Por la otra parte, podría tratarse de Onías I († hacia 300) o de Onías II († hacia 265).

Arioc → Aryok.

Aristarco (gr.: gobernante excelente), macedonio de Tesalónica, compañero de viaje de Pablo, cuya suerte compartió durante los disturbios de Éfeso (Act 19,29), y a quien acompañó en el viaje de regreso (20,4) y en el de Jerusalén a Roma (27,2), donde, probablemente por su propia voluntad, compartió también la prisión del Apóstol (Col 4,10 Flm 24).

Aristeas (carta de). Aristeas, gr.: señor notable. La carta es una relación de Aristeas (que dice ser funcionario del rey Ptolomeo II Filadelfo), dirigida a su hermano Filócrates, sobre el origen de la versión griega del Pentateuco hebreo en Alejandría. Obedeciendo al deseo de Ptolomeo II Filadelfo (285-247), emprendió Aristeas un viaje a Jerusalén, para traer de allí el Pentateuco judío y (72) traductores aptos. Éstos — sigue narrando en su leyenda —, cotejando en común la traducción hecha separadamente por cada uno de ellos durante 72 días, presentaron una traducción única, por todos ellos garantizada, y la comunidad judía de Alejandría aprobó su trabajo. En el relato se intercalan prolijos incisos, p.ej., sobre el profundo sentido espiritual de las leyes judías respecto de la comida, sobre las conversaciones de sobremesa del rey acerca de toda suerte de cuestiones eticorreligiosas, etc. La carta es una falsificación, compuesta alrededor del 140 a.C. (según otros, en el s. I d.C.), con el fin de ensalzar la ley judía y demostrar la superioridad de su sabiduría sobre la cultura griega. Sin embargo, hay en ella un núcleo de verdad histórica en lo que respecta al origen de la → versión griega de la Biblia.

Bibl.: SCHÜRER III, 608-616. H.B. SWETE, *An Introduction to the OT in Greek* (Cambridge [2]1914) 533-606. R. TRAMONTANO, *La lettera di Aristea a Filocrate* (Nápoles 1931). H.G. MEECHAM, *The Letter of Aristeas* (Manchester 1935). G. ZUNZ, *Aristeas Studies* I (JSS 4, 1959, 21-36); II. ibid., 109-126.

Aristóbulo (gr.: destacado en el consejo).
(1) Judío egipcio, destinatario de la carta citada en 2Mac 1,10-2,18, sacerdote y preceptor del rey Ptolomeo Filométor o Fiscón (181-145). Probablemente es el mismo A., filósofo judío en torno a temas religiosos, que según Clemente de Alejandría y Eusebio compuso un comentario alegórico del Pentateuco y lo dedicó al rey Ptolomeo. Fue predecesor de Filón.

Bibl.: SCHÜRER III, 512-522.

(2) A., un romano, a cuyos familiares saluda Pablo (Rom 16,10), tal vez un príncipe judío. Entonces vivían en Roma: *a)* A., hermano de Herodes Agripa (probablemente muerto en Roma entre el año 45 y el 48); *b)* su sobrino A., hijo de Herodes de Calcis, nombrado por Nerón, en el año 54, gobernador de Armenia Menor; y *c)* A., tercer hijo del A. mencionado en *a)*.

Armagedón → Harmagedón.

Armas. Las a. defensivas son: el → escudo, el → yelmo, la → coraza, las → grebas, el calzado (→ sandalias). Las ofensivas: la → espada, → lanza o jabalina, → flecha y → arco, → honda, los carros de guerra. En el AT falta un nombre general como ὅπλον en griego. En sentido traslaticio se dice que Yahvéh aprovecha para sus fines o destruye las a. de los hombres (Sal 46,10 76,4) y da sus a. a sus fieles (Sal 35,2); lo mismo se observa en el NT, exclusivamente en Pablo (pero cf. 1Petr 4,1). Pablo presenta su actividad misional como una *militia Christi;* sus a. son eficaces (2Cor 6,7 10,4). También la vida de todo bautizado es *militia Christi* y el cristiano ha de empuñar sus a. (Rom 6,13 13,12). Como en otras partes los dioses del antiguo oriente, así también Yahvéh aparece en el AT armado de todas sus a. (Is 42,13). Pero sus a. están ya espiritualizadas; cf. Is 59,17 Sal 35,1ss Sal 5,17.22; cf. Ap 1,16 2,12.16 6,1ss 19,11-21. También se mencionan en particular las a. de Yahvéh: su espada, lanza y arco; y Él las utiliza en favor de los que en Él confían (Sal 35,1ss 7,11ss 91,4). Con su armadura espiritual (πανοπλία: cinturón, coraza, calzado, escudo, yelmo, espada = armadura del legionario romano del tiempo de Pablo), el cristiano ha de dar la batalla espiritual contra las potencias enemigas de Dios (Ef 6,10ss). → Rayo. → Lengua.

Bibl.: ThW V, 292-315.

Armenia (versión) → versiones de la Biblia.

Armonización es la tendencia a hermanar el sentido determinado de un texto de la Biblia con otros lugares aparentemente diferentes o con los resultados de una ciencia teológica o profana. En conformidad con los principios de una → exégesis bíblica sana, esta tendencia está justificada por sí misma. Por el empeño, a veces innecesario y exagerado, de ciertos exegetas, de armonizar-

lo todo, ha adquirido esta palabra un sentido peyorativo. Una comprensión exacta de la Biblia, de su finalidad y de sus relaciones con los datos de otras ciencias hace superfluas muchas armonizaciones.
→ Concordia de los evangelios.

Arní, hijo de Esrón (→ Jesrón), padre de Admín, en la genealogía de Jesús (Lc 3,33); en Mt 1,3 figura Aram en lugar de Arní. En el AT es → Ram el hijo de Jesrón y padre de Amminadab.

Lc 3,33	*Mt 1,3*	*AT (1Par 2,9s)*
Esrón	Esrón	Jesrón
Arní	Aram	Ram
Admín	—	—
Amminadab	Amminadab	Amminadab

Arnón (hebr. *'arnōn),* río que desemboca en el mar Muerto; su curso inferior es hoy llamado *sēl el-mōǰib;* nace en la meseta del desierto siroarábigo, y conduce el agua de las lluvias invernales por un lecho profundamente excavado entre los montes, en dirección oeste, hasta el mar Muerto. En el AT es frontera entre Moab al sur y el reino amorreo de Sijón al norte (Núm 21,13.24.26 Dt 2,24.36); es igualmente frontera sur de la Transjordania colonizada por los israelitas (Jos 12,1s 13,9 Jue 11 passim). Mencionado también en la inscripción de → Mešá (línea 26).

Bibl.: Abel i, 487-489.

Aroer (hebr. *'ărō'ēr:* soto de enebros; Noth, *Josua* 120).
(1) Ciudad moabítica en el borde septentrional del hondo valle del → Arnón (Dt 2,36, etc.), según Jos 12,2 conquistada por los israelitas, asignada según 13,9 (cf. Núm 32,34) a Gad, según 13,16 (cf. 1Par 5,8) a Rubén; ciudad fronteriza del territorio israelita, punto de partida del censo hecho por David (2Sam 24,5). Bajo → Mešá es ciudad moabítica (inscripción, línea 26), bajo Yehú aramea (2Re 10,33), posteriormente de nuevo moabítica (Jer 48,19); hoy *ḥirbet 'arā'ir.*
(2) Ciudad ammonítica «frente a» Rabbá, según Jos 13,25 asignada a Gad; allí derrotó Yefté a los ammonitas (Jue 11,26.33); se ignora el emplazamiento exacto. En Is 17,2 está el texto corrompido.
(3) En el Négueb (en Jos 15,22 léase *wᵉ'ar'ārā* en vez de *wᵉ'ad'ādā),* mencionada ya en las tabletas de → Amarna. Conservó relaciones amistosas con David (1Sam 30,28). De esta A. eran tal vez oriundos Samá y Yeiel, héroes de David (1Par 11,44). Hoy colina con ruinas en *bīr 'ar'ara,* 20 km al sureste de *bīr es-seba'.*

Bibl.: Abel ii, 250.

Aros. Se llevaban a. en los dedos (anillos), en los tobillos (ajorcas), en la nariz, en las orejas (pendientes) y en los brazos (→ brazaletes). El nombre general hebr. es *nezem* (Éx 35,33 Jue 8,24-26 Job 42,11 Prov 25,12: de oro; Os 2,13: sin precisar). Los a. en los pies los llevaban así hombres como mujeres, y hay ejemplares de los últimos tiempos del bronce y de la edad de hierro. En el AT se llaman *'ekes* (Is 3,18; quizá también Prov 7,22 y Jdt 10,4); tienen la misma forma

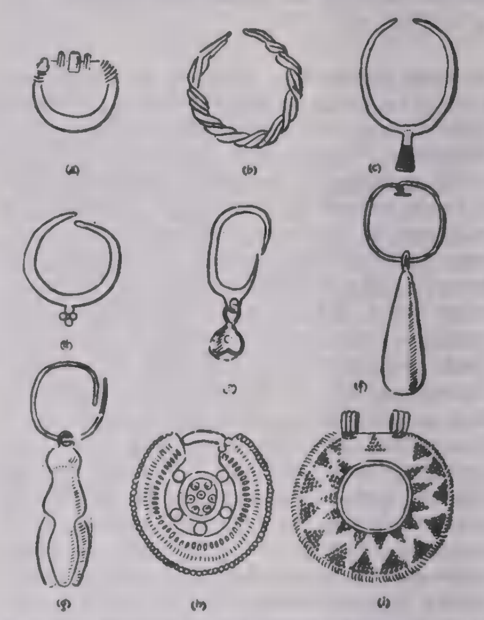
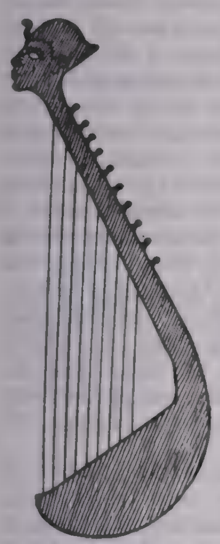


Fig. 15. Diversos tipos sirios de pendientes: *(a)* y *(b)* de forma sencilla; *(c)* y *(d)* de transición hacia el colgante; *(e)* con colgante; *(f)* y *(g)* con colgante muy pronunciado; *(h)* e *(i)* de disco; *(i)* con granulación

que los brazaletes, pero son más grandes. En la Biblia se mencionan también los a. de la nariz *(nezem* y *ḥāḥ);* se llevaban como adorno (Gén 24,22.30.47: un anillo de oro para la nariz, por valor de medio siclo, para Rebeca; Is 3,21: las mujeres de Jerusalén; Ez 16,12: para Jerusalén, esposa de Yahvéh). También servían para encadenar a alguien (2Re 19,28 Is 37,29: contra los asirios; Ez 19,4.9: los reyes de Judá; 29,4: Egipto; 38,4: Gog). Como material empleado se menciona el oro, pero también se usarían otros metales. Muchos a. de los que se han encontrado en las excavaciones quizás no sean para las orejas, sino para la nariz. Los pendientes para las orejas (fig. 15)

tienen en el AT el mismo nombre que los de la nariz, *nezem;* además el de *'agīl* (redondo) en Núm 31,50 (apresados por los madianitas) y Ez 16,12 (para Jerusalén, desposada de Yahvéh), y el de *neṭīfōt*, propiamente gotitas, porque estarían hechos con perlas o algo parecido. Menciónanse pendientes de oro de los madianitas (Jue 8,26), de las mujeres de Jerusalén (Is 3,19) y Judit (Jdt 10,4). Anillos o sortijas (hebr. *ṭabba'at)* los llevaban las mujeres de Jerusalén (Is 3,21), los hombres y las mujeres indistintamente (Éx 35,22 Núm 31,50: de oro) y los hombres especialmente como sello (Gén 41,42: faraón; Est *passim:* el rey de Persia). Las sortijas de sello se llamaban también sencillamente → sellos (p.ej., Ag 2,23).

Bibl.: BRL 168. 396. 398. NÖTSCHER 67s.


Fig. 16. Arpa egipcia

Arpa. Generalmente el hebr. *kinnōr* se traduce por a. Galling (BRL 390) observa que el a., a juzgar por los monumentos, se desconocía en Siria y Palestina; la traducción sería equivocada, por tanto. Se trataría, en el caso de *kinnōr* (y *nēbel*, aparentemente «cítara»), de dos clases diferentes de liras. El hebr. *kinnōr* sería la lira de caja (AOB fig. 51), y *nēbel*, la lira con yugo oblicuo (BRL fig. 393). La fig. 16 reproduce un a. egipcia.

Bibl.: BRL 390s.

Arpakšad (hebr. *'arpakšad)*, pueblo semítico (Gén 10,22s; cf. la genealogía de Gén 11,10-13 1Par 1,17s.24). A. figura también en la genealogía de Cristo (Lc 3,36). Tal vez se trate de Arrapḫa, capital de la provincia asiria de A. (= hoy Kerkuk [?] RLA, sub voce).

Arpaxad → Arpakšad.

Arquelao (gr.: gobernante de pueblos), gobernante de Judea cuando la sagrada familia volvió de Egipto (Mt 2,22), hijo de Herodes el Grande y de Maltaké, hermano de Herodes Antipas, nombrado por el césar Augusto tetrarca (no rey) de Judea, Samaría e Idumea (4 a.C. – 6. d.C.). Por su amor al fasto (fundación de la ciudad de Arqueláis, palacio y acueducto en Jericó) y por su crueldad se asemejó a su padre, y por los nombramientos que hizo de sumos sacerdotes y por su vida privada causó gran malestar entre los judíos. Accediendo a los ruegos de una diputación de judíos y samaritanos, Augusto depuso a A. de su gobierno y le desterró a Viena (en las Galias). El territorio fue confiado a un procurador romano.

Arquipo (gr.: domador de caballos), colaborador de Pablo (Flm 2); se le exhorta en Col 4,17 a que cumpla fielmente sus obligaciones.

Arqueología → apéndice I.

Arrebatamiento hacia Dios (gr. μετάθεσις). De dos hombres se cuenta en el AT que, por razón de su santidad, fueron arrebatados o trasladados al cielo: de Henok (Gén 5,24: «Dios se lo llevó», *lāqaḥ;* Eclo 44,16 Sab 4,10 Heb 11,5) y de Elías (2Re 2,11 1Mac 2,28). En estos casos por cielo se entiende el espacio o el lugar en el cual el hombre, sustraído a la muerte, queda transferido a la situación de estar permanentemente ante Dios. Esta idea no aparece en el NT, aunque es frecuente en el antiguo oriente y entre los griegos.

Bibl.: ThW II, 849; V, 507.

Arrepentimiento. El hombre siente a., es decir, se da cuenta por sí mismo del fin amargo de una acción imprudente o injusta (Éx 13,17 1Mac 11,10 Prov 5,11 25,8 Eclo 33,20, etc.); acaso, pero no forzosamente, su a. le lleva a la → penitencia; así también en el NT (Mt 21,30: en la parábola de los dos hijos enviados a la viña; Mt 27,3: Judas; Heb 12, 17: Esaú). Según las ideas del AT, no es Yahvéh un hombre para que pueda arrepentirse de su palabra (Núm 23,19 1Sam 15,29 Jer 4,28 20,16 Zac 8,14); por otra parte se afirma con frecuencia que Yahvéh siente a.: 1Sam 15,35 1Par 25,15 Sal 106,45 Sal 110,4 (cf. Heb 7,21) Am 7,3.6 (a ruegos del profeta). Ambos modos de ver son resultado de la tensión entre la ira-justicia y el amor-gracia de Yahvéh. Si Yahvéh se arrepiente de algo, es que va a realizarse una posibilidad que ya existía en su ira o en su amor. Al contrario Pablo (Rom 11,21: los dones de Dios y su llamamiento no saben de a., es decir, son irrevocables).

Bibl.: ThW IV, 630-633. [O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Sobre la idea de contrición en el AT* («Sacra Pagina» I, Paris-Gembloux 1959, 559-579). → Pecado.]

Artajerjes (hebr. *'artaḥšastā* = persa *artaḥšasa)*, rey de los persas en tiempos de Esdras (4,7ss 6,14 7,1ss 8,1) y Nehemías (2,1 5,14

12,6), según la opinión más generalizada A. I Longimano (465-424; → Esdras-Nehemías, libro de). Conocido por la historia profana como hombre de carácter débil, fácilmente influible por cortesanos y mujeres, que dejó en manos de sus generales las principales campañas (contra Egipto y Grecia).

Bibl.: RLA I, 156.

Artemás (gr.: fresco, sano [?]), según Tit 3,12, Pablo lo envió, en compañía de Tíquico, a Tito.

Ártemis (nombre gr. de una diosa, etimología oscura; lat. Diana), diosa griega, venerada especialmente en → Éfeso, donde la diosa virginal se presenta como «la gran madre». Su imagen, que se decía caída del cielo, muy distinta de las representaciones clásicas de la joven cazadora, era, con sus múltiples senos, símbolo de la fecundidad; muchos cultos semejantes, en Grecia, en las islas y en Asia Menor, fueron asimilados al influyente culto efesino. Su templo, una de las siete maravillas del mundo, que Pablo (Act 19,23-40) vio todavía, era majestuoso y se hallaba situado, conforme al carácter de la diosa, entre montes, bosques y arroyos. Su fiesta, la Efesia, revestía caracteres orgiásticos. → Demetrio (3).

Bibl.: H. THIERSCH, *Artemis Ephesia. I. Katalog der erhaltenen Denkmäler* (Berlín 1935). [B. PASCUAL, *El temple efesià d'Artemis i la primera carta a Timoteu* (AST I, 1925, 71-82).]

Arvad (hebr. *'arwād)*, ciudad fenicia (hoy *er-ruwād)* en la isla homónima, frente a la costa siria entre Trípoli y Latakía, mencionada en textos egipcios y asirios, centro comercial floreciente ya en el s. XIV a.C. (cf. Éz 27,8.11: marinos famosos y valientes soldados). Los habitantes de A. eran, según Gén 10,18 y 1Par 1,6, cananeos. En la época grecorromana se llama Arados, todavía importante centro comercial. El cónsul romano Lucio comunicó a A., entre otras ciudades, el texto del tratado de amistad romanojudío (1Mac 15,23).

Bibl.: ABEL II, 251s. RLA I, 100s.

Aryok (hebr. *'aryōk* = indoeur. *âryaka:* ¿noble?), nombre de tres personajes. El más importante es A., rey de Elasar, aliado de → Amrafel (Gén 14,1.9). Tal vez emparentado con el «Arioc, rey de los elamitas» de Jdt 1,6. La usual identificación de A. con Rim-Sim o Arad-Sin, decimotercer rey de Larsa (todavía en KOEHLER, LVTL, s.v.), está ya superada. El nombre *(arrîwûk* y *ariûkki)* se halla en los textos de → Mari.

Bibl.: R. DE VAUX, *Les Patriarches hebreux et les découvertes modernes* V (RB 55, 1948, 326-337). H.H. ROWLEY, *Recent Discovery and the Patriarchal Age* (Bull. of the John Rylands Library, vol. 32, n.º de I, sept., 1949). M. NOTH, *Arioch-Arriwuk* (VT I, 1951, 136-140).

As → moneda II, B; apéndice II (III).

Asá (hebr. *'āśā;* forma abreviada de *'ăsā'ēl:* Dios ha creado; NOTH 172), nombre de dos personajes. El más importante es el tercer rey de Judá (910-870), hijo de Abiyyá y de Maaká. Reyes contemporáneos en Israel: Yeroboam I, Nadab, Basá, Elá, Zimrí, Omrí (Tibní) y Ajab. 1Re 15,9-24 2Par 14,1—16,14. El redactor deuteronómico de los libros de los Reyes celebra su enérgica lucha contra los → hieródulos y la idolatría, incluso contra la imagen de un ídolo venerado por su madre (15,11-13). Amenazado desde Ramá por Basá, que había ocupado Bet-El, Yesaná y Efrón, incitó a Ben-Hadad I de Damasco a que atacara a Israel. El damasceno derrotó a Basá en el norte y le obligó a evacuar Ramá. Con el material de Ramá fueron luego fortificadas, contra Israel, Guibeá en Benjamín y Mispá. Par (14,5—15,19) informa también de la erección de fortificaciones y la leva de un ejército permanente, de un ataque del kusita Zéraj (hebr. *zeraḥ;* de ningún modo el egipcio Osorcón) y la victoria de A., y finalmente de exhortaciones de cierto profeta Azaryá y de un vidente Janani, y de una fiesta de renovación de la alianza. Bajo el nombre griego de 'Ασάφ (lat. Asa), A. figura en la genealogía de Cristo (Mt 1,7s).

Asael (hebr. *'ăsā'ēl:* → Asá), nombre de cuatro personajes. El más importante es el hermano de Yoab y Abisay, uno de los hijos de Seruyá, renombrado por su velocidad en la carrera pedestre. A. formaba parte de los → treinta (2Sam 23,24 1Par 11,26) y fue según 1Par 27,7 jefe del cuarto cuerpo de ejército de David. Fue muerto por Abner y enterrado en Belén (2Sam 2,18-32).

Asaf (hebr. *'āsāf*, forma abreviada de *'el'āsāf:* Dios se ha apoderado [de mí]; NOTH 181s), → epónimo de los *Bne-Asaf* (hijos de Asaf), una familia de cantores, que regresó del destierro con Zerubbabel (Esd 2,41: 128 personas; Neh 7,44: 148 personas). Esta familia de cantores (2Par 35,15) se menciona también en 1Par 26,1 (como guardianes de las puertas: pero léase Ebyasaf, cf. 9,19) 2Par 20,14 29,13 (como levitas) y está genealógicamente subordinada a la casta levítica de → Guersom (1Par 6,24-28). Este epónimo se considera en 1Par 6,24 15,17s 16,4.6.37 25,1-7 2Par 29,30 Neh

12,46s como maestro de música de David y de Salomón. En 2Par 29,30 se le da como vidente y en las inscripciones o títulos de los Sal 50 y 73-83 como autor de los respectivos salmos. No mencionado en las demás fuentes. → Hemán, → Etán, → Cantores, → Asá.

Asalariado o jornalero (Ag 1,6). Son a. o jornaleros aquellos trabajadores que, a diferencia de los → esclavos o de los obligados a → prestaciones personales, se contratan mediante un salario, bien de una manera permanente (Eclo 37,11), bien por tiempo determinado, para ciertos trabajos (pastoreo, recolección, vendimia; Mt 20,1-16). Nada concreto sabemos por la Biblia sobre la cantidad del salario (cf., sin embargo, Dt 15,18). En el CH se fija el salario de un trabajador contratado por un año. Los pastores tenían que responder de las pérdidas del rebaño (Éx 22,9-11; cf. Gén 31,38-41). La Biblia se queja con frecuencia de la explotación de los a. (p.ej., Jer 22,13 Mal 3,5 Eclo 34,22 Sant 5,4); su suerte no es muy halagüeña (Job 7,1s); sólo la legislación posterior se ocupó de ellos (Dt 24,14s Lev 19,13). Y, en todo caso, debe pagárseles el salario al atardecer del mismo día de trabajo (Dt 24,15s Lev 19,13 Mt 20,8). → Salario.

Bibl.: K. Fuchs, *Die at.liche Arbeitergesetzgebung im Vergleich zu CH, zum altassyrischen und hethitischen Recht* (tesis, Heidelberg 1935). W. Lauterbach, *Der Arbeiter in Recht und Rechtspraxis des AT und des Alten Orients* (tesis, Heidelberg 1935). [P. Termes Ros, *El trabajo según la Biblia* (Barcelona, 1955).]

Asaradón → Asarhaddón.

Asarhaddón (hebr. *'ēsarḥaddōn* = asirio *aš-šurahiddin:* Asur ha dado un hermano), rey de Asiria (681-668), mencionado en 2Re 19,37 Is 37,38 como hijo y sucesor de Senaquerib (fig. 17). Según Esd 4,2 estableció colonos extranjeros en Samaría. En su prisma (roto) hexagonal B (AOT 357), A. menciona (5.ª col., lín. 13) a Menasé, rey de Judá, como su vasallo. Editó las inscripciones de este prisma R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien* (AOF 9, Graz 1956).

Bibl.: RLA 1, 198-203. H. Hirschberg, *Studien zur Geschichte Esarhaddons* (Ohlau, s.d.). ZA 42, 1934, 170-188.

Asarmot → Jasarmávet.

Asasontamar → Jasasón-Tamar.

Ascalón → Ašquelón.

Ascensión. (I) La subida visible de Cristo al cielo desde el monte de los Olivos, cuarenta días después de su resurrección, está contada por Lc al comienzo de los Act (1,2s.9-11) y se halla también mencionada sumariamente al final de su evangelio (Lc 24,51). No es posible considerar el primero de estos relatos como una interpolación posterior, como quieren algunos críticos, pues la estructura literaria de Act 1,1-11 concuerda perfectamente con la tesis del origen lucano de todo el relato; tam-



Fig. 17. Estela de Asarhaddón, de Zendsjirli. Representa a A. como vencedor, teniendo ante sí a dos reyes prisioneros; éstos son, probablemente, Abdimilkutti de Sidón (de pie) y Tirhaqá de Etiopía (arrodillado)

poco es posible borrar de Act 1,2 Lc 24,51 la mención de la a., pues las omisiones de algunos códices (de la familia occidental) no parecen ser primitivas, sino que proceden de correcciones del texto. Así pues, es Lucas mismo quien cuenta este suceso al final de su primera obra y al comienzo de la segunda, no sin destacar en este segundo relato el intervalo de cuarenta días, del que no se hablaba en el primero. La precisión topográfica que da a la escena, sobre el monte de los Olivos (Act 1,12), en las cer-

canías de Betania (Lc 24,50), da claramente a entender que para él se trata de un recuerdo histórico concreto. La tradición local fijó espontáneamente este recuerdo en la punta más alta del monte de los Olivos y, desde el s. IV, elevó allí mismo un santuario.

Sin embargo, Lucas es, en el NT, el único que presenta la a. de Cristo al cielo bajo esta forma de manifestación visible y reconocible en el tiempo y el espacio. Los demás autores del NT se contentan con afirmar, como consecuencia inmediata de la resurrección, que Cristo resucitado está en el cielo, donde se sienta a la diestra de Dios (Rom 8,34 Col 3,1-3 Ef 1,20 Heb 1,3.13 8,1 10,12 12,2 Act 2,33ss 5,31 7,55 Ap 3,21 5,6ss, cf. Mc 14,62 par.), junto al Padre (1Jn 2,1), en la gloria (1Pe 1,21 4,13 5,1), sobre una nube (Ap 14,14), sobre las potestades celestes (1Cor 15,24 Fil 2,9ss Col 2,10 Ef 1,21s Heb 7,26); y que desde allí ha de volver en la parusía (1Tes 1,10 4,16 2Tes 1,7 Fil 3,20 Col 3,4 Act 3,20s, cf. 1Tim 6,14 2Tim 4,1.8 Tit 2,13 Sant 5,7s 1Pe 1,7.13 4,13 5,4 1Jn 2,28). Esta permanencia en el cielo después de la vida terrestre supone, naturalmente, una a. de Cristo, que, sin embargo, se pasó generalmente en silencio, y aun aquellos que expresamente la mencionan ofrecen más bien una confesión de fe que la descripción de un fenómeno visto por ellos (así Ef 4,10 1Tim 3,16 Heb 4,14 6,19s 9,24 1Pe 3,22 y hasta Mc 16,19 Jn 3,13 6,62).

La unicidad del testimonio lucano influye también en la tradición primitiva cristiana, que al principio parece mostrarse insegura y fluctuante. Sólo en el s. IV es universalmente conocido entre los padres el relato de Act. Antes, algunos no mencionan en absoluto el suceso (Clemente de Roma, *Didakhé*, Ignacio, Policarpo, Hermas), y aun aquellos que lo mencionan no están de acuerdo sobre su modo y fecha. En realidad, sólo algunos tratan de decir algo más preciso sobre el modo de la a., y entonces lo hacen mediante amplificaciones desprovistas de valor histórico (AscIs 2,22-35; *Epist. Apost.* 51 (62); ApPe [James, *The Apocryphal N.T.* 519], *Pistis Sophia* 2-3). Más numerosos son los testimonios que dan una fecha para la a. de Cristo, pero también aquí con notables divergencias. Ya Lc 24,51 y Jn 20,17 parecen colocarla en el día de Pascua, y del mismo modo proceden EvgPe 56 Barn 15,9; Cód. *k* sobre Mt 16,4; TestBenj 9,5; *Apol. Arist.* (gr. 15, sir. 2); para otros, en cambio, pasan más de 18 meses (AscIs 9,16; los valentinianos y ofitas, según Iren. I, 3,2; 30,14) y hasta doce años (*Pistis Sophia* I, 2; *Libro de Yeû* 44). Algunos Padres, en fin, como Justino, Tertuliano, Eusebio y Jerónimo, hablan ora de una subida de Cristo a los cielos el día de su resurrección, ora de una a. después de cuarenta días.

(II) Estas vacilaciones de la primera tradición cristiana [sobre el modo y fecha de la a.] han dado pretexto a muchos críticos para considerar la a. como una leyenda tardía, resultado de un desenvolvimiento que habría dado poco a poco una nueva forma a la fe en el triunfo de Cristo en el cielo. Este magnífico triunfo sobre la muerte se habría entendido en un principio de manera puramente espiritual y sólo habría afectado al alma de Jesús y en este sentido se habría hablado de una a. de Cristo inmediatamente después de su muerte (Lc 23,43 EvgPe 19). Sólo más tarde, por motivos apologéticos, se buscó dar a este triunfo una forma más concreta y se extendió también al cuerpo del Señor; de ahí el materializar las cristofanías mediante apariciones del resucitado, perceptibles por los sentidos, con un cuerpo palpable que comía y bebía. A esto habría seguido la leyenda del sepulcro vacío y, finalmente, la escena de la subida visible del cuerpo al cielo.

Aparte de que tales teorías no hacen justicia al valor histórico de los relatos del NT, su fallo capital consiste en que suponen una idea de la inmortalidad que es mucho más griega que semítica. Para los semitas, como lo eran los apóstoles, la victoria de Cristo sobre la muerte era inconcebible sin el triunfo de su cuerpo, porque la muerte es castigo del pecado, que afecta al cuerpo tanto como al alma, o mejor aún al alma, pero pasando por el cuerpo; y la victoria sobre el pecado, en que consiste la obra redentora de Cristo, ha de restablecer en su integridad primitiva al cuerpo tan necesariamente como al alma. Es, por tanto, indudable que, si los primeros discípulos creyeron absolutamente en el triunfo de su maestro sobre el pecado y la muerte, no pudieron menos de creer precisamente en el triunfo de su cuerpo resucitado y entrado en la gloria divina; una fe que se imponía en virtud del hecho, cierto y perceptible por los sentidos, de sus apariciones. Además, la fe en la exaltación del cuerpo resucitado de Cristo al cielo no es más que la consecuencia necesaria y el complemento ineludible de la fe en su resurrección.

(III) Sin embargo, si es cierto que la vacilación de la tradición neotestamentaria y primitiva cristiana no justifica la tesis negativa de los críticos, merece, no obstante, atención e invita a penetrar mejor en el misterio. Dos momentos, parece, hay que distinguir en él claramente: (1) la exaltación de Cristo junto al Padre en el cielo y (2) la

manifestación externa de su subida en el monte de los Olivos.

(1) La exaltación o glorificación en el cielo es el aspecto esencial, el contenido inmediato de este dogma de fe. Esta entrada del cuerpo de Cristo en la gloria del reino escatológico representa efectivamente las primicias, la prenda y hasta la causa de nuestra propia glorificación y, por ende, de nuestra salud definitiva. Ella forma el comienzo germinal del nuevo mundo regenerado hasta en su esencia física por el sacrificio de Cristo; en ese nuevo mundo, el cuerpo glorificado de Jesús constituye, por decirlo así, como la célula originaria, como la causa ejemplar y eficiente de la regeneración del cuerpo de los cristianos y, por ella, de todo el universo. No es suficiente que el cuerpo de Cristo saliera victorioso del sepulcro. Tenía que entrar en el mundo divino, al que él nos introduce a todos, y este mundo divino fue en todo tiempo, y lo es forzosamente para nuestra imaginación humana, el mundo del «cielo» encima de la tierra. Pero esta entrada en la gloria es un hecho absolutamente sobrenatural, que de suyo escapa a la experiencia de los sentidos, por lo que los testimonios del NT, incluso el de Lucas, renuncian a describirlo. Sin embargo, es un hecho real e «histórico» que se cumplió en un momento determinado del tiempo. Este momento no es evidentemente otro que el momento de la resurrección.

Tan pronto como el cuerpo de Jesús sale del sepulcro por virtud del Espíritu, pertenece al mundo escatológico de la gloria y entra en él con pleno derecho. Así se expresan la mayor parte de los textos del NT, que presentan el resucitar de Cristo y su sentarse a la diestra de Dios como dos aspectos inseparables de un solo y mismo triunfo glorioso. Así habla expresamente Jn 20,17, donde Cristo instruye a María Magdalena en el sentido de que Él ya no se halla en el mismo estado de antes, cuando libremente le podía tocar, y le da el encargo de notificar a sus apóstoles que está próxima su a., e incluso que será inmediata; porque es claro que, cuando se aparezca a los apóstoles (20,19-29), será después de su a., en virtud de una vuelta de junto al Padre, cabe el cual vivirá siempre. De este texto puede, a lo sumo, deducirse un breve intervalo entre resurrección y a., que se explica suficientemente por el fin pedagógico del relato, como se indica por el diálogo con Magdalena.

(2) Ahora bien, la manifestación visible sobre el monte de los Olivos no está en manera alguna en contradicción con este primero y decisivo triunfo que hubo de darse en el día mismo de pascua; porque pertenece a un orden completamente distinto, como lo evidencia el mismo relato de Lucas. Lejos de intentar describirnos una entrada triunfal en la gloria celeste, como lo hacían ciertas leyendas sobre la a. de personajes o semidioses paganos (Rómulo, Hércules, Mitra, etc.), y como lo hacen para Cristo los apócrifos, Lucas quiere sencillamente narrar la ida del Señor, su última ida precisamente. Los rasgos discretos y tradicionales con que se pinta la escena tratan de indicar que ha terminado el tiempo de las familiares conversaciones con Jesús y que éste no había de volver hasta la parusía. Las palabras de los ángeles a los discípulos y la nube, cortejo tradicional de las manifestaciones escatológicas (Lc 21,27 par. Mc 14,62 par. Ap 1,7 14,14ss; cf. 1Tes 4,17 Ap 11,12), no quieren decir otra cosa. También el número de cuarenta días puede tenerse por elemento tradicional y no hay que entenderlo demasiado literalmente. Acaso piensa Lucas en los cuarenta días que Cristo pasó en el desierto antes de manifestarse en su vida pública (Lc 4,2), como cuarenta días también precedieron, después de su resurrección, a su manifestación en la Iglesia. Porque lo que a Lucas preocupa sobre todo en esta marcha última del Señor resucitado es que esta partida precede a la escena de Pentecostés y la prepara; es decir, precede a la efusión del Espíritu Santo, cincuenta días después de la resurrección, la cual inaugura el establecimiento del reino de Dios en este mundo. Vista de esta manera, la aparición sobre el monte de los Olivos, únicamente relatada por Lucas, no está en contradicción con la primera y esencial subida de Cristo a la gloria, que hubo de acontecer el día mismo de la resurrección. Es, más bien, su complemento y sello. Por eso, la tradición cristiana, principalmente en su liturgia, ha considerado con toda razón este último acto de la vida visible de Jesús como la manifestación final de su triunfo sobre la muerte y de su presencia en el cielo; y puso en este misterio toda la riqueza de la glorificación del día de pascua que le precedió, del mismo modo que también reconoció en él, como en promesa, la efusión de la plenitud de gracia que le siguió en el día de pentecostés

Bibl.: B.W. BACON, *The Ascension in Luke and Acts* (Expositor, 1909, 254-261). F.X. STEINMETZER, «*Aufgefahren in den Himmel sitzet zur Rechten Gottes*» (ThPQ 77, 1924, 82-92. 224-241). W. MICHAELIS, *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte* (ThB 1925, 101-109). G. BERTRAM, *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung* (Festgabe A. Deissmann, Tubinga 1927, 187-217). A. FRIDRICHSEN, *Die Himmelfahrt bei Lukas* (ThB 6, 1927, 337-341). M. ENSLIN, *The Ascension Story* (JBL 47, 1928, 60-73). D. PLOOIJ, *The Ascension in the Western Textual Tradition* (Amsterdam 1929).

U. Holzmeister, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn* (ZkTh 55, 1931, 44-82). S.M. Creed, *The Text and Interpretation of Acts, I, 1-2* (JThSt 35, 1934, 176-182). V. Larrañaga, *La Ascensión del Señor en el NT* (Madrid 1936; reimpr. Madrid 1943; trad. francesa: *L'Ascension de Notre Seigneur dans le NT*, Roma 1938). A Oepke, *Unser Glaube an die Himmelfahrt Christi* (Luthertum 1938, 161-186). A.N. Wilder, *Variant Traditions of the Resurrection in Acts* (JBL 62, 1943, 307-318). W. Michaelis, *Die Erscheinungen des Auferstandenen* (Basilea 1944). P. Benoit, *L'Ascension* (RB 56, 1949, 161-203). ThW iv, 8s. [F. Ogara, *De Ascensione Christi spectatoribus* (Gregorianum 14, 1933 37-61).] [P. Benoît]

[Resumimos el pensamiento del autor en los puntos siguientes:

(1) Quede bien sentado el hecho de la a. de Jesús a los cielos en cuerpo y alma. Esto es básico en el dogma de la a.

(2) Cristo resucitó el día de pascua y en ese mismo día, según los numerosos textos bíblicos citados por el autor, entró glorioso en el cielo y quedó sentado a la diestra del Padre.

(3) El hecho en sí de la a. a los cielos el día mismo de la resurrección es algo sobrenatural, no perceptible por los sentidos humanos, pero absolutamente cierto, real e histórico.

(4) Las circunstancias externas de la a., a los cuarenta días de la resurrección, sobre el monte de los Olivos, referidas en Act 1,2ss, no son mera ficción literaria de Lucas, sino verdadera historia, en conformidad con el carácter del libro y con la tradición patrística desde el siglo iv.

(5) Lo inseguro y fluctuante en la tradición primitiva no se refiere al hecho en sí de la a., sino a sus circunstancias externas (modo y fecha), únicamente relatadas por san Lucas (Act 1,2ss).

(6) Pero, al describir san Lucas la cristofanía terminal del día de la a. sobre el monte de los Olivos — hecho histórico que los apóstoles percibieron por sus sentidos —, no pretende narrarnos la naturaleza íntima de la a. de Cristo, sino las circunstancias externas de su última aparición ante los suyos. Cristo siguió con ellos una pedagogía especial: se les apareció diversas veces durante los cuarenta días subsiguientes a la resurrección — aun cuando ya estaba a la diestra del Padre —, y por fin les manifiesta, con aquel último acto visible del día de la a., que su vida terrestre ha terminado y que su triunfo glorioso ya comenzó; pero, en realidad, este triunfo en el cielo había ya comenzado el día mismo de la resurrección. — S. de A.]

Ašdod (hebr. *'ašdōd:* gr. Ἄζωτος; Vg Azotus), ciudad estado anaquita (Jos 11,22), desde el s. xii filistea, según Jos 15,46 asignada a Judá, independiente hasta su conquista por Tiglat-Piléser iii y Sargón (Is 7,11 20,1; inscripción de los anales, líneas 90-112: AOT 350s). El episodio del 2Par 26,6 es probablemente muy fugaz. En su calidad de ciudad filistea es objeto de los oráculos de los profetas (Am 1,8 Sof 2,4 Jer 25,20 Zac 9,6). En 711 a.C., capital de la provincia asiria de *Asdudu*. Tras 29 años de sitio (Heródoto ii, 157), conquistada por el faraón Psammético i; por eso dice Jer 25,20: el resto de Ašdod. Su posición política posterior es confusa; probablemente fue capital de una provincia persa de Azoto (cf. 1Mac 5,68 16,10). En Neh 4,1 aparecen los de A. como aliados en una coalición antijudía; pero muchos judíos tomaban mujer de A. (13,23s: la lengua de A. es probablemente, como en la terminología de la administración persa, el filisteo). En el s. ii a.C. atacada por Judas (1Mac 5,68), Yonatán (10,84 11,4) y Juan Hircano (16,10), y finalmente conquistada. En 63 a.C., ciudad libre bajo Pompeyo, cedida a Salomé tras la muerte de Herodes el Grande; y en 10 d.C., a la emperatriz romana Livia. En la época del NT pasó por la ciudad Felipe (Act 8,40). En 1Mac 9,15 el texto es defectuoso. Hoy *esdūd*.

Bibl.: Abel ii, 253s. BRL 36-38. Acerca de las recientes excavaciones llevadas a cabo por los israelitas, véase IEJ 9, 1959, 271s.

Asedio. Hasta la monarquía no se organizó el ejército de los israelitas, ni éstos estaban en situación de sitiar fortalezas. Bajo David, la operación se llevaba a cabo rodeando con un muro la ciudad sitiada (2Sam 20,15); el fin era cortar los aprovisionamientos de víveres o de agua para la población; también era usual minar la muralla de la ciudad (cf. Is 29,3.7). Dt 20,19s contiene una disposición humanitaria para los casos de a.: se prohíbe talar los árboles frutales en la región asediada. Sólo los árboles que no dan frutos comestibles pueden cortarse y usarse para los fines del a. Es posible que Dt pensara en este caso en la costumbre contraria de los egipcios o asirios (cf. fig. 9).

La técnica del a. propiamente dicha la aprendieron los israelitas de los asirios (Ez 4,2 21,27 26,8 Nah 2,6): arietes móviles, techos de protección y trincheras. Los sitiados se defendían levantando los arietes con ganchos puestos al extremo de cadenas o atacándolos con antorchas incendiarias. En la época de los Macabeos, Yonatán y Simón utilizaron instrumentos griegos de a. (1Mac 11,20 13,44), sobre todo torres móviles con puentes levadizos para el paso a la muralla enemiga (las máquinas llamadas «helépolas», que tenían a veces hasta 50 metros de altura), minas, arietes y catapultas. Estas últimas, según 2Par 26,15, se utilizaban ya bajo el rey Azaryá; tal vez proceden de modelos asirios, pero en todo caso no se hallan en los monumentos asirios. → Fortificaciones.

Bibl.: BRL 90-95. RLA i, 471s.

Asenat, hija de Putifar, el sacerdote de la ciudad de On, esposa de José (Gén 41,45), en la genealogía bíblica madre de Manasés y de Efraím (41,45 46,20). Su nombre es

egipcio: *nsy nꜥt* (perteneciente a Neit, la diosa de la guerra de la ciudad de Sais, en el Delta) o *'ws n nꜥt* (igual sentido).

Aser (hebr. *'āšēr;* Gén 30,13 lo hace derivar del hebr. *'aššēr:* ser feliz), → epónimo de la tribu israelita de igual nombre, según Gén 30,13 hijo de Jacob y de Lía (Zilpa). Genealogía en Gén 46,17 Núm 26,44-47 1Par 7, 34-40. Caracterizado en las bendiciones de Jacob y Moisés (Gén 49,20 Dt 33,24s Núm 1,40s: 41 500 hombres; Núm 26,44-47: 53 400; 1Par 7,40: 26 000). La tribu estaba establecida al borde occidental de los montes de Galilea; Jos 19,24-31 delimita su territorio (probablemente con medidas exageradas). En éste, separado de los de la mayoría de las tribus israelitas, la tribu de A. llevaba una vida propia (Jue 5,17). Bajo Salomón, A. constituyó, con Bealot, un distrito (1Re 4,16). Según 2Par 30,11, sólo unos pocos aseritas participaron en la solemnidad de la pascua de Ezequías. El nombre parece haber sido hallado en textos egipcios (papyrus Anastasi I: *ìśr*) y en Ras-Šamrá *(aṯr)* (Ch. Virolleaud, *La légende de Keret, roi des Sidoniens*, París 1936, 17; negado por otros, p.ej., Albright, de Langhe, cf. JbEOL 9, 1944, 120). Noth 131 dice: «Finalmente, puede que la tribu de *'šr* haya tomado su nombre del de la pareja masculina de la diosa *'šrh*, que se encuentra ya en las tablas cuneiformes de Tell Ta'annek (1,21) y que está atestiguado por el Abdid Aširta, conocido por las cartas de El Amarna».

Ašerá (hebr. *'ăšērā*, en textos ugaríticos «*'šrt* de Tiro»).
(1) La diosa fenicia de la vegetación *(aširtu - ašratu - 'srt)*, pareja femenina de → Baal, cuyo culto era muy practicado también en Israel y Judá. Su imagen se adoraba en Jerusalén (1Re 15,13 par.: ídolo de Maaká) e Israel (Ajab: 1Re 16,33; cf. 2Re 13,6 21,3), en el templo de Baal de Samaría (2Re 10,26), y bajo Manasés incluso en el templo de Jerusalén (2Re 21,3.7). Tenía sus profetas (400 en 1Re 18,19, junto con los de Baal), enseres (2Re 23,4: junto con los de Baal) y residencias, donde las → cortesanas tejían vestidos para A. (2Re 23,7). En plural = imágenes de A., a veces junto a las de Baal (Jue 3,7 2Re 17,16 2Par 19,3 24,18 33,3).
(2) Árbol o poste junto al altar, objeto de culto, símbolo de la diosa A. Es probablemente excesivo decir que la a. ritual, como símbolo de la vegetación, no representa en el AT sólo a la diosa, sino también, en Jer 2,29, una divinidad masculina (así BRL 36). De ese poste se dice que es de madera (Jue 6,26), que es fabricado (1Re 14,15), plantado (Dt 16,21), erigido (2Re 17,10 14,23), colocado (2Par 33,19 Is 27,9), quemado (Dt 12,3 2Re 23,6.15), derribado (Dt 7,5 2Par 14,2 31,1 Éx 34,13 Jue 6,25.28. 30 2Re 18,4 23,14), arrancado (Miq 5,13), destrozado (2Par 34,4). Se hallan junto a → columnas solares (Is 17,8), altares (Jer 17,2), lugares altos (2Par 17,6) (→ culto en), otras imágenes (2Par 34,3), → masebás (2Par 34,4). W. L. Reed (bibl.) piensa debe abandonarse la idea de que las a. son árboles o postes rituales.

Bibl.: BRL 35s. RLA I, 169. H. VINCENT, *Canaan* (París 1907) 131s. E. DHORME, *L'évolution religieuse d'Israël* I (Bruselas 1937) 325. W.L. REED, *The Asherah in the OT* (Fort Worth, Texas, 1949).

Asfalto (hebr. *ḥēmār)*, sustancia mineral bituminosa y negruzca, usada generalmente en Babilonia como argamasa en los edificios de ladrillo (Gén 11,3). En Canaán había minas de a. en los alrededores del mar Muerto (Gén 14,10 Is 34,9; y las hay también hoy en el Líbano); de ahí los nombres antiguos de «mar de a.» y «pez judía». Los israelitas sabían que el a. sirve para impermeabilizar (Gén 6,14 Éx 2,3); pero se ignora si lo empleaban.

Bibl.: [R.J. FORBES] *Die Geschichte des Bitumens* (Verlag Shell, s. d.). Id., *Neues zur ältesten Geschichte des Bitumens* (1938). Id., *Bitumen and Petroleum in Antiquity* (1938). BASOR 95, 1944, 14-18.

Asia significa en la Biblia:
(1) El imperio seléucida, que tras la batalla del Isos se extendía desde el Helesponto hasta el Indo y el Yajartes, comprendiendo, por tanto, toda el Asia anterior, incluida Asia Menor. El término perduró como designación de aquel imperio incluso después de la batalla de Magnesia (189 a.C.), a consecuencia de la cual Antíoco III tuvo que ceder Asia Menor a los romanos (1Mac 8,6 11,3 12,39 13,23 2Mac 3,3).
(2) La provincia romana del *Asia proconsularis*, formada en 133 a.C. con el que fue imperio del último rey de Pérgamo, Atalo III, y con las regiones de Misia, Lidia, Caria y Frigia (Act *passim* Rom 16,5 1Cor 16,19 2Cor 1,8 2Tim 1,15 1Pe 1,1 Ap 1,4.11).
(3) La región costera de (2), con exclusión de Frigia (Act 2,9).

Asiarca, título de algunos altos funcionarios en Éfeso (Act 19,31), atestiguado en inscripciones, pero todavía no interpretado con seguridad. Generalmente se cree que designaba al sumo sacerdote del culto imperial en la provincia romana de Asia y presidente del consejo provincial. Como el cargo duraba sólo un año, aunque los a., como los sumos sacerdotes judíos, conservaban su título toda la vida, podían hallarse en Éfeso varios a.

Según BRANDIS, se trataba de los comisionados para el consejo provincial; cf. A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Munster 1921) 342s.

Asideos → Jasideos.

Ašimá (hebr. *'ăšīmā)*, en 2Re 17,30 nombre de una divinidad de los colonos de Jamat traídos a Samaría (serie completa de los dioses de todos los colonos: Sukkot-Benot, Nergal, Ašimá, Nibjaz, Tartag, Adrammélek, Anammélek), quizás también mencionada en Am 8,14 (el delito de Samaría: en hebr. *'ăšmat š.*) y en los papiros arameos de Elefantina *('šmbyt'l:* COWLEY 22,124). Menciónanse también un dios sirio Σέμιος y una diosa siria Σίμα o Σημέα (LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphik* II, 323; III, 247.260ss).

Asíncrito (gr.: sin igual), cristiano de Roma, a quien Pablo (Rom 16,14) saluda. → Filólogo.

Asiongaber → Esyon-Guéber.

Asiria. *Observación preliminar.* Como consecuencia de la escasez de fuentes, muchos aspectos de la historia de A. hasta el año 884 a.C. se hallan todavía en la oscuridad. Es significativo que el artículo A. en RLA se deba a dos especialistas distintos: a Forrer, la historia de los primeros tiempos y el estudio de las fuentes; a Weissbach, la historia, mejor conocida, de la época posterior. De la historia primitiva, por no tocar al AT, daremos aquí únicamente un esbozo. → Cronología.

(I) La historia del *antiguo* imperio asirio es poco conocida. A. aparece por primera vez como potencia independiente, afirmándose frente al imperio akkadio, bajo cierto Sargón, que se hacía llamar «Sargón de Akkad», el cual reclamaba, por consiguiente, la soberanía sobre todo el territorio mesopotámico y, según Forrer, llegó en determinado momento a dominar toda el Asia anterior.



Fig. 18. Asiria

De aquella época o de poco más tarde (¿fin del tercer milenio?) proceden las tabletas de arcilla asirias descubiertas entre las ruinas de la colina *kül tepe* en el Asia Menor oriental («tabletas capadocias»), las cuales indican la presencia de colonias comerciales asirias en la región (B. LANDSBERGER, *Assyrische Handelskolonien in Kleinasien*, AO 24,4; Leipzig 1925) y, probablemente, también cierto influjo político. El segundo gobernante destacado es Šamši-Adad I (hacia 1750 hasta 1718), que finalmente fue derrotado por su rival babilonio Hammurabi. A. desapareció de entre las grandes potencias del Asia anterior, y no recobró cierta preeminencia hasta su imperio medio.

(II) El imperio *medio* asirio (siglos XV-XIII) tiene alguna mayor importancia. Sus reyes concluyen acuerdos sobre fronteras con los babilonios y mandan una embajada al rey egipcio Tutmosis III. De esta época proceden los textos de Nuzi y de Arrapja. Surge la potencia de los → mitanni. Aššuruballit I vence a los mitanni, sostiene correspondencia con el faraón Amenofis II e interviene en los asuntos internos de Babilonia; su hija se casa con un príncipe babilonio. Al aplastamiento de los mitanni (a quienes los → hittitas utilizaban como fuerza de choque contra A.) siguen guerras con los hittitas bajo Enlilnirari I, Adadnirari I, Salmanassar I y, sobre todo, Tukulti-Ninurta I; viene luego la decadencia del poder de A., que revive pasajeramente bajo Aššur-Reši̇ši I (hacia 1151-1117) y Tiglat-Piléser I (1116-1090), este último bien conocido por sus inscripciones. Campaña en el Líbano y Amurru (AOT 339). Aparición del poderío arameo. Bajo Salmanassar II (1028-1017), traslado de la residencia de Assur a Nínive. Reorganización de la economía y del ejército bajo Aššurdán II (932-911).

(III) Imperio asirio *nuevo* (911-605). Período culminante del poderío asirio. Sumisión de toda Mesopotamia, Babilonia incluida, y extensión del dominio asirio sobre la Siria entera y parte del Asia Menor. Incluso Egipto experimenta pasajeramente la presión asiria. Mediante deportaciones forzadas en gran escala (→ destierro) y la creación de un sistema de provincias, el poderío asirio se consolida. Particularmente merecen destacarse los hechos siguientes: Adadnirari II (911-890) somete primero a Babilonia, luego a los arameos de Janigalbat. Tukulti-Ninurta II (890-883) desplaza hasta Armenia las fronteras de su imperio. Con Assurnasirpal II nos hallamos ya en terreno históricamente más seguro. Numerosas inscripciones, luchas en Siria (AOT 339s), extensión del imperio hacia el nordeste, norte y oeste; sumisión de los pequeños estados arameos (Karkemíš), avance hasta el Mediterráneo («en el gran mar limpié mis armas»), traslado de la residencia a Kaljú (→ Kalaj). Salmanassar III (858-823) es uno de los más grandes conquistadores de la antigüedad y es también el primero que ataca a Israel: batalla junto a Karkar (854/853) en la primera campaña contra Damasco y sus aliados («Aḫabbu el Sirileo» = Ajab de Israel: monolito de Salmanassar III, II, 78-79, AOT 340s; obelisco de Nimrud, líneas 54-66, AOT 341; inscripción llamada del toro, líneas 64-74, AOT 341s). Segunda y tercera campañas contra Damasco, cuarta campaña contra Jaza'ilu (→ Jazael) de Damasco y obtención de tributos, entre otros, de Yaua de Bit-Jumrí (= Yehú de la casa de Omrí, es decir, Israel; inscripción de los anales, AOT 343; título de la segunda inscripción en la cara tercera del obelisco, AOT 343). Quinta campaña contra Jaza'ilu (AOT 343). Šamši-Adad V (823-809) estaba casado con la legendaria Semíramis, princesa babilónica. Adadnirari III (809-781) emprendió una campaña contra Palestina, se hizo pagar tributo por Tiro, Sidón, Israel (Jumrí), Edom, Filistea y Damasco, derrotó a los babilonios, pero no pudo conservar sus posesiones septentrionales (AOT 344s). El imperio decayó bajo Salmanassar IV (781-771), Aššurdán III (771-754) y Aššurnirari III (753-745).

Una sublevación llevó al trono a → Tiglat-Piléser III (745-726), uno de los más poderosos y afortunados reyes asirios. Señalemos aquí tan sólo la sumisión de Siria y la conquista de Babilonia. Asiria y Babilonia quedan reunidas bajo su gobierno personal (como rey de Babilonia ostenta Tiglat-Piléser el nombre de Pulu, → Pul), y también bajo el de su hijo → Salmanassar V (726-721), que asedia a Tiro y Samaría. → Sargón II (721-705) funda una nueva dinastía. Él y sus sucesores: → Senaquerib (705-681), → Asarhaddón (681-668) y Assurbanipal (668-625), levantan el antiguo imperio asirio, que bajo Asarhaddón incluye también Egipto, hasta la cima de su poderío. Pero Assurbanipal, en lucha contra Psammético I, no pudo conservar sus conquistas egipcias. El fracaso en Egipto produjo inquietud en el oeste y en Babilonia. Assurbanipal es más célebre por su → biblioteca que por sus guerras. El imperio se descompone con rapidez asombrosa. Assureṭililani, Sinšumlišir y Šinšariškún (Sardanápalo: 615-612) no son más que sombras de sus brillantes predecesores. El fundador del nuevo imperio babilónico, Nabopolassar, ataca a A., aliado con el rey medo Ciájares. En el año 614 es conquistada Assur y en el 612 Nínive

(AOT 361-365). El último rey asirio, Assuruballit, se sostiene todavía durante algún tiempo en Jarán, pero, a pesar de la ayuda del egipcio Necao, sucumbe, tal vez ya en 609, y ciertamente antes de 605. Con él, A. desaparece de la historia; su herencia pasa al nuevo imperio babilónico.

Bibl.: E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I/2 (Leipzig [5]1931), II/2 (Leipzig [2]1931, editado por H.E. Stier), III (Leipzig [2]1937, editado por H.E. Stier). *The Cambridge Ancient History* I-III (Cambridge 1923ss). F. BILABEL, *Geschichte Vorderasiens und Ägyptens vom 16.-11. Jh. vC.* (Heidelberg 1927). RLA (hasta ahora, 2 vols., Berlín 1932/38). C.J. GADD, *The Stones of Assyria* (Londres 1936). R.H. PFEIFFER, *Assyria and Israel* («Revista degli Studi Orientali» 32, 1957 [«Festschr. G. Furlani»] 145-154). S.A. PALLIS, *The Antiquity of Irac* (Copenhague 1956).

Asirios, inmigrantes semitas, que en época no bien determinada se establecieron en el curso medio del Tigris. Como la cultura de



Fig. 19. Cabeza de un noble asirio, caracterizado por su gruesa nariz curva, labios rígidos fuertemente destacados, cabello rizado, barba ensortijada en su parte superior y dividida en cuatro zonas diversamente rizadas en su parte inferior (bajorrelieve de Nínive, s. IX a.C.)

los akkadios en el sur (→ Babilonia), la cultura de los a. depende en lo esencial de la cultura sumeria. Sin embargo, experimentó fuerte influjo de la cultura de la población preasiria allí establecida (tal vez iranios, pero sobre todo hurritas); de ahí que se desarrollara un tipo étnico que, a pesar del origen común, se distingue en varios aspectos del tipo babilónico (v. fig. 19). Los a., guerreros y activos, contrastan con los babilonios, predominantemente pacíficos e inclinados a la cultura del espíritu. Probablemente hay que atribuir al influjo babilónico el hecho de que los a., en el momento culminante de su poderío político y militar, hayan producido realizaciones culturales muy notables. El tipo de hombre a. (gran nariz encorvada, cabello bien peinado, larga y elegante barba) nos es bien conocido por numerosas imágenes. Acerca de la lengua a. → akkadio.

[Hoy es muy dudoso que la cultura sumeria influyera en la cultura asiria, pues no parece que llegara tanto hacia el norte, sino que influyó sólo en la cultura babilónica. Cf. A. Pohl, Or 31, 1962, 147.]

Asmodeo, nombre de un → demonio. Según el libro de Tobías, A. mató uno tras otro a los siete esposos de Sara, la hija de Ragüel, de Ragués, apenas se casaron con ella (3,8). Rafael aconsejó al joven Tobías que pusiera encima de unas brasas ardientes un pedazo del corazón (o del hígado, 8,2) del pez pescado en el Tigris; el humo alejaría del hombre y de la mujer todos los malos espíritus (6,8); Rafael, además, capturó al demonio y lo desterró al desierto del alto Egipto (8,2s). El nombre A. (escrito Asmodaus en el cód. B) guarda relación con *Eshma-dewa*, uno de los siete espíritus malos de los persas. Todo el relato debe entenderse en conformidad con el estilo popular del libro de Tobías, y no como historia en el sentido moderno.

Asmoneos → Hasmoneos.

Asno (hebr. *ḥămōr;* burra *'ātōn;* pollino *'ayir)*, animal de caravana, tradicional entre los semitas seminómadas, conocido en la época de los patriarcas no sólo por la Biblia (Gén 12,16 22,3.5 42,26, etc.), sino también por los textos de Capadocia, los textos de → Mari y las pinturas de *benī ḥasan* en Egipto (hacia el año 1900 a.C.; véase fig. 20). El a. es el animal de montura más corriente (Éx 4,20 Núm 22,22ss Jue 10,4 12,14, etc.), también para mujeres (Jue 1,14, etc.), a veces conducido por un criado. Sobre todo en terreno montañoso el a. es insustituible para cabalgar, a pesar de su terquedad. Como en la guerra el a. fue desplazado, como animal de montura, por el caballo, se considera al Mesías, al venir montado en un a. (Zac 9,9 Mt 21,2 par.), como soberano de la paz. La posesión de un a. era cosa privativa, en los tiempos más antiguos, de las personas distinguidas (Jue 10,4), más tarde lo poseía también cualquier hombre sencillo (Éx 20,17: decálogo). El a. se utilizó también como

animal de carga (Gén 42,26 1Sam 25,18 Is 30,6) y en las faenas agrícolas (Dt 22,10 Is 30,24), pero nunca junto con un buey. Las personas ricas poseían rebaños enteros de a. (Job 1,3 42,12 1Par 27,30). La carne no se comía (el a., por tanto, no era animal apto para el sacrificio; Éx 13,13 34,20); por eso, al describir una época de hambre en Samaría (2Re 6,25), se dice, como prueba elocuente, que la cabeza de un a. costaba ochenta siclos de plata. En el lenguaje figurado aparece también el a.: Gén 49,14 (un burro huesudo), Ez 23,20 (lujuria como de a.). El NT menciona la burra en la entrada de Jesús en Jerusalén (Mt 21,2.5.7 Jn 12,15), pero ningún a. en el nacimiento de Jesús (Lc 2,1-20; el buey y el a. junto al pesebre se encuentran por primera vez en la narración legendaria del Pseudo-Mateo 14, por alusión a Is 1,3 y Hab 3,2 [según los LXX y la Vetus latina], en la interpretación de algunos padres de la Iglesia y ya antes en la iconografía; véase K. L. SCHMIDT, *Kanonische und apokrife Evangelien und Apostelgeschichten*, Basilea 1944, 92s; el mismo, ThZ 5, 1949, 469-471; J. ZIEGLER, *Ochs und Esel an der Krippe* (Münchner Theol. Zeitschr. 3, 1952, 385-402). Según Lc 13,15, todo israelita puede soltar su buey o su a. del pesebre en sábado. Sobre el «entierro del a.», → entierro (II). → Onagro. → Quijada.



Fig. 20. Semitas emigrantes a Egipto, con asnos (pintura mural de *benī ḥasan*, imperio medio)

Bibl.: ThW v, 283-287.

Asor → Jasor.

Asos, puerto en Misia, en el golfo de Adramicio, frente a la isla de Lesbos (hoy Mytilini). Pablo abordó allí en su último viaje a Jerusalén (Act 20,13s).

Aspersión. Como rito cultual, la a. se hacía con sangre del sacrificio (Éx 29,21, etc.: a. del altar; Lev 11,6 Núm 19,4: a. del atrio del santuario), con óleo (Lev 8,11: a. del altar; 8,30: a. de los sacerdotes y de sus vestiduras) y con → agua lustral o expiatoria (Lev 14,7: a. de un leproso; Núm 8,7: a. de los levitas por haber tocado un cadáver; cf. Núm 19,6). Sólo el sacerdote hacía la a.; con la mano o (en la a. con agua expiatoria) con hisopo (Sal 51,9). La traducción de la Vg en Is 52,15: *iste asperget gentes multas* es muy insegura; cf. los comentarios de Isaías.

Bibl.: TH.C. VRIEZEN, *The Term «Hizza»: Lustration and Consecration* (OTS 7, 1950, 201-235).

Ašquelón (hebr. *'ašqᵉlōn*), ciudad estado cananea, mencionada ya en los textos egipcios de homenaje de la XI dinastía y en las tabletas de Amarna, conquistada en el año 1280 por Ramsés II (fig. en AOB, n.º 102); ciudad estado filistea hacia el 1200. Dt 2,23 Jos 13,3 sitúan en esta región una población avvita anterior a la filistea. Según Jue 1,18, A. fue conquistada por Judá, pero siguió probablemente siendo autónoma (cf. Jos 13,3 Jue 14,9 1Sam 6,17 2Sam 1,18) hasta su conquista por Tiglat-Piléser III (Anales, lín. 235-240; AOT 347) en el año 734, y por Senaquerib después de la rebelión de Sidqá (prisma II de TAYLOR, 58-64; AOT 353). Senaquerib ensanchó el territorio de A. (l.c. III, 224; AOT 354). Como ciudad filistea fue muchas veces blanco de oráculos de los profetas (Am 1,8 Sof 2,7 Jer 25,20 46,5.7 Zac 9,5). En la época persa, A. pertenecía a Tiro; en la época helenística, era enemiga de los judíos (1Mac 10,86 11,60 12,33). En el año 104 a.C., estado libre con era y moneda propias. Excavaciones inglesas han descubierto únicamente la ciudad romana. Excavaciones experimentales han revelado la existencia de una gruesa capa de cenizas, del fin de la edad del bronce o de los comienzos de la del hierro. Hoy *ḥirbet 'asqalān*.

Bibl.: ABEL II, 252s. DBS I, 621-628. BRL 38-40.

Assideos → Jasideos.

Assuán → Siene.

Assuero → Jerjes.

Assur (hebr. *'aššûr;* asirio *asur, assur*), aparece en el AT como hijo de Sem (Gén 10,22), luego en la expresión «rey de A.» (2Re 15-23 par. Esd 4,22 Neh 9,32), que designa a los reyes del imperio asirio, y se encuentra sobre todo en los libros proféticos (en Is, fuera de 36-37 = 2Re 18-19, se repite 24 veces; en Jer, 4 veces; en Ez, 19 veces; en Os, 8 veces; en Miq, 4 veces; en Nah, 1 vez; en Sof, 1 vez; en Zac, 2 veces; cf. también Gén 2,14 25,18); además, en Núm 24,22.24 Sal 83,9 2Re 23,29 Lam 5,6, por Babel; en Esd 6,22, por Persia como heredera del poderío asirio. Históricamente, A. es: (1) la ciudad de A., (2) el dios A., (3) el territorio central de A., (4) el imperio asirio.

(1) La ciudad de A., no mencionada en el AT, cf. RLA I, 170-195.

(2) El dios A., no mencionado en el AT, cf. RLA I, 196-198.
(3) El territorio central de A., aproximadamente el triángulo formado por el Tigris superior, el Zab menor y las montañas del norte. Las ciudades principales son: Assur, Arbailu (hoy *erbil;* RLA I, 141s), Dûr-Sharrukîn (hoy *korsabad;* RLA I, 249-253), Kaljú (hoy *nimrud;* → Kalaj) y Ninua (→ Nínive).
(4) El imperio asirio, → Asiria III.

Aštarot (hebr. *'aštārōt:* lugar de [la diosa] Aštarté; NOTH, *Josua* 120), ciudad cananea en Basán, mencionada en las tabletas de Amarna y en textos egipcios (Tutmosis III) y asirios; en Gén 14,5 Astarot-Qarnáyim (no A. «la bicorne», sino A. que se halla junto al lugar de Qarnáyim; Am 6,13); residencia del rey amorreo Og (Dt 1,4 Jos 9,10, etc.), otorgada a Manasés (13, 31). Por A., la

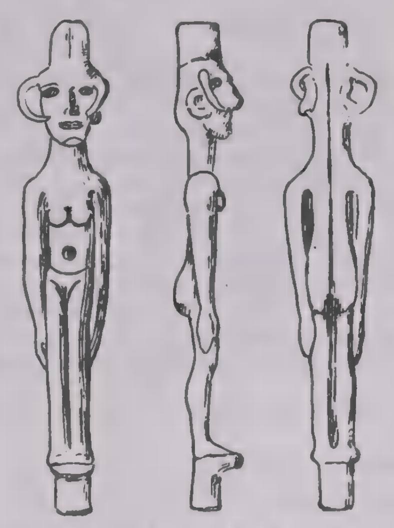


Fig. 21. Estatuilla de Aštarté en bronce, de 11,5 cm de altura, encontrada en Guézer (época de la monarquía israelita)

ciudad levítica de los guersonitas (1 Par 6,56), hay que entender probablemente Beesterá (Jos 21,27). Fue posesión israelita (Am 6,13) hasta su conquista por Tiglat-Piléser III (734-33 a.C.; AOB fig. 133); hoy *tell aštara,* donde hallazgos de vasijas permiten suponer la existencia de una población en las edades del bronce y del hierro.

Bibl.: ABEL II, 255.

Aštarté (hebr. *'aštōret,* vocalización tendenciosa de *'aštārt;* para que *'aštōret* recuerde a *bōšet* = vergüenza), diosa semítica de la vegetación, adorada en todo el próximo oriente; según el AT lo fue especialmente en Sidón (1Re 11,5.33 2Re 23,12), donde había casi desplazado a Baalat, la compañera de Baal, y por los filisteos en Asqalón (1Sam 31,10: léase *'aštōret* por *'aštārōt)* y en Canaán; cf. los topónimos en que entra A. (y Baalat) como componente. Entre los propios israelitas su culto estaba muy extendido. Según se ve por las imágenes de A., grandes y pequeñas (amuletos; véase fig. 21 y cf. para Ugarit, lám. XXX, 1), conservadas en gran número y sexualmente caracterizadas, así como de las descripciones de su culto (prostitución religiosa), A. es muy parecida a la asirio-babilónica Istar, la diosa de la fertilidad animal y especialmente femenina. Aparte de los pasajes citados, el AT habla siempre de aštartés, como de ašerás, en plural, y casi siempre junto a los, también pluralizados, baales (Jue 2,13 10,6 1Sam 7,3s 12,10: fórmulas deuteronómicas).

Bibl.: M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (París [2]1905) 119-140. H. VINCENT, *Canaan* (París 1907) 152ss. J.B. PRITCHARD, *Palestinian Figurines in Relation to certain Goddesses known through Literature* (New Haven 1943). E. DHORME, *L'Évolution religieuse d'Israël* I (Bruselas 1937) 324s. *Reallex. f. Antike und Christentum* 6 (1943) 806-810.

Astiages, último rey del imperio medo (hacia 580-550), casado con una hija del rey lidio Aliates, fue, hacia el 550, derrotado y hecho prisionero por el rey persa Ciro, hasta entonces su súbdito (Dan 13,65). Muy poco seguros son los datos acerca de su persona y de su origen; para algunos, era de procedencia escita.

Bibl.: F.W. KÖNIG, *Älteste Geschichte der Meder und Perser* (AO 33/3-4, Leipzig 1934).

Asuero → Jerjes.

Asunción de Elías, de Henok → arrebatamiento al cielo.

Atalía → Atalyá.

Atalyá (hebr. *'ătālyā[hū]*: Yahvéh ha manifestado su majestad; NOTH 191), nombre de tres personas. La más importante es A., reina de Judá, (842-836), hija de Ajab, rey de Israel, y de Izebel (2Re 8,18); fue esposa del rey de Judá Yoram. Tras la muerte de su esposo y de su hijo Ajazyá, hizo matar a toda la familia real (sólo Yoás escapó) y se apoderó del trono. Rey contemporáneo en Israel: Yehú. 2Re 11 2Par 22,10—23,21. Siguiendo el ejemplo de su madre, tiria, favoreció y organizó el culto a Baal (tanto por lo que respecta al templo como al sacerdocio). Tras seis años de reinado, fue depuesta y asesinada por una rebelión palaciega, capitaneada por el sacerdote Yoyadá. Le sucedió su nieto Yoás, todavía menor de edad.

Bibl.: H.J. KATZENSTEIN, *Who were the Parents of Athalia?* (IEJ 5, 1955, 194-197).

Ataúd, desconocido de los israelitas (cf. 2Re 13,21). Nárrase como cosa extraordinaria el hecho de que José, según costumbre egipcia, fuese enterrado en un a. (Gén 50,25). El sarcófago de basalto del rey Og (Dt 3,11) debe interpretarse más bien como un dolmen funerario. Las excavaciones han sacado a luz muy pocos sarcófagos; y todos ellos delatan influencia egipcia: en *bēsān* (cinco, del siglo XII), *tell el-fāre'* (dos, del siglo XII), *saḥāb*, en las inmediaciones de *'ammān* (uno, del siglo XII). De Fenicia se ha hecho célebre el sarcófago de Ajiram de Biblos (siglo X) por su inscripción (→ alfabeto; cf. lám. XXXI). En la época helenística aparecen sarcófagos con más frecuencia (en la tumba de Herodes al oeste y en la de la reina Adiabene al norte de Jerusalén); pero siempre indican una costumbre extranjera. Lc 7,14 usa la palabra σορός (así, Gén 50, 26, en los LXX, para la tumba de José), no sarcófago, sino féretro (cf. 2Re 3,31).

→ Enterramiento. → Tumba.

Bibl.: BRL 445-451.

Ateísmo. (I) En el AT es desconocido el a. positivo, el que niega la existencia de Dios. Negar a Dios nunca significa negar que Dios exista, sino negar que él influya o actúe; mejor aún: es obrar el hombre como si no hubiera un Dios que castiga los pecados de los hombres (Sal 10,4 14,1 53,2; → Dios [I, A]). Esta actitud es la opuesta a la del que tiene → conocimiento de Dios (Is 1,3 Os 4,6 Prov 1,7 9,10), y es por ello calificada de locura (p.ej., Sal 14,1).

(II) En el NT se encuentra este modo de hablar en Tit 1,16: los que niegan a Dios con sus obras demuestran que no conocen, es decir, no reconocen a Dios. Negar a Jesús significa no declararse partidario suyo ni de su ley, ante los hombres, por la propia conducta (Mt 10,33 Lc 12,9) o no reconocerle por Cristo o Mesías (Act 3,13; cf. 1Jn 2,22). Así, Jds 4 habla de «impíos que, para la lascivia, abusan de la gracia de Dios y niegan al único soberano y señor nuestro Jesucristo». Niegan la absoluta soberanía del Cristo glorificado, tal vez abusando de la libertad cristiana que Dios les concedió (cf. Rom 3,8 6,1 Gál 5,13) y apelando a ella para su disolución (cf. Hen 67,8.10: fornicación identificada con impiedad). Finalmente, 1Jn 2,22s señala como embustero y → anticristo al que niega que Jesús sea el Cristo, es decir, el ungido y enviado de Dios (cf. Jn 16,30 17,7.21.26). Esto significa, efectivamente, «negar al Padre y al Hijo», porque «el que niega al Hijo, tampoco tiene al Padre» (cf. 1Jn 4,15 Jn 5,23 15,23 8,19 14,7.9), porque el Padre y el Hijo son una sola cosa (Jn 10,30), pues el Padre está en el Hijo, y el Hijo, en el Padre (10,38 14,10s.20). No es, por tanto, posible reconocer al Hijo y negar y renunciar al Padre. → Conocimiento de Dios. → Impiedad.

Bibl.: ThW III, 122s. W. REISS, *«Gott nicht kennen» im AT* (ZAW 58, 1940/41, 70-98).

Atenas, ciudad griega, centro del arte y de la civilización del mundo antiguo en la época bíblica; a partir de la conquista romana (146 a.C.), ciudad libre, administrada por el Areópago, sin la menor significación política. En 2Mac 9,15 se hace expresa referencia a sus antiguas tendencias democráticas. Los atenienses tenían fama de ávidos de novedades (Act 17,21) y de muy piadosos (17,22); prueba de lo último son (según cálculos) los 3.000 templos e imágenes de dioses que había en A., entre ellos un altar con la inscripción «al dios desconocido» (17,23). No se ha podido hasta ahora confirmar la existencia de dicha inscripción; pero cf. la inscripción de la época imperial en Pérgamo: «A los dioses desconocidos» Varios escritores antiguos (p.ej., PAUSANIAS, *Descriptio Graeciae* I, 1,4; cf. V, 14,8) mencionan altares que, para remediar alguna calamidad que a ningún dios conocido podía atribuirse, se erigían a dioses desconocidos. En la época paulina, el altar formaba parte, probablemente, de algún culto místico. Act menciona de A. el Areópago, la sinagoga y «el» mercado (probablemente el mercado de alfarería, al noroeste del Areópago; 17,17). Pablo visitó A. en su segundo viaje misional, habló en la sinagoga a los judíos y a los temerosos de Dios, en el mercado a los transeúntes, y en el Areópago pronunció su famoso discurso a los filósofos epicúreos y estoicos. En este discurso desarrolló Pablo tres ideas: en contra de la multiplicidad de dioses griegos, existe un solo Dios, el creador del cielo y de la tierra, invisible y omnipotente, que no necesita el culto humano; Dios ha creado a todos los hombres y preordenado su suerte, para que ellos le busquen y le hallen, y lo hallarán, porque no está lejos de ellos («en él vivimos y nos movemos y somos»); pero ahora Dios llama a todos los hombres a la penitencia, porque un día serán juzgados por aquél a quien Dios ha acreditado haciéndole resucitar de entre los muertos. Como la mentalidad griega estaba lejos de considerar la resurrección de entre los muertos como liberación (salvación), fue muy escaso el éxito obtenido por el discurso en el Areópago. Sólo Dionisio, miem-

bro del Areópago, una mujer llamada Dámaris y algunos otros se convirtieron (Act 17,16-34; cf. 1Tes 3,1).

Bibl.: A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Munster de Westfalia 1921) 369-394.

Atrio. Según 1Re 6,3 7,12 un a. interior rodeaba el templo salomónico, y otro exterior, separado del primero por un muro (1Re 6,36), circundaba juntamente el templo y el palacio real situado al sur del mismo. Sin embargo, quizás estos datos se refieran a situaciones topográficas posteriores, mientras que el templo preexílico sólo habría tenido un a. (Jer 7,2 19,14 26,2 Ez 8,7). El plano del templo de Ezequiel tenía, desde luego, dos a., y el templo herodiano tenía varios: el interior o de los sacerdotes, del que estaban separados el de los israelitas (o de los hombres) y el de las mujeres (donde hay que localizar las escenas de Mc 12,41-44 Lc 2,22-38 Jn 8,2-11). El a. de las mujeres estaba rodeado de una fuerte muralla, con varias puertas magníficas, entre ellas la llamada puerta dorada (Act 3,2). Finalmente, estaba el a. exterior o de los gentiles, cuya muralla de circunvalación se conserva aún parcialmente. El a. de los gentiles estaba rodeado por todos lados de magníficos pórticos con columnas, en los que preferentemente se reunían los visitantes del templo; entre ellos estaba, al este, el pórtico de Salomón (Jn 10,23 Act 3,11 5,12). Aquí tienen seguramente lugar las escenas de Mc 11,15-17 y Lc 2,46. Cf. fig. 85, col. 833-4.

Attalia, puerto de Panfilia, en la desembocadura del Cataractes (hoy Aksú), fundado por el rey Attalo II de Pérgamo; hoy Adalia; visitado por Pablo en su primer viaje misionero (Act 14,25).

Augusto, desde el año 27 a.C., sobrenombre de G. Octavio César (63 a.C.-14 d.C.), primero de los emperadores romanos, durante cuyo gobierno nació Jesucristo (Lc 2,1). El nombre, que significa «venerable, noble», fue ostentado, después de A., por todos los césares (cf. Act 25,21.25: Nerón), así como por sus esposas, hermanas, madres e hijas, como expresión del carácter sagrado de la dignidad imperial. Por eso Ap 13,1 17,3 habla del nombre blasfemo de la bestia. → Antipas, → Arquelao, → Herodes.

Bibl.: K. HÖNN, *Augustus und seine Zeit* (Viena [2]1943). *Reallex. f. Antike und Christentum* 7 (1944) 993-1004. V. EHRENBERG, A.H.M. JONES, *Documents illustrating the Reings of Augustus and Tiberius* (Oxford 1949).

Aurán → Jaurán.

Autenticidad de la Vg. En sentido jurídico dícese que un texto es auténtico cuando merece confianza, lícitamente se aduce como prueba y su testimonio en una discusión o en un proceso no puede recusarse. Naturalmente, es evidente que la mayor a. la posee el original; pero también las copias y aun la traducción de tal documento pueden ser declaradas auténticas siempre que concuerden con el original. En el decreto *Insuper* (Dz 785), el concilio de Trento no invocaba la fidelidad de la Vg a los textos primitivos; ni podía hacerlo, puesto que el mismo concilio proponía una nueva corrección de la Vg. El concilio declaró la Vg como auténtica únicamente por causa de su antigüedad, ya que a lo largo de los siglos había sido patrimonio de la Iglesia. El concilio hubiera podido, además, hacer valer que el uso general y la aprobación secular de la Vg por parte de la Iglesia era suficiente garantía de la fidelidad de esta versión a los textos originales; pero no lo hizo, porque en realidad no se trataba de esto. Por consiguiente, lo que se sigue del decreto es que la Vg contiene sin error las verdades reveladas y que concuerda sustancialmente con los textos originales; pero no se sigue que cada verdad revelada del original debe estar contenida también, en particular, en la Vg, ni tampoco que cada texto dogmático de la Vg haya de encontrarse igualmente en el original. En este último caso la autoridad de la Vg no se apoya en su propiedad de versión auténtica, sino en cuanto que es testimonio oficial de la tradición. La encíclica *Divino afflante Spiritu* (año 1943) interpreta magistralmente en este sentido el decreto tridentino (edic.: S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Bíblicos* [Madrid, BAC, 1955] 634).

Bibl.: DBS I, 666-676. M.A. VAN DEN OUDENRIJN, *Unsere authentische Kirchenbibel* (Olten 1946). [S. MUÑOZ IGLESIAS, *El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI* (EstB 5, 1946, 137-169).]

Autógrafo. El manuscrito original, escrito de puño y letra por el propio autor inspirado o por su secretario. El a. está inmediatamente inspirado, mientras que las copias y las traducciones lo están tan sólo en la medida en que coinciden con el a. El hecho de que no poseamos el a. de ningún escrito bíblico se debe a la fragilidad de los materiales entonces empleados para escribir (en su mayoría papiro, pero no siempre; cf. 2Tim 4,13) y al intenso uso de los textos.

Autoridad, poder oficial del superior.
(I) EN EL AT. Hasta el s. XI a.C. el poder o la a. pertenecía a los jefes de familia o de

tribu. Ni siquiera después de la alianza en el Sinaí y de la conquista de Canaán, cuando ya las tribus israelitas llegaron a constituir un pueblo, tenía éste una jefatura única. La a. residía en los → ancianos (p.ej., Éx 18,23-26 Dt 19,12 21,1-9 Rut 4,2), o sea en los más destacados jefes de familia de las tribus que después de la conquista de Canaán se habían establecido y afirmado en el país (Dt 25,5 2Re 4,13 Sal 133,1). Con ello la preeminencia entre la tribu se convirtió en preeminencia local, aunque permaneciera viva la conciencia de pertenecer a una tribu determinada, incluso hasta después del destierro (Neh 7,64 Zac 12,12s Tob 1,1 Rom 11,1). Sólo cuando, ante el peligro filisteo, se hizo necesaria la coalición de todos los israelitas bajo un mando único, consiguió el pueblo tener un rey, como lo tenían los pueblos circunvecinos (Dt 17,14 1Sam 8,5.20).

El poder del rey, lo mismo que en todas las monarquías orientales, era ilimitado. En Israel, sin embargo, tenía por límite a la a. divina (Os 8,4 13,11), y el rey tenía que contar, además, con el beneplácito de los israelitas; su a. dependía en cierto modo del reconocimiento de las tribus (1Sam 10,20-27 2Sam 2,4 5,1 15,13s 1Re 12,1-20), y en los asuntos importantes debía obtener antes el consentimiento del pueblo (2Re 11,17 23,1-3).

En todo el antiguo oriente reina el convencimiento de que la a. viene de Dios. En Egipto, Sumeria, Babilonia y Asiria, como entre los hittitas y moabitas, el rey recibe su poder de la divinidad; en Israel, de Yahvéh. Es Dios quien elige siempre al rey (1Sam 8,22 10,24 10,1 16,13 2Sam 7,18 1Re 1,48), el cual es, por consiguiente, → hijo de Dios, ungido de Yahvéh (Sal 89,39 2,2; → Mesías); nadie puede poner la mano sobre él (1Sam 24,11 2Sam 1,14 4,9) y debe temérsele como a Yahvéh (Prov 24,21; cf. también el papiro Inzinger 4,4 23,25). Blasfemar contra Dios y maldecir al rey son delitos de la misma categoría (Éx 22,28), pues «en la mano de Dios está la felicidad de todo hombre, y a la persona del soberano confiere Él su dignidad» (Eclo 10,5).

(II) En el NT rigen los mismos puntos de vista. A la cuestión de los fariseos sobre si es lícito o no pagar el tributo al César, Jesús hace que le muestren la moneda y pregunta: «¿De quién es esa imagen y esa inscripción? Le contestaron: Del César. Díjoles entonces: Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,17-21). Jesús reconoce así los derechos de la a. política, en cuanto no contradiga a los derechos de Dios (cf. Act 4,19.29 Dan 3,18).

Pablo trata en Rom 13,1-7 la cuestión fundamental de la obediencia a la a. estatal. Todos le están sometidos, «porque no hay a. sino por Dios» y «las a. existentes han sido ordenadas por Dios». Resistir a la a. es resistir a la ordenación de Dios. El Estado tiene potestad de mandar, porque «es ministro de Dios para tu bien». En esto supone Pablo, evidentemente, que la a. no abusará de sus derechos. La a. es, además, «vengadora para castigo de quien obra el mal». Puesto que el que tiene la a. la tiene de Dios, todos han de estar sometidos a él, no sólo por miedo al castigo, sino también por obligación de conciencia. Ésta ha de ser también la conducta de los cristianos ante los encargados romanos de los tributos. Con esta doctrina paulina coincide también la de 1Pe 2,11-17. Aquí se ruega a los cristianos que se sometan a toda humana potestad «por amor al Señor» (e.d., según el ejemplo de Cristo: Mt 22,17-21 17,24-27), y «la voluntad de Dios es que, obrando el bien, amordacemos la ignorancia de los insensatos». La libertad que los cristianos recibieron de Cristo (Gál 5,1) no debe ser pretexto para resistir a la a. política; la libertad cristiana supone la total sumisión a la voluntad de Dios (Gál 5,13 Rom 6,18-22). Los esclavos deben estar sujetos a sus amos, no sólo a los bondadosos y humanos, sino también a los rigurosos; deben saber soportar los padecimientos, con lo que imitarán el ejemplo de Cristo, que padeció por ellos y ese ejemplo les dejó (1Pe 2,18-22; cf. 1Cor 7,20-24 Ef 6,5s Col 3,22 Tit 2,9 1Tim 6,1). En el matrimonio, la mujer debe estar sujeta a la a. del marido (1Cor 11,3-10 Ef 5,22s Col 3,18 1Pe 3,1; → matrimonio). Las mujeres estén sujetas a sus maridos como al Señor (Ef 5,22) o como conviene en el Señor (Col 3,18). Los hijos están bajo la a. paterna (→ padres; Ef 6,1 Col 3,20). Pero la a. matrimonial y paterna debe mostrarse amable (Col 3,19 Ef 5,25-33 Col 3,21).

Toda a. debe ejercerse según el ejemplo de Cristo, que no vino a ser servido, sino a servir (Mc 10,45 par.), y que, siendo maestro y Señor, hízose servidor de sus discípulos (Jn 13,13-15). En la sociedad cristiana, la a. no debe degenerar en despotismo o en abuso arbitrario del poder (Mc 10,42 par.; cf. Lc 22,25); debe ser un servicio. «El mayor entre vosotros sea como el menor (e.d., como aquel al que se le impone el trabajo más pesado y vil; cf. Act 5,6.10) y el que manda como el que sirve» (Lc 22,26). «Si alguno de vosotros quiere ser grande, sea vuestro servidor, y el que de vosotros quiera ser el primero, sea siervo de todos» (Mc 10,43s par.). Este principio vale sobre todo para los → ancianos. Deben apacentar el rebaño a ellos confiado «no en fuerza, sino en blandura según Dios; ni por sórdido lucro,

sino con prontitud de ánimo; no como dominadores sobre la heredad, sino sirviendo de ejemplo al rebaño» (1Pe 5,2s).

Ave fénix. En Job 29,18 el término hebr. *ḥōl* indica el a.f., como parece confirmarlo la frase que le acompaña, aunque de sí nada clara, «muero en mi nido» (cf. W.F. ALBRIGHT *Festschr. Bertholet* [Tubinga 1950] 42). La leyenda del a.f. estaba muy extendida entre los griegos y los romanos. También se refiere a esta ave con frecuencia la literatura judía apocalíptica, así como la cristiana y la rabínica. La leyenda pudo tener origen en Asia. Según la forma clásica de esta leyenda, el a.f., después de vivir varios cientos de años, perece consumida por el fuego juntamente con su nido. Y entonces nace de sus cenizas otra nueva a. f.

Bibl.: H. HERAS, *The Standard of Job's Immortality* (CBQ 11, 1949, 262-279).

Aves como alimento. Están atestiguadas las siguientes: *barbūrīm* (1Re 5,3; significado incierto; gansos [?]), perdices, palomas, codornices. → Caza, → animales.

Avestruz. El a. *(struthio camelus L.)*, hebr. *batya'ănā* o *y^{e}ēnīm* (Lam 4,3) o *r^{e}nānīm* (así Job 39,13-18) es, según la concepción israelita, animal impuro (Lev 11,16 Dt 14,15); vive en el desierto (Is 13,21 34,13 43,20 Jer 50,39), donde se oye su grito lastimero (Miq 1,8 Job 30,29). El poema, en ciertos puntos difícil de entender, de Job 39,13-18 destaca la necedad, proverbial también entre los árabes, y la velocidad del a. La descripción, no del todo exacta, conoce la costumbre del a. de no guardar regularmente su nido mientras no acaba de poner los huevos; a ello se refiere también Lam 4,3.

Avvitas (hebr. *'awwīm)*, grupo étnico prefilisteo al suroeste de Canaán (Dt 2,23 Jos 13,3); E. SPEISER supone que entre ellos se encontraba un grupo hikso (AASOR 13, 1933, 30, nota 67). En 2Re 17,31 se trata de los habitantes de una ciudad asiria no identificada todavía.

Axa → Aksá.

Ay (hebr., siempre con el artículo definido, *hā'ai*,: el montón de ruinas; Vg Hai), ciudad estado cananea, siempre localizada en las cercanías de Bet-El (Jos 7,12 12,9) o relacionada con este lugar (Gén 12,8 y 13,3: entre Bet-El al occidente y A. al oriente acampó Abram; Esd 2,28 Neh 7,32 11,31). Sólo por motivos literarios pónese A. por tres veces (Jos 8,2 9,3 y 10,1 relación con Jericó. Según Jos 7,2-5 8,1-29, Josué conquistó la ciudad y la convirtió para siempre en un montón de escombros, «que existe hasta el día de hoy». Con argumentos filológicos y literarios, A. se identifica generalmente con el actual *et-tell*, al este de Bet-El. Excavaciones dirigidas por la señora J. Marquet-Krause de 1933 a 1935 demostraron que *et-tell* había sido habitado, desde el año 3000, por semitas, que alrededor del 2800 fortificaron la ciudad con una muralla de unos cinco a seis metros de espesor. Hacia el 2000 *et-tell* fue aniquilada por una terrible catástrofe. Pero fue repoblada por inmigrantes (¿israelitas?) poco numerosos, desde 1200 hasta la segunda mitad del s. x. Desde entonces, *et-tell* no ha sido más que un montículo de ruinas deshabitadas. Como, según los hallazgos arqueológicos, *et-tell* estaba en ruinas desde el 2000 hasta el 1200, y por lo tanto en la época de la → conquista de Palestina por los israelitas, surge la cuestión del sentido que hay que atribuir al relato de Jos. La excavadora J. Marquet-Krause, así como R. Dussaud (Syr 16, 1935, 325-352), a quienes sigue A. LODS *(Mélanges Cumont*, Bruselas 1936, 847-847), deniegan al relato de Jos todo carácter histórico. M. NOTH (PJB 31, 1935, 1-29; *Josua* 23ss) lo considera como «una tradición local con abundancia de rasgos etiológicos, que sólo podía formarse en una época en la que ya nada se sabía de los comienzos de la colonización benjaminita». W. F. Albright (en una serie de artículos en BASOR) y J. Simons (JbEOL 6, 1939, 156; 9, 1944, 157-162) procuran sortear la dificultad identificando *et-tell*, respectivamente, con Bet-El o con un lugar desconocido. L. H. Vincent (RB 46, 1937, 231-266) intenta, con poca fortuna, salvar la historicidad de Jos 8 mediante una solución de compromiso, consistente en suponer que las ruinas quizás fueron repobladas y nuevamente fortificadas hacia el fin de la edad del bronce. Malo es siempre poner en duda hallazgos arqueológicos seguros basándose en argumentos histórico-literarios; y, por otra parte, también los católicos reconocen el innegable carácter etiológico de muchos relatos de Josué (un paso notable en este sentido lo da P. Auvray en DBS IV, art. *Josué*, especialmente col. 1140). Ayyá (1Par 7,28 Neh 11,31) y Ayyat (Is 10,28) deben probablemente identificarse con el actual *ḫirbet ḥayyān*.

Bibl.: Excavaciones: J. MARQUET-KRAUSE, *Les Fouilles de 'Ay (et-Tell) 1933-1935* (París 1938). Id., *La résurrection d'une grande cité biblique: Les Fouilles de 'Ay (et-Tell) 1933-1935* (París 1949). ABEL II, 239s. [A. FERNÁNDEZ, *La toma de Hai* (EstB, 1.ª ser., 6, 1934, 407-414).]

Ayalón → Ayyalón.

Ayin (hebr. *'ayin:* ojo o fuente) o *'ēn* seguido de genitivo. A. en estado absoluto se usa como nombre de dos ciudades:
(1) Una ciudad de Judá (Jos 15,32) o Simeón (19,7; cf. 1Par 4,32); llamada En-Rimmón (fuente del granado; Vg Remmon) en Neh 11,29; y Rimmón en Zac 14,10; hoy *ḥirbet umm erramāmīn*.

Bibl.: ABEL II, 318.

(2) Una ciudad en la frontera nordeste de Canaán (Núm 34,11), tal vez *ḥirbet dafne*, al sur de *tell el-qāḍī*. → En.

Bibl.: ABEL II, 241.

Ayuno, abstención, total o parcial, de comida y bebida y, en ocasiones, también de comercio sexual; es en el AT una forma de humillación personal, como lo indica la equivalencia del hebr. *ṣūm* = *'innā nefeš* = inclinar el alma (Is 58,3.5; cf. también Sal 35,13). Con ello entra el a. en el dominio de la religión. Su fin es dar mayor eficacia a la oración y es por ello recomendado en las pruebas particularmente graves (1 Sam 7,6 Jl 1,14 2,15, etc.). Este carácter de humillación propia puede explicar el a. en caso de muerte (1Sam 31,13, etc.: primitivamente, humillación ante los espíritus de la muerte) y antes de recibir una revelación (Éx 34,28 Dan 9,3, etc.). La ley sólo conoce como día de a. obligatorio el gran → día de la expiación (Núm 29,7 Act 27,9). Después del destierro se instituyeron otros cuatro días más de a., en recuerdo de las calamidades nacionales (Zac 7,3.5 8,19). Se podía, además, ayunar por devoción particular. Los profetas, sin embargo, combaten la estima y práctica exageradas del a. (Jer 14,12 Is 58, 1-5). A pesar de ello, el judaísmo posterior concedió al a. cada vez mayor importancia.

En el NT ayunan a menudo los fariseos y sus discípulos (Mt 9,14); ayunan dos veces por semana (Lc 18,12), el lunes y el jueves, y atribuyen tanto valor a esta práctica, que Jesús ha de corregirla (Mt 6,16-18). Jesús defiende a sus discípulos contra las ideas farisaicas sobre ayunos, pero deja entrever que también ellos ayunarán «cuando les sea arrebatado el Esposo» (Mc 2,18-20 par.).

La Iglesia primitiva aceptó la práctica del a. en principio (Act 13,2s 14,23: como preparación para la elección de los dirigentes de la Iglesia). En las cartas de los apóstoles no se menciona el a.

Bibl.: ThW IV, 925-935.

Ayyalón (hebr. *'ayyālōn:* lugar de los ciervos; Vg Aialon), nombre de dos ciudades:
(1) A., ciudad cananea, mencionada ya en las cartas de El Amarna y en textos egipcios. Fue atacada sin éxito por los descendientes de José (Jue 1,35), y estaba sometida a Israel bajo Salomón (1Re 4,9). Jos 19,42 21,24 atribuye A. a Dan; Jue 1,35 1Par 6,54, a Efraím; 1Par 8,13, a Benjamín. Fortificada bajo Roboam (2Par 11,21), fue conquistada por los filisteos bajo Ajaz (2Par 28,18). Hoy es *yālō*, 3 km al este de *'amwās*. El llano de A. (Jos 10,12) o llano junto a Emaús (1Mac 3,40) se halla al norte y nordeste de *yālō*.
(2) A. en Zabulón, tumba de uno de los jueces menores llamado → Elón (Jue 12,12).

Bibl.: ABEL II, 240s.

Azada. (I) Realmente no se ha logrado aún describir con precisión el significado concreto de las diversas palabras que en hebr. indican hacha, a., etc. El hebr. *garzen* es un instrumento de trabajo (BRL: hacha o pico) del leñador y del picapedrero (del

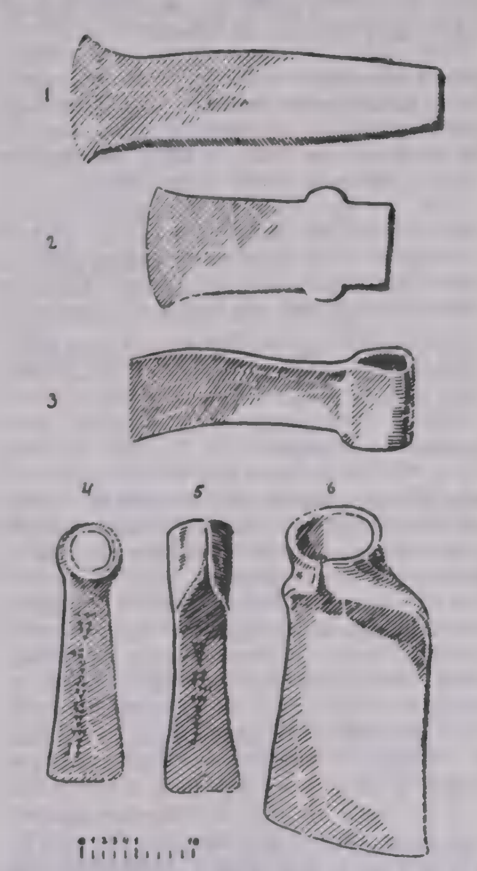


Fig. 22. Diversos tipos de hachas y azadas. 1) Hacha recta, de bronce. 2) Hacha israelita, más reciente. 3) Hacha con agujero para el mango, de Meguiddó (época del hierro). 4) y 5) Azadas de Ugarit, con inscripción. 6) Azada de bronce (época del hierro; de *tell ǧemme*)

leñador: Is 10,15 Dt 19,5 20,19; del picapedrero [cincel]: 1 Re 6,7 y en la inscripción de Siloé); el *magzērā*, relacionado con el *garzen*, es, desde luego, de hierro, pero sin que pueda describirse con exactitud (cf. 2Sam 12,31); *kaššil* es instrumento de trabajo del leñador (Sal 74,6); junto a *kaššil* están los *kēlappōt* (LVTL: martillos). El herrero (Is 44,12) y también el carpintero o escultor en madera (Jer 10,3) trabajan con el *ma'aṣād* (BRL: buril?). Abimélek cortó una rama de árbol (Jue 9,48; cf. Jer 46,22 Sal 74,5) con un *qardōm* (BRL: piqueta en forma de hacha); este *qardōm* se nombra también entre los utensilios agrícolas en 1Sam 13,20s, juntamente con *'ēt* (generalmente, reja de arado; 2Re 6,5 [si es auténtico] indica más bien la hoja del hacha), en que se transformarán las espadas, según Is 2,4 Miq 4,3 (cf. Jl 4,10). El hebr. *'egrōf* significa, según LVTL, pala, pico o a. (Éx 21,18 Is 58,4); y con un *ma'dēr* (Is 7,25) se cavan los montes. En el NT ἀξίνη (Mt 3,10 Lc 3,9) es el hacha o la segur que descarga el golpe sobre las raíces de los árboles.

(II) Arqueológicamente hay que distinguir: entre hacha como utensilio (con la hoja de metal paralela al mango, fig. 22, 1-3; diversas formas en BRL 62-68) y hacha como arma (que no se halla en la Biblia).

(III) Una a. encontrada en Ugarit con la inscripción «a. del sumo sacerdote» (fig. 22, núms. 4-5) ha servido para descifrar la escritura cuneiforme alfabética allí usada.

Bibl.: BRL, artículos: *Axt, Dächsel, Beilhacke, Hacke.* BARROIS 374-379. S.T. BYINGTON, *Plow and Pick* (JBL 68, 1949, 49-54; sobre lexicografía).

Azarías → Azaryá.

Azaryá (hebr. *'ăzaryā[hū]*: Yahvéh ha ayudado; NOTH 175; Vg Azarías), nombre propio muy frecuente. Entre los personajes que lo llevan, son los principales:
(1) A., rey de Judá, llamado también Uzziyyá, hijo de Amasyá, rey de Judá y de Jekolyá. Reyes contemporáneos en Israel: Yoás, Yeroboam II, Zacarías, Sallum y Menajem. 2Re 15,1-7 2Par 26. Mientras que 2Re, alabando su religiosidad, recuerda sólo su → lepra, a causa de la cual tuvo que asociar a su hijo Yotam en el trono, 2Par 26,5-15 habla de sus afortunadas guerras contra los filisteos (devastación del país filisteo), árabes, meunitas y ammonitas, de la fortificación de Elat (comercio por mar, cf. 2Re 14,22 16,6), de su actividad constructora en Jerusalén y en la estepa, de sus cuidados pro de la agricultura, y de sus medidas militares para la protección del país. 2Par 26,16-21 atribuye su lepra al hecho de haber querido asumir el privilegio de ofrecer el → incienso.
(2) A., uno de los tres amigos de Daniel (Jananyá, Misael, A.), que Nabucodonosor nombró para su servicio real en Babel (Dan 1,3-7 2,17.49 3,13-18.30.88 1Mac 2,59). En Dan 3, [25.50], A. tiene un papel destacado en los acontecimientos (cf. 3, [49]) y se le presenta como autor de la plegaria de A. (3, [25-45]), originariamente un treno popular, que, por su forma y especialmente por su contenido, no parece deberse a A. Su nombre babilónico era → Abed-Negó.

Azazel (hebr. *'ăzā'zēl*), nombre que aparece en el ritual del gran día de la expiación (Lev 16,8.20.26) designando a un espíritu maligno del desierto (cf. Is 13,21 34,14 Mt 12,43); su mal influjo podía contrarrestarse enviando desde el santuario a un macho cabrío (cargado simbólicamente con todos los pecados de los israelitas). Ignórase el significado del nombre, el cual aparece con frecuencia en la literatura apócrifa (LXX y Vg lo traducen erróneamente por *caper emissarius)*, así como la antigüedad y el origen de tal costumbre.

Bibl.: W.H. GISPEN, *Azazel* (Orient. Neerl., Leiden 1948, 156-161). Cf. JSS 1, 1956, 97-100.

Azeca → Azeqá.

Azeqá (hebr. *'ăzēqā;* Vg Azeca), ciudad en la Šefelá, mencionada junto con Maqquedá como lugar de refugio de los cinco reyes cananeos (Jos 10,10), junto a Sokó (1Sam 17,1) como plaza de los filisteos, asignada a Judá en Jos 15,35, puesto fronterizo del reino de Judá, fortificado junto con otros muchos por Roboam (2Par 11,9). Al igual que Lakís, fue atacada (Jer 34,7) y conquistada por Nabucodonosor; después del destierro, repoblada por los judíos (Neh 11,30); hoy *tell zakarīye* en el *wādi es-sanṭ*. Excavaciones: por J. BLISS y R. A. St. MACALISTER *(Excavations in Palestine during the years* 1898-1900, Londres 1902).

Bibl.: ABEL II, 257.

Azor (hebr. *'ăzaryā* → Azaryá), en la genealogía de Cristo (Mt 1,13s), no mencionado en el AT.

Azor → Jasor.

Azor. El hebreo *nēṣ* o *niṣṣā* (Job 39,13.26 Dt 14,15 Lev 11,16), ave de paso que anida en rocas altas, se traduce generalmente por a. HÖLSCHER *(Das Buch Hiob,* Tubinga 1937, 95) observa que el a., raro en Palestina,

no es allí ave de paso, y piensa que se trata (como ya antes se había propuesto) del → halcón. El hebr. *'ayyā* (Job 15,23 [texto corregido] 28,7 Lev 11,14 Dt 14,13) se traduce generalmente por a.

Azote → flagelación.

Azoto → Ašdod.

Azufre. Desde muy antiguo eran conocidos en el valle del Jordán manantiales sulfurosos (el de más renombre: *el-hammi* en el Yarmuq, y además en Tiberíades) y yacimientos de a. A tales yacimientos se refieren Is 34,9 (el fértil suelo de Edom se ha convertido en a.) Dt 29,23 Job 18,15 Sal 11,6.La destrucción de Sodoma y Gomorra se atribuye a una lluvia de a. (Gén 19,24; cf. Dt 29,23); por eso aparece el a. en pasajes escatológicos, como Is 30,33 (el soplo de Yahvéh, como una corriente de a. abrasaba a Siria) Ez 38,22 (Yahvéh hace llover fuego y a. sobre Gog) y Ap 9,17s (de las bocas de los caballos salen fuego, humo y a.).

B

Baal. En Siria y Palestina se creía en la existencia de numerosos dioses locales, suponiéndose que habitaban en árboles, fuentes, cumbres, rocas, etc., venerados por eso como lugares sagrados. A cada uno de estos dioses se le llamaba B., es decir, señor del lugar correspondiente. En el AT, a estas divinidades, carentes de nombre propio, se las designa con el nombre común de baales (Jue 6,25 1Re 16,31 18,26 19,18, etc.). Son esencialmente divinidades naturales, dioses o espíritus de la vegetación. En Siria, B. es el nombre propio de una importante divinidad: el señor del cielo (cf. fig. 23). Por lo demás, la denominación *Baal-Šāmēm* no aparece hasta época tardía. Este dios guarda estrecha relación con el babilónico Bel-Marduk. Su animal sagrado era el toro. Su culto estaba muy extendido, llegando hasta Egipto, no sólo bajo los hiksos (sutej), sino también bajo los faraones propiamente egipcios. También en Canaán el culto a B. estaba muy en boga, y su nombre entraba en la formación de muchos nombres propios (aunque B. puede también designar a Yahvéh, cf. Elyadá o Beelyadá, Baalyá, Yerub-baal y Os 2,18). Muchos reyes de Israel favorecieron el culto a B., lo cual les acarreó enérgicas invectivas por parte de los profetas (Os 13,1ss Jer 2,23 y 11,13 Ez 6,4.6; → Elías).

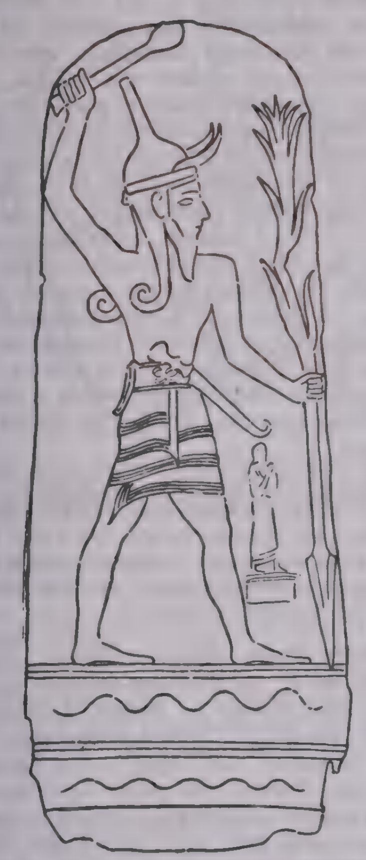


Fig. 23. Baal armado con maza y lanza (de rayos), representado como dios de las alturas por su doble pedestal ondulado. A la derecha, en miniatura, la estatua orante del rey que consagró la imagen. Estela de Ugarit, s. XIV a.C.

Las principales formas de B. son: Baal-Peor, el B. adorado en → Bet-Peor (Núm 25,3.5 Dt 4,3 Os 9,10); Baal-Berit, el B. de la alianza, que vela por el cumplimiento de los acuerdos tomados en Sikem (Jue 8,33 y 9,4), y → Baal-Zebub.

Bibl.: M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (París [2]1905) 83ss. L.H. Vincent, *Le Ba'al Cananéen et* [redacted] *parèdre* (RB 37, 1928, 512-543). R. Dussaud, *Le vrai nom de Ba'al* (RHR 113, 1936, 1, 5-20). O. Eissfeld, *Baalsamen und Jahwe* (ZAW 59, 1929, 1-31). *Reallex. f. Antike und Christentum* 7 (1944) 1062-1113. S. Kapelrud, *Baal in the Ras*

Shamra-Texts (Copenhague 1952). [A. FERNÁNDEZ, *Templum Baal-Berith apud Sichem* (VD 12, 1932, 254-256).]

Baal-Sefón (hebr. *ba'al-ṣĕfōn:* señor del norte; Vg Baalsephon), santuario (?) en Egipto. → Éxodo (II, 6).

Baal-Zebub (hebr. *ba'al-zᵉbūb)*, nombre de una divinidad en Eqrón, consultada mediante oráculos (2Re 1,2-3.6.16), «señor de las moscas», tal vez comparable con Ζεὺς ἀπόμυιος (defensor de las moscas). Según otros, el nombre es *ba'al zᵉbūl* (¿señor de la habitación?); → Beelzebub. El nombre *zbl*, hallado en un poema ugarítico, es, según Albright (BASOR 46, 1932, 17), nombre del dios ugarítico Aliyán.

Baalá (hebr. *ba'ălā:* [lugar de la] Señora [de . . .]), también Baalat o en plural Bealot, frecuente topónimo o designación de un lugar sagrado.
(1) En la frontera norte de Judá (Jos 15,9s), en 1Par 13,6 está por Quiryat-Yearim o Quiryat-Baal; ¿hoy *ṣūba*, en la sierra que va de *ḥirbet ŷebēl-er-raml* a *'artūf?*
(2) En el Négueb (Jos 15,29), también Balá (Jos 19,3) o Bilhá (1Par 4,29).
(3) Baalat en la → Sefelá, atribuida a Dan por Jos 19,44, fortificada por Salomón (1Re 9,18 2Par 8,6: con Guézer; Bet-Jorón y Tamar).
(4) Baalat Beer (señora del pozo), en Jos 19,8 atribuida a Simeón, tal vez idéntica con
(5) Bealot, ciudad en el Négueb (Jos 15,24). Como pareja femenina de Baal, no se menciona en el AT; → Ašerá, → Aštarté.

Baasa → Bašá.

Babel → torre de; → Babilonia.

Babilonia. (I) CIUDAD. Capital del imperio babilónico (→ II IV), as.-bab. *bāb-ili*, sum. *ká-dingir(ra):* puerta de Dios, hebr. *bābēl*. Génesis (11,9) da una etimología popular del nombre, relacionándolo con el hebr. *bālal* (confundir). En Jer 25,26 y 51,41, B. es llamada *šēšak* (tal vez del cuneiforme *šiš-kú*, quizás juego cabalístico [→ cábala] de números). En el NT, B. es nombre simbólico de Roma (1Pe 5,13 Ap 14,8 16,9 17,5 18, 2.10.21, cf. ThW 1, 512-514).

[Últimamente se cree que el nombre primitivo de la ciudad quizás no sería el de *bāb-ili* (cf. I.J. GELB, *The Name of Babylon* [Journal of the Inst. of Asian Studies 1, 1955, 1-4]), sino que este nombre es, a su vez, una derivación de otro nombre más antiguo. Esta derivación o «etimología» tiene como base el sector santo de la ciudad. En este sector estaba el templo É-sag-íl al sur y la torre del templo É-temen-an-ki (= casa del fundamento del cielo y la tierra) al norte. Entre ambos santuarios discurría, en dirección nordeste, la calle de las procesiones. Hacia la mitad del muro oriental que comunicaba con el patio de la torre del templo había una «puerta santa» *(bābu-ellu)*, que daba entrada al atrio o patio (cf. también Ez 40,1s y 44,1-3). Así A. Pohl, Or 31, 1962, 147.]

Revelan el emplazamiento de B. varios montículos con ruinas, de los cuales el situado más al norte se llama todavía *bābil*. Excavaciones practicadas allí: Rich (1811-1817), Layard (1850), Oppert y otros (1851-1854), y la *Deutsche Orientgesellschaft* bajo la dirección de Koldewey (1899-1917). Basándose en antiguas descripciones de la ciudad, es posible reconstruir su plano para la época de Nabucodonosor (cf. fig. 24). Las partes más antiguas sólo esporádicamente han sido investigadas, y por el momento es imposible hacerse una idea de cómo se fue formando la ciudad. B. era una fundación sumeria, mencionada por primera vez alrededor de 2700 bajo Šarkališari, que en un principio estuvo sometida a → Ur, y no alcanzó su preponderancia posterior hasta la llamada primera dinastía de Babel, cuyo fundador, Sumu-abu (alrededor de 1830 a.C.), edificó la primera muralla de la ciudad. Su historia posterior, hasta el 539 a.C., se confunde con la del imperio babilónico (→ IV). Artajerjes edificó un nuevo palacio, con otros edificios. En la época griega, y a pesar de las nuevas edificaciones, B. fue perdiendo importancia, ya que Seleuco I trasladó su residencia de B. a Seleucia. En el año 127 a.C., B. fue conquistada por los partos y desapareció de la historia. → Torre de Babel.

Bibl.: R. KOLDEWEY, *Das wieder erstehende Babylon* (Leipzig ⁴1935). H. WINCKLER, *Geschichte der Stadt Babylon* (AO 6/1, Leipzig 1907). RLA 1, 330-369. BRL 68-75. E. UNGER, *Babylon, die heilige Stadt, nach der Beschreibung der Babylonier* (Berlín 1931). [J. PRADO, *La ciudad y la torre de Babel (Gén 11, 1-9)* (EstB 9, 1950, 273-294).]

(II) PAÍS. Desde la época griega, con el nombre de B. (capital del imperio en sus épocas posteriores) se designa también la unidad geográfica comprendida entre los cursos inferiores del Tigris y del Éufrates y el golfo Pérsico. La parte septentrional de esta profunda llanura se llamaba → Akkad (sumerio: *uri)*, y la parte meridional → Sumer (sumerio: *kengi)*. La extensión superficial es aproximadamente de 30 000 km² (Suiza tiene 41 925). Igual que en Egipto, la fertilidad del suelo se debe a las crecidas periódicas de los dos grandes ríos (de marzo

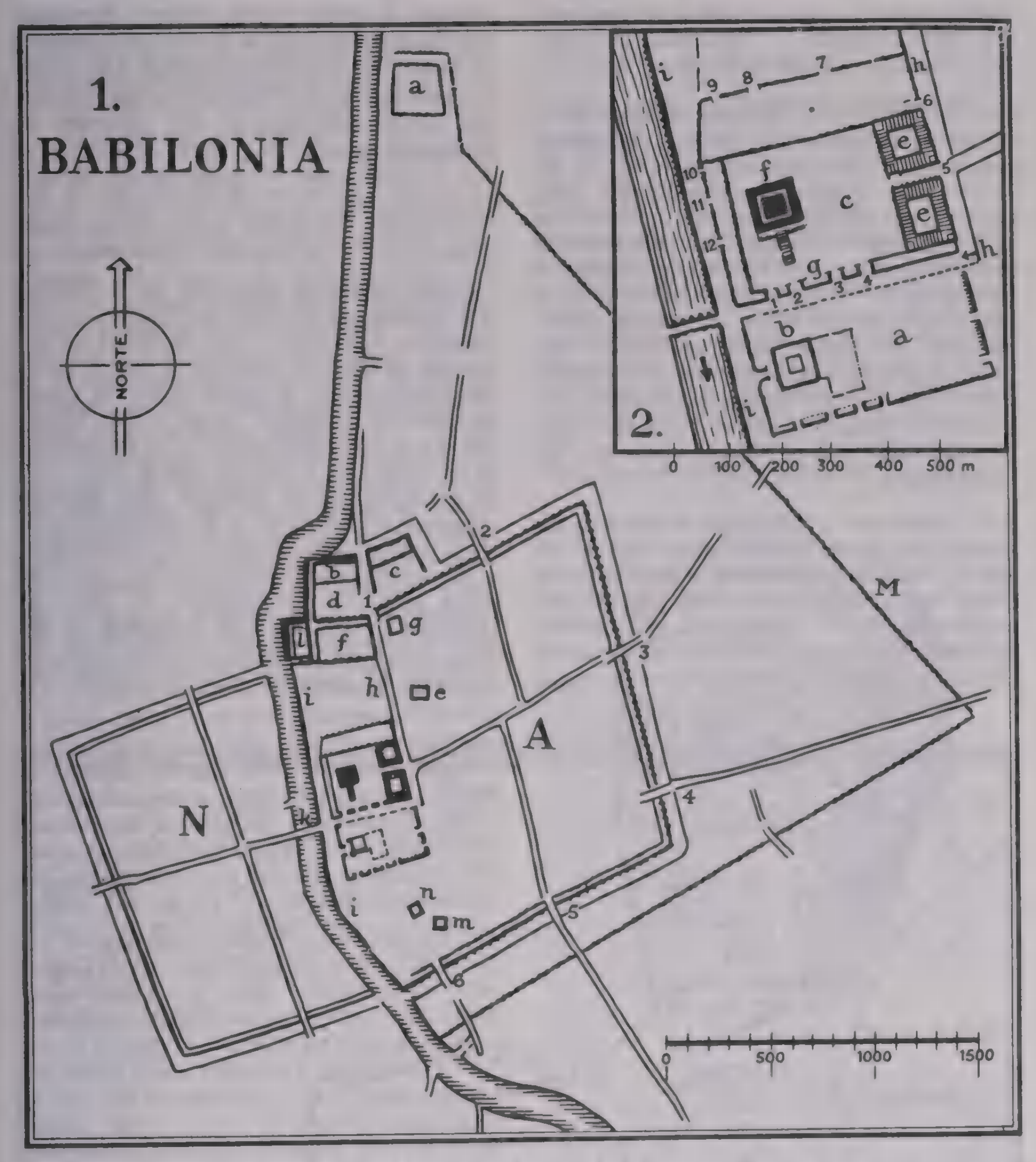


Fig. 24. Babilonia (ciudad)

1. Plano de la ciudad en tiempos de Nabucodonosor. A = la ciudad antigua. N = la ciudad nueva (de Nabucodonosor). M = muralla exterior incluyendo los alrededores de la ciudad 1. = la puerta de Ištar (cf. lám. III, 2). 2-6 = puertas de la ciudad con puentes sobre los fosos. a = palacio de verano de Nabucodonosor. b-d = viviendas particulares. f = palacio de Nabucodonosor. e = templo de Ištar. g, m, n = otros templos. h = calle de las procesiones. i = ribera del Éufrates. k = puente (de Nabucodonosor) sobre el Éufrates.

2. El recinto sagrado: a = recinto del templo. b = templo de Marduk. c = recinto de la torre. e = edificios anejos. f = la torre Etemenanki, con gradas. g = muro de circunvalación. h = calle de las procesiones. i = ribera del Eufrates. 1-12 = accesos al recinto de la torre.

a junio; nivel máximo aprox. 5 m), cuyas aguas se distribuían por toda la región mediante canales artificiales (cf. Estrabón 16, 1,9-14; JbEOL I, 430-460; RLA II, 23). Con un régimen hidráulico adecuado, el país podía alimentar una población numerosa. Las ciudades principales en el sur eran: Eridu *(abu-šahrein)*, → Ur *(mukayyir)*, → Larsa *(senkere)*, → Uruk *(warka)*, Lagas *(tello)*, Šuruppak *(fara)*, Nippur *(nuffēr)*, Isin *(tell zibliye* [?]). En el norte: → Akkad *(der* [?]), Sippar *('abu ḥabba)*, Ešnunna *(tell 'asmar)*, Upi/Akšak (gr. Opis, Seleucia/Ctesifonte; *tāq-i-kisra)*, → Kutá *(tel-ibrahim)*,

Dûr-Kurigalzu *(aqarquf;* cerca de Bagdad), Kiš *(tell el-uḥēmir)*, → Babilonia, Barsippa *(birs-nimrud)*, Dilbat *(tell delem)*.

(III) HABITANTES. Los más antiguos habitantes conocidos de la llanura babilónica son (desde el año 3800 a.C. aprox. [?]) los → sumerios, a quienes, alrededor del 2500, siguieron los semitas (→ Akkad), primero en el norte, luego en el sur. Tras una segunda invasión semítica (→ amorreos), alcanza la ciudad de B. el predominio sobre todo el país, con lo cual se inicia la historia genuinamente babilónica. Los babilonios son, por consiguiente, akkadios que absorbieron a los sumerios. El tipo humano babilonio (semejante al asirio, pero con el labio superior afeitado) nos es conocido sólo por escasas figuras.

(IV) HISTORIA. *Observación preliminar.* La historia de B. se conoce mejor que la de Asiria. Fuentes importantes y muy ricas en datos son: inscripciones reales asirias (especialmente la de Adadnirari III, llamada historia sincrónica), cartas y documentos privados, listas de epónimos, listas de reyes, crónicas y los escritores clásicos. Siguiendo a los propios babilonios, dividimos la historia de B. en diez dinastías (dinastías XXII-XXXI, después de las 21 dinastías no babilónicas), que pueden agruparse en tres períodos. La cronología es segura a partir del año 747 a.C. La cronología de la época más antigua ha sufrido una fuerte oscilación por el descubrimiento de ciertos textos de → Mari, y ha de ser sensiblemente abreviada.

(A) Los babilonios penetran en la historia con el llamado imperio babilónico *antiguo* (dinastías XXII-XXIII). Fue fundador de este imperio el amorreo Sumu-abu, que se sirvió hábilmente de la rivalidad entre las ciudades estados akkadias Larsa e Isin (dinastías XX y XXI) para instaurar el predominio de la ciudad de Babilonia (hacia 1830 a.C.). El sexto rey de la dinastía XXII [primera amorrea] es el famoso → Hammurabi (1728-1686), que creó un estado bien estructurado, y es conocido ante todo por su labor jurídica (cód. de Hammurabi; cf. lám. II). Hammurabi ensanchó las fronteras del imperio hasta Mari, Assur y Nínive. Pero sus sucesores no pudieron impedir que una po-



Fig. 25. Babilonia (región).

Babilonia

tencia rival se desarrollara en el sur (la «tierra del mar», la zona costera del sur junto al golfo Pérsico; cf. R. PH. DOUGHERTY, *The Sealand of Arabia*, Nueva York 1932). Sin embargo, no fue esta potencia la que destruyó a la ciudad de B., sino el rey hittita Muršiliš (hacia 1530).

(B) El poder pasa a una nueva raza de dominadores, los *kassitas* (dinastía XXIV), procedentes del Caspio, elamitas nórdicos, con lengua y cultura propias (que, sin embargo, pronto hubieron de abandonarlas en B.); pero, de momento, B. no cuenta ya entre los grandes imperios. Acerca de la política internacional de la época nos informan las cartas de El Amarna. Karaindaš I y Kurigalzu II sostienen correspondencia con Asiria y Egipto; Kadašman-Ellil (hacia 1390-1370), con Amenofis III; Burnaburiâš II (hacia 1370-1345), con Amenofis IV. Bajo Assuruballit, asciende el poderío de Asiria, y B. pasa a ser su estado vasallo. Los reyes que intentan recobrar su independencia son atacados por los elamitas (Šutruk-Naḫḫunte I). Hacia el año 1170 se extingue la dinastía kassita y se inicia un período de altibajos, en el que la suerte de B. está estrechamente enlazada con la de Asiria. Sólo los recién llegados → caldeos (arameos) consiguen restaurar paulatinamente la potencia babilónica. Hubo, por último, una época de desorden, en la que reyes babilónicos aparecen junto a reyes asirios, p.ej., el Marduk-Apaliddin, conocido por el AT (→ Merodak-Baladán).

(C) *Nuevo* imperio babilónico (625-539; dinastía XXXI). En el año 625, con Nabopolassar asciende al trono babilónico un poderoso gobernante. Aprovecha los conflictos internos de Asiria, concluye en 614 una alianza con el rey medo Ciájares y conquista Nínive en 612. En el año 606, última batalla contra Asiria. Sigue luego un período de intensa prosperidad, incluso cultural, para el imperio, y éste alcanza su apogeo con → Nabucodonosor II (604-561). Ya en 605, siendo heredero del trono, Nabucodonosor había derrotado a Egipto. En 586 conquista Jerusalén, Tiro en 576, y somete toda la costa mediterránea al poderío babilónico. Pero bajo sus sucesores se produce una rápida decadencia. El hijo de Nabucodonosor, Amêl-Marduk (hebr. → Evil-Merodak; 561-559), fue asesinado por su cuñado Nergal-Surrusur (gr. Neriglissar; 559-556), cuyo hijo Lâbâši-Marduk sufrió en 556 la misma suerte.

El último rey de B. es Nabûna'id (559-539; en 550-545 Bêlšharrusur, → Belsassar). En el año 539 conquista Ciro la ciudad de B., y el imperio babilónico se convierte en provincia del imperio persa.

(V) CULTURA.

(A) *Lengua*. → akkadio.

(B) *Escritura*. → Escritura cuneiforme.

(C) *Literatura*. Una visión panorámica en CH. F. JEAN, *La littérature des Babyloniens et des Assyriens* (París 1924).

(D) *Religión*. Textos en P. DHORME, *Choix de textes religieux* (París 1905). Estudios: P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne* (París 1910); Id., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (París 1945). G. FURLANI, *Religione Babilonese-Assira* (1929; 2 vols.). M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (I, 1905; II, 1907; Atlas iconográfico 1912). S. LANGDON, *La religion assyro-babylonienne* (GORCE-MORTIER, *Histoire générale des Religions* I, París 1948, 381-404). J. BOTTÉRO, *La religion babylonienne* (París 1952). S. H. HOOKE, Babylonian and Assyrian Religions (Londres 1953). Cf. A. DEIMEL, *Pantheon Babylonicum* (Roma 1914); J. HEHN, *Die biblische und die babylonische Gottesidee* (Leipzig 1914). En el AT se mencionan los siguientes dioses babilónico-asirios: (→) Bel, Marduk, Nebo, Nergal, Sin, Šamaš, Tammuz. No se sabe con certidumbre qué dioses designan los siguientes nombres: (→) Nisrok, Nibjaz, Sukkot-Benot, Tartaq, Anammélek, Adrammélek. → Pambabilonismo.



Fig. 26. Cabeza de un babilonio, caracterizado por su nariz alta, labios pequeños y barba puntiaguda (tercer milenio a.C.)

Bibl.: G. FURLANI, *La Civiltà Babilonese e Assira* (Bolonia 1929). A. JEREMIAS, *Handbuch der altorient. Geisteskultur* (Leipzig [2]1929). B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* (Heidelberg I 1920, II 1925).

L. DELAPORTE, *La Mésopotamie* (París 1923). Id., *Les peuples de l'Orient Méditerranéen, I: Le Proche-Orient Asiatique* (París 1938). Id., en: JUNKER-DELAPORTE, *Die Völker des Antiken Orients* (Gesch. d. führenden Völker, Friburgo de Brisgovia 1933). G. CONTENAU, *La Civilisation d'Assur et de Babylone* (París 1937). Id., *La vie quotidienne en Babylonie et en Assyrie* (París 1950). DBS I, 713-849. RLA. *Sobre la cronología:* P. VAN DER MEER, *The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt* (Leiden 1947). *Revistas:* «Zeitschrift für Assyriologie», «Revue d'Assyriologie», «The American Journal of Semitic Languages and Literatures», «Journal of Near Eastern Studies», «Die Welt des Orients», «Journal of Cuneiform Studies». [J. VERNET, *La cronología de la primera dinastía babilónica* (Sefarad 8, 1948, 428-434). F. PUZO, *La segunda prefectura babilónica (3 Re 4, 9)* (EstB 8, 1949, 47-73).]

Badán → Bedán.

Bahurim → Bajurim.

Bajurim (hebr. *baḥūrīm*, Vg Bahurim), localidad situada en el territorio de Benjamín (2Sam 3,16), conocida por la pugna entre David y Absalom (2Sam 16,5 19,17 1Re, 2,8). Allí se escondieron los exploradores de David en un pozo (2Sam 17,18). De B. eran Azmávet, uno de los → treinta (2Sam 23,31 par.), y Simí (1Re 2,8). Según Abel II, 260s, el actual *rās eṭ-ṭmīm*.

Baká (hebr. *bākā'*), planta leñosa, que se da también en Arabia, y que al serle hechas incisiones da una leche blanca (lágrimas; hebr. *bākā'*, llorar); según DALMAN *(Arbeit und Sitte* I, 541): terebinto. Yahvéh se aparece a David entre b. (2Sam 5,23s 1Par 14,14s). En Sal 84,7, una llanura con *bekaim*.

Bela → Bilhá.

Balaam (hebr. *bil'ām;* Vg Balaam), hijo de Beor, de «Petor, que está junto al río, en tierra de los hijos de *'mw*» (Núm 22,5), o sea, probablemente (a pesar de dificultades lingüísticas) Pitrú, junto al Sagur, uno de los afluentes del Éufrates, en el país de Amaú ('A-ma-w), es decir, Siria septentrional (cf. la inscripción de Irimi del s. XIV o XV; S. SMITH, *The Statue of Idrimi*, Londres 1949, y W. F. Albrigth, BASOR, núm. 118, 1950, 14-22, sobre todo nota 13), y, por tanto, probablemente no es la Fatur edomita. En este último caso habría que identificar a B. con el rey edomítico Bela, hijo de Beor (Gén 36,32). Tras la victoria israelita sobre los amorreos, B. fue comisionado por → Balaq, el rey moabita, para que maldijera a Israel; tenido al principio quizá por vidente extranjero (Núm 24,1), aparece en la tradición posterior (Núm 22,5ss, cf. 2Pe 2,16) como profeta. Como a tal, el espíritu de Dios le aprisiona y tiene que bendecir repetidamente a Israel, a pesar de la cólera de Balaq El curso de los acontecimientos no puede precisarse exactamente (cf., p.ej., S. MOWINCKEL, *Der Ursprung der Bil'amsage*, ZAW NS 7, 1930, 233-271), porque la historia se entrelaza con una tradición, probablemente de triple desarrollo, de carácter muy popular (la burra que habla; paralelos en GRESSMANN, *Mose und seine Zeit*, 1913, 327). Figura totalmente distinta presenta B. en Núm 31,8.16 y Jos 13,22, donde induce a los israelitas a la idolatría y, en su condición de madianita, lucha contra Israel; por ello aparece en 2Pe 2,16 Jds 11 Ap 2,14 como prototipo del propagador de herejías. Se le atribuyen los oráculos de B., altamente poéticos: Núm 23,7-10 (características de la especial situación geográfica y religiosa de Israel), Núm 23,18-24 (bendición de Israel por causa de su rey todopoderoso, por la pureza de su culto y por su poderío en la guerra), Núm 24,3-9 (descripción de la fertilidad de Canaán, así como del poder guerrero del reino israelita), Núm 24,15-19 (alabanza de un rey poderosísimo descrito bajo la imagen de una estrella y de un cetro, que ha de aniquilar a los enemigos de Israel: los moabitas y los edomitas). Sobre la interpretación de este oráculo como profecía mesiánica, → mesianismo I, A, 1. Los oráculos contra los amalequitas (24,20) y los quenitas (24,21) y el enigmático de 24,23s son probablemente adiciones posteriores, quizá de la época davídica.

Bibl.: Coment. a Núm. ThW I, 521-523. E.L. LANGSTON, *The Prophecies of Balaam* (Londres 1937). W.F. ALBRIGHT, *The Oracles of Balaam* (JBL 63, 1944, 207-233). M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 80-86. [J. ENCISO, *El Yahvismo de Balaam* (EstB. 1.ª ser., 1931, 123-129).]

Balac → Balaq.

Balanceo → tenufá.

Balanza. Se pesan el dinero, el metal (Gén 23,16 1Sam 17,5.7 Is 46,6 Jer 32,10), los aromas (Éx 30,24 Jn 12,3 19,39) y, figuradamente, el dolor (Job 6,2). Además, el mercader lleva consigo una b. con sus accesorios (piedras para pesar) en el bolso (Dt 25,13 Prov 16,11). La b. indígena en Siria y Palestina es de brazos iguales; el nombre hebr. que la designa es dual: los dos platillos de la b. Yahvéh ama una b. justa (Lev 19,36 Ez 45,10 Job 31,6 Prov 16,11) y aborrece la b. falsa (Am 8,5. Os 12,8 Miq 6,11 Prov 11,1 20,23 Eclo 42,4). Balanza de Yahvéh: Is 40,12.15 Prov 16,11. → Peso.

Bibl.: BRL 531. A. BARROIS, *La métrologie dans la Bible* (RB 41, 1932, 50-76).

Balaq (hebr. *bālāq;* Vg Balac), hijo de Sippor, rey de Moab, delegó a → Balaam para que maldijera a Israel, ya que él no osaba atacarlo (Núm 22-24 Jue 11,25 Miq 6,5). En Jos 24,9s, donde se habla de una lucha con Israel, parece recogerse distinta tradición.

Baldad → Bildad.

Balsamera → Baká.

Bálsamo (hebr. *bōśem)*, aceite, fácilmente solidificable, de un arbusto, sólo mencionado en Cant (5,1.13 6,2 8,14). El arbusto no se da más al norte de la Arabia meridional, pero lo hay también en el valle del Jordán, en los alrededores de Jericó y de En-Guedí. Lo regaló la reina de Sabá a Salomón (1Re 10,2.10 par., cf. 10,25 par.), se encuentra en la casa del tesoro del rey Ezequías (2Re 20,13 par. Is 39,2), es objeto de comercio en Tiro (Ez 27,22), se usa para embalsamar a los muertos (2Par 16,14, cf. Mc 16,1 Lc 23,56 24,1 Jn 19,40) y para el embellecimiento de las mujeres israelitas (Cant 4,10. 14.16 Is 3,24) y persas (Est 2,12). En el culto: componente del → incienso aromático (Éx 25,6 30,24 35,8.28 1Par 9,29s). Hay que distinguir de este b. el hebr. *ṣŏrī*, la resina balsámica del mástique y del terebinto, b. preparado sobre todo en Guilead, según Gén 37,25 objeto de tráfico para los ismaelitas, obsequio de Jacob al faraón egipcio (43,11), usado especialmente para la cura de heridas externas (Jer 8,22: ¿no hay b. en Guilead? 46,11: para Egipto; 51,11: para Babel). Pasaje notable: Eclo 6,11: un amigo verdadero es el b. de la vida. → Baká.

Bibl.: DB 1, 1519-1521.

Baltasar (1) (gr. Βαλτασάρ; Vg Balthasar), en Bar 1,11s, es un hijo de → Nabucodonosor. Los judíos deben rezar por su prosperidad. La historia profana no sabe de ningún hijo de Nabucodonosor llamado Baltasar. (2) B. (hebr. *bēlšaṣṣar;* akk. *bēl-šar-uṣur*, Bel conserve al rey; Vg Baltassar) figura en Dan 6,1 como último rey de los caldeos (babilonios). En Dan 5 se describe el gran banquete, interrumpido por la mano que escribía en la pared (→ mane, thekel, phares). Según Dan (7), B. tuvo, en su primer año de reinado, la visión de los cuatro animales, y en su tercer año (Dan 8) la visión del carnero y del macho cabrío. El padre de B., siempre según Dan, fue Nabucodonosor; pero en realidad B. era hijo de Nabonid. Tampoco era rey, sino corregente con su padre en Temá. Como B. tenía, en su dignidad de corregente, su propia corte, se comprenden los títulos daniélicos de «rey» y de «año de reinado», pero no hay manera de explicar la supuesta relación de padre-hijo entre Nabucodonosor y B., tanto más cuanto que Nabonid no descendía de Nabucodonosor. En la conquista de Babilonia por los persas, B. fue asesinado, en la noche del 15 al 16 de tišrí del año 539, por Gobrias, lugarteniente babilonio que se había pasado a los persas.

Bibl.: B. ALFRINK, *Der letzte König von Babylon* (Bb 9, 1928, 187-205). M. LINDER, *Der König Belsassar nach dem Buche Daniel und den babylonischen keilinschriftlichen Berichten* (ZkTh 1929, 173-202). RLA 1, 481).

(3) → Beltsassar.

Banaías o **Banayas** → Benayá.

Banquete sacrificial, comida ritual en muchas religiones. Hay que distinguir varios tipos:
(1) Banquetes sacramentales, en los que se recibe la misma divinidad o una fuerza sobrenatural al comer o beber, respectivamente, una comida o bebida sagrada (teofagia o hierofagia).
(2) Banquetes sacrales, en los que los participantes comen y beben juntos y así se unen entre sí (banquetes de alianza).
(3) Banquetes en que los hombres comen y beben con la divinidad y de este modo se unen con ella.
(4) Banquetes que se ofrecen a la misma divinidad.

(I) En el culto israelita, falta el tipo primero; y el cuarto sólo aparece en forma simbólica (→ panes de la proposición y — en cierto modo — las oblaciones de comida y bebida). En cambio, se dan más a menudo comidas del segundo y tercer tipo. El banquete de alianza es uno de los más importantes ritos en la celebración de un tratado o → alianza (Gén 26,28-30 31,46.54 Jos 9,14 2Sam 3,20) y en la entronización de un nuevo rey (1Sam 11,15 1Re 1,9.25 3,15); esta entronización, en efecto, se concibe como una alianza entre el rey y su pueblo. Los que gustan de la misma comida se hacen partícipes, según la concepción antigua, de la misma sangre y de la misma fuerza vital, y se unen de este modo entre sí por un vínculo sagrado. El tercer tipo ocurre en el banquete en que tomaron parte Moisés y los otros a quienes Yahvéh había invitado (Éx 24,9-11), sobre el monte santo, en presencia de Yahvéh mismo. A este tipo pertenecen también los sacrificios de acción de gracias, en los que el banquete sacrificial representa un elemento esencial (Lev 3 19,5-8 22,29s Dt 12,27 1Sam 1,4.9 2,13-17 9,12s.22-24 11,15 20,6 2Sam 15,12 1Re 3,15). En el sacrificio de acción de gracias se ofrece una parte a la divinidad;

lo restante, una vez que el sacerdote ha tomado su parte, lo consumen los oferentes.

El comer todos de la carne sacrificada, en el santuario y en la presencia de Yahvéh, opera la unión, la comunión con la divinidad y la de los comensales entre sí. De ahí que estos banquetes sacrificiales aparezcan con más frecuencia en las fiestas de familia, de tribu o de lugares, pues por ellos se renueva y se refuerza la unión de los miembros de la tribu o del pueblo (1Sam 20,6 9,12s. 22-24). También en la oblación de las primicias se celebra un b. sacrificial para Yahvéh (Dt 12,12.28). Finalmente, también la comida del cordero pascual era un b. sacrificial, aunque no se comía en el santuario.

(II) En el NT, Pablo presenta la → eucaristía, la → cena del Señor (1Cor 11,20), como un b. sacrificial (1Cor 10,16-22); la eucaristía opera unión común, la comunión (κοινωνία) con el cuerpo y la sangre de Cristo, y hace que el cristiano entre en comunión con Cristo, como al comer las víctimas entraban los judíos en comunión con el altar, e.d., con Dios, y los gentiles en comunión con los demonios a quienes, en sentir del Apóstol, se ofrecían tales sacrificios (10,18.20). La comunión con Cristo, en la que entran los cristianos por la participación en el banquete eucarístico, les prohíbe sentarse a la mesa de los demonios, e.d., tomar parte en los banquetes de los gentiles, por los que entrarían en comunión con los malos espíritus. Además, al comer los cristianos en la eucaristía el mismo pan, el cuerpo de Cristo, «forman todos, aun siendo muchos, un solo cuerpo». De la eucaristía hay que distinguir sin duda las comidas de hermandad que Act 2,42.46 indica por la expresión «romper el pan» y proceden de la *ḥdbūrā* judía (→ ágape). Estos banquetes tienen, sin embargo, carácter religioso cultual y han de considerarse, consiguientemente, como banquetes sacrificiales. Las comidas de que habla Act. 6,1s son simple ejercicio de la caridad.

Bibl.: RGG III, 1854-1857. W. GOOSSENS, *Les Origines de l'Eucharistie, Sacrement et Sacrifice* (París 1931). FR. BAMMEL, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker* (Gütersloh 1950). [S. MUÑOZ IGLESIAS, *Concepto bíblico de* κοινωνία (XIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1953, 195-223).]

Baño. En el cálido oriente es una necesidad ineludible. Se toman b. en ríos (2Re 5,10: Naamán), fuentes (Lev 15,13), en bañeras de bronce, y más tarde de barro cocido, en lugar cerrado (2Sam 11,2) o en jardines (Dan 13,15). Se han hallado salas de baño con desagüe, del s. XIX a.C., en *tell 'aŷŷūl* y tal vez en Meguiddó; una tinaja para baños de pies (Sal 60,10), de la tardía edad del hierro, en Samaría. Los baños públicos aparecieron en la época romana (Jn 5,2). También en la época romana comienza a hablarse de los manantiales de aguas medicinales del mar Muerto, de Tiberíades, Calirroe y Gadará, sin que sepamos si se conocían y utilizaban antes. Sobre los baños con fines rituales o de culto, → purificación.

Báquides, jefe a las órdenes de Antíoco IV Epífanes en el ejército de Lisias en la batalla junto a Bet-Sur (165 a.C.) contra Judas → Macabeo. Bajo Demetrio I Soter, gobernador de la Siria septentrional, B. impuso de momento (162) el reconocimiento de Alcimo como sumo sacerdote. Después de la deposición de Alcimo y de la derrota y muerte de Nicanor, venció a Judas Macabeo junto a Elasá (1Mac 9,1-18). Un encuentro con Yonatán Macabeo quedó indeciso. Tras la muerte de Alcimo regresó a Siria (1Mac 9,43-57). Quedó indeciso un combate posterior con Simón junto a Bet-Basí (1Mac 9,58-72).

Barac → Baraq.

Barakías → Zacarías 2 y 3.

Baraq (hebr. *bārāq:* rayo; NOTH 226; Vg Barac), hijo de Abinóam, de Quedes en Neftalí, inducido por la profetisa → Débora a la lucha contra Siserá, al que derrotó, al frente de los neftalitas y zabulonitas, al pie del Tabor (Jue 4,4-16 5,1.12.15). 1Sam 12,11 le incluye entre los jueces de Israel; Heb 11,32, entre quienes «por su fe subyugaron reinos, . . . fueron héroes en la guerra y desbarataron los ejércitos de los extranjeros».

Barba. Los israelitas dejaban crecer larga su b., el adorno del hombre (bigote y barba). Era deshonroso rapársela (2Sam 10,4s Is 7,20 Jer 48,37) o depilársela (Is 50,6). Sólo para manifestar luto, humillación o vergüenza se afeitaba (Is 15,2 Jer 41,5 48,37) o se ocultaba la b. (Ez 24,17). Era costumbre perfumarla (Sal 133,2) y peinarla con refinamiento; cf. las imágenes de las b. asirias en figs. 17 y 19, y AOB núms. 117. 130. 132. 140. Determinadas costumbres, originadas probablemente con motivo del culto, estaban prohibidas: Lev 19,27 (cortar el cabello en círculo alrededor de la cabeza, cortarse las puntas de la b.), 21,5 (tonsurarse, cortarse las puntas de la b.), Dt 14,1 (afeitarse sobre la frente). Los leprosos deben esconder su b. (Lev 13,45). Los hombres se saludan cogiendo con la mano derecha la b. del otro y besándola (2Sam 20,9). → Barbero.

Bibl.: H. MÖTEFINDT, *Zur Geschichte der Barttracht im alten Orient* (Leipzig 1923).

Bárbaro (sánscr. *barbara-s:* tartamudo). En el uso griego, b. significa el que habla de modo incomprensible, y por ende quien habla una lengua extranjera para los griegos, implicando a veces un matiz de menosprecio (en este sentido: Sal 114,1 1Cor 14,11 Act 28,2.4). De modo especial, son b., siempre según la concepción común de los griegos, todos los pueblos no griegos, culturalmente inferiores, y entre ellos también el romano en la medida en que era extraño a la cultura griega (Rom 1,14 Col 3,11). La contraposición griego-b. no fue aceptada en su propia significación griega por los escritores judíos, sino que éstos aplicaron el término b. a los no-judíos (ejemplos, a veces, en Fl. Jos. y Filón). Así ya, probablemente, 2Mac 2,21 y, del mismo modo Rom 1,16: contraposición judío-griego; en otros lugares: judío-gentil (cf. Rom 3,29 9,24 Gál 2,7), de forma que el término b. ha llegado a designar a los mismos griegos desde un punto de vista religioso. En un sentido más general, b. significa inculto, rudo; así, p.ej., Ez 21,31 (LXX) 2Mac 5,22 10,4 15,2; y sobre todo la literatura rabínica, donde b. aparece como grecismo.

Bibl.: A. EICHHORN, *Barbaros quid significaverit* (Leipzig 1904). H. WERNER, *Barbarus* (Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 41, 1918, 389-408). StB III, 27-29. ThW I, 544-551.

Barbero. A pesar de que en oriente es costumbre cuidar meticulosamente la → barba y el → cabello, el b. (hebr. *gallāb)* no es mencionado en la Biblia más que en Ez 5,1, en la expresión «navaja de b.». De la navaja (hebr. *ta'ar* o *mōrā)* para rapar el pelo de la cabeza o del cuerpo se habla en Núm 6,5 (→ nazireo), 8,7 (levitas), Jue 13,5 16,17 (Sansón), 1Sam 1,11 (Samuel), Is 7,20 (rey de Asiria), Sal 52,4 (la lengua).

Barcilay → Barzillay.

Barjesús → Baryesús.

Barjona → Baryoná.

Barrabás (arameo *bar-'abbā:* hijo del padre [maestro]), cuyo nombre completo era, según muchos mss. (Mt 27,16s), el de Jesús B. (motivos de respeto debieron llevar a la supresión del «Jesús» en los demás mss.), delincuente entre el cual y Jesús dio a escoger Pilato a los judíos, al tratarse de la liberación de un prisionero con motivo de la fiesta pascual (Mc 15,6-15a par. Jn 18,39s). Según Mt, era un encarcelado de mala fama; según Mc, un alborotador; según Act 3,14, un asesino; según Jn, un ladrón (λῃστής). PICKL *(Messiaskönig Jesus,* Munich 1935, 108-113) reúne todos estos datos, y opina que B. era un delincuente político, nacionalista, que en una revuelta fracasada mató a algún soldado romano (cf. Mc 15,7 Lc 23,19).

Barro → arcilla.

Barsabbás (arameo: hijo de Sabbá), nombre patronímico de
(1) José, de sobrenombre Justo, que con Matías fue propuesto por los apóstoles como candidato para cubrir la vacante que había dejado Judas, pero no fue elegido.
(2) Judas, el que junto con Silas fue encargado por la asamblea de Jerusalén de llevar a Antioquía (Act 15,22ss) el escrito de los apóstoles y ancianos (→ decreto apostólico). Mientras Silas se quedaba en Antioquía, Judas B. regresó a Jerusalén tras largo tiempo. Act 15,22 menciona «su lugar destacado entre los hermanos», y 15,32 le cita como profeta.

Bartimeo (aram.: hijo de Timeo), mendigo ciego, a quien Jesús curó en el camino de Jericó (Mc 10,46-52). Puesto que Mc menciona su nombre, debió de alcanzar cierta notoriedad entre los creyentes (cf. Mc 10,52).

Bartolomé (aram.: hijo de Tolmay o Talmay) figura en las listas de apóstoles (→ Apóstol III), pero no en otros pasajes del NT, probablemente idéntico con el → Natanael del Evangelio de san Juan.

Bibl.: U. HOLZMEISTER, *Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomaeus Apostolus?* (Bb 21, 1940, 28-39).

Baruc (hebr. *bārūk,* forma abreviada: bendito, o: sea él bendito; NOTH 183), nombre de persona. El más importante de quienes lo llevaron es el hijo de Neriyyá, hermano de Serayá (Jer 51,59), de familia preeminente, fiel colaborador de Jeremías. En el año 605 le dictó Jeremías todas las palabras que había pronunciado hasta entonces en nombre de Yahvéh (Jer 36,4). El libro fue varias veces leído por B. en el templo, ante el pueblo (36,8.10), y después ante los grandes (36,11-19). Cuando el rey Yoyaquim quemó el libro (36,20-23), B. escribió por segunda vez las palabras de Jeremías (36, 32). Para recompensar su trabajo y para consolarle de sus penas, Jeremías le bendijo (45,5). B. recibió también la escritura de compraventa de un campo comprado por Jeremías (32,12-16). Después de la destrucción de Jerusalén y del asesinato de Guedalyá, los de Judá le llevaron a la fuerza con Jeremías a Egipto. Allí debió de morir, según cierta tradición (Jerónimo). En el judaísmo tardío, B. era tenido por autor de varios escritos:

(1) *Libro de Baruc*, escrito deuterocanónico, compuesto, según su título (1,15), por B., en Babilonia, después de la destrucción de Jerusalén. A la inscripción y a una introducción narrativa (1,3-14), tal vez imitación de la carta de Jeremías a los desterrados del año 598 (Jer 29,5-7), siguen dos poemas. El primero (3,9-4,4) es didáctico: Israel debe retornar a la fuente de su felicidad (la sabiduría, la ley). El segundo (4,5-5,9) contiene cantos de consolación y lamentación, que en parte coinciden con el Sal de Salomón 11,2-7. Ambas partes son independientes una de otra y de distinto origen. La primera parte fue probablemente compuesta en hebreo, tal vez en el s. I a.C.; la segunda, también en hebreo, tal vez hacia la mitad del s. I. Al parecer, existió la tendencia de atribuir a Jeremías (Lam, Carta) o a B. los textos que se referían a la catástrofe de Jerusalén, y lo mismo sucedió con la Epístola de B. en el Apocalipsis siríaco de B. (cf. 2). Algunos exegetas católicos piensan que la obra no es anterior al año 300 a.C.; muy pocos sostienen la autenticidad del libro. Bar ha sido transmitido sólo en la versión griega. Como apéndice (Bar 6) lleva la llamada Carta de Jeremías a los desterrados. → Jeremías.

Bibl.: Comentarios: J. KNABENBAUER (París [2]1907), L.A. SCHEEDORFER (Viena 1903), E. KALT (Bonn 1932), V. HAMP (Wurzburgo 1950), A. PENNA (Turín 1953), R. AUGÉ (Montserrat 1954). W. STÖDERL, *Zur Echtheitsfrage von Baruch 1-3* (Munster de Westfalia 1922). P. HEINISCH, *Zur Entstehungsgeschichte des Buches Baruch* (ThG 20, 1928, 696-710). F. AUGUSTIN, *Baruch und das Buch Jeremia* (ZAW 67, 1955, 50-56). B.N. WAMBACQ, *L'Unité littéraire de Bar. I-III, 8* («Sacra Pagina», 1959, 1, 455-460).

(2) *Apocalipsis siríaco de Baruc*, escrito judío, compuesto alrededor de 130 a.C. en hebreo o arameo, conservado por entero en siríaco (texto en CERIANI, *Monumenta Sacra et Profana* I, 2, Milán 1871, y *Patrologia Syriaca* I, 2, París 1907, 1056-1306), sólo fragmentariamente en griego (CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, Oxford 1913, II, 470-526). Versiones alemanas en Kautzsch II, 404-446; Riessler 55-113; Violet (bibl.).

Bibl.: B. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt* (Leipzig 1924). DBS I, 418-423.

(3) *Apocalipsis griego de Baruc*, escrito judío, que en su forma original data de después de 130 d.C., y en su forma ampliada, de fines del s. II; conservado también en traducción eslava. Texto griego en M.R. JAMES, *Apocrypha Anecdota* II, Cambridge 1897, LI-LXXI, 84-94; trad. alemana en Kautzsch II, 446-457; Violet (bibl. 2); Riessler 50-54.

Baryesús (arameo: hijo de Jesús), también Elimas (mago, cf. Act 13,8; en árabe, sabio; en aram., fuerte), mago y falso profeta judío (Act 13,6), en el séquito del gobernador romano Sergio Pablo en Pafos, Chipre. Intentó evitar que el gobernador se convirtiera, y por ello Pablo le maldijo y le castigó con la ceguera (13,6-11). Tal vez identificable con el mago chipriota Atomos en *Ant.* 20,7,2, enviado por el procurador romano Félix a → Drusila para ganársela.

Bibl.: WIKENHAUSER 396-398.

Bar-Yoná (arameo: hijo de Yoná), patronímico de Simón (Pedro), cuando Jesús le declaró bienaventurado por su profesión de fe (Mt 16,17ss).

Barzilay → Barzil·lay.

Barzil·lay (hebr. *barzillay:* el férreo; NOTH 225; Vg Berzellai), nombre de tres personajes. El más importante es B., el rico guileadita de Roguelim, que con Sobí y Makir ayudó eficazmente a David en su huida ante Absalom (2Sam 17,27s). A su regreso, David le invitó en vano a seguirle a Jerusalén (19,32-40). David recomendó a Salomón que mirara por los hijos de B. (1Re 2,7). Esd 2,61 y Neh 7,63 mencionan la casta sacerdotal surgida del matrimonio de una de las hijas de B. y que llevaba este nombre, pero que no pudo acreditar su origen y, por consiguiente, no fue reconocida.

Bašá (hebr. *ba'šā'*, significado desconocido; Vg Baasa), tercer rey de Israel (908-885). Era un usurpador, hijo de Ajiyyá, de la tribu de Isacar, y general del ejército del rey Nadab, contra quien se sublevó cuando asediaba a Guibbetón y a quien asesinó con toda su familia (1Re 15,27-16,7 2Par 16,1-6). Rey contemporáneo en Judá: Asá. Durante los veinticuatro años de su reinado, procuró B. ensanchar sus dominios a expensas de Judá, pero tuvo que abandonar lo conquistado (por lo menos Ramá), a causa de la actitud hostil del rey arameo Ben-Hadad I. Por su actitud ante el cisma religioso de Yeroboam, el profeta Yehú le vaticinó la ruina de su casa. Le sucedió su hijo Elá.

Bašán (hebr. *habbāšān:* llanura sin piedras, fértil), nombre de la fértil altiplanicie de la región oriental del Jordán, al norte del Yarmuk *(šerī'at el-menāḏire)* superior y medio, y una de las tres regiones clásicas de la Transjordania: la llanura, Galaad y B. (Dt 3,10 Jos 20,8; cf. 13,9-12 21,27 2Re 10,33). Por Dt 3,10 Jos 12,4 13,2.21 etc., se ve que también el territorio al sur del Yarmuk

pertenecía a B. Posteriormente, según muchos textos proféticos, también la región montañosa del actual *ŷōlān* quedaba comprendida en B. El nombre sobrevivió en la *Batanea* grecorromana, la cual, sin embargo, comprendía sólo el territorio de la actual región de *en-nuqra*, o sea la parte norte de B. Famosos eran sus pastos (Miq 7,14 Jer 50,19 Nah 1,4), sus ganados (Dt 32,14 Sal 22,13: símbolo de fuerza y bravura; Am 4,1: símbolo de la buena vida contenta de sí misma; Ez 39,18) y sus bosques (Is 2,13 Ez 27,6 Zac 11,2). Leones y panteras (Dt 33,22) han desaparecido ya. B. debió de tener población numerosa (Dt 3,4s). Según Dt 3,11, los habitantes primitivos de B. eran refaítas; cf. también Gén 14,5. Según la tradición deuteronomista, el amorreo Og se habría adueñado de B. (ciudades: Astarot y Edreí: Dt 1,4 Jos 9,10). Después de la batalla de Edreí (Núm 21,33-35 Dt 3,1-11), el reino de Og habría caído en poder de los israelitas y habría sido asignado a Manasés (Núm 32,33 Jos 13,29s). En B. se habrían establecido también los linajes de Yaír y de Nobaj (Dt 3,14). Cuando vino la división de reino, B. quedó agregado al del norte, pero bajo Yehú lo conquistó Jazael, rey de los arameos (2Re 10,33). Probablemente, también bajo Ajab (1Re 22,3) y Yoram (2Re 8,28) era B. propiedad aramea. Reconquistada ocasionalmente por Yeroboam II (2Re 14,25). Tiglat-Piléser III agregó B. al imperio asirio (2Re 15,29). En el siglo II a.C., B. es ya de los nabateos, y finalmente fue parte del reino de Herodes el Grande, de Filipo y de Agripa II.

Bibl.: ABEL I, 275s; II, 155. M. NOTH, *Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes* III/1 (BBLA 68, 1949, 1-18).

Basemat (hebr. *bāśᵉmat:* bálsamo; NOTH 223), nombre de dos personas.
(1) B., hija del hittita Elón, esposa de Esaú (Gén 26,34; en Gén 36,3, hija de Ismael). Sus descendientes (príncipes locales en el país de Edom), en Gén 36,4.10.13.17.
(2) B., hija de Salomón, esposa de Ajimaas, uno de los doce gobernadores de Salomón (1Re 4,15).

Bassa → Bašá.

Batanero → campo del batanero.

Bato → apéndice II (I) B.

Bat-Šeba (hebr. *bat-šebă* : la opulenta; NOTH 226; Vg Bethsabee), hija de Eliam, esposa del hittita Uriyyá, durante cuya ausencia (sitio de Rabbá por los israelitas) David la vio de lejos y logró seducirla. Tras intentar en vano atribuir a Uriyyá la paternidad del hijo por él engendrado, David hizo que Uriyyá pereciera en Rabbá y tomó a B. por esposa. El primer hijo murió, y el segundo fue luego el rey Salomón (2Sam 11,1-12,24). Impulsada por el profeta Natán, y para oponerse a → Adoniyá, consiguió B. la inmediata entronización de Salomón (1Re 1, 11-31). Posteriormente, su petición en favor de Adoniyá, que quería por esposa a Abisag (la que cuidó a David), fue rechazada por Salomón y tuvo resultado funesto para Adoniyá (1Re 2,13-25). Mt 1,6 menciona a la esposa de Uriyyá en la genealogía de Jesús. En 1Par 3,5 se mencionan sus hijos Sammúa, Sobab, Natán y Salomón (cf. 2Sam 5,14 y 1Par 14,4), y ella es designada con el nombre hebr. de *bat-šūa'*, hija de Amiel (trasposición de Eliam); pues en las lenguas semíticas se permutan fácilmente las letras *b*, *m* y *w;* de ahí *šb' — šw'*.

Batuel → Betuel.

Bautismo. (I) NOMBRE. El verbo griego βαπτίζειν recibió en el ambiente judeocristiano la significación técnica de bautizar. Es un intensivo de βάπτειν, el cual significa inmergir o sumergir y tiene en el NT sentido profano (Lc 16,24 Jn 13,26 Apoc 19,13). De βαπτίζειν se derivan los sustantivos βαπτισμός, que indica la acción de inmergir (dicho de las purificaciones rituales: Mc 7,8 Heb 9,10) o la acción del bautismo (Heb 6,2), y βάπτισμα, que indica sobre todo el b. como institución. Existen derivados verbales judeocristianos, como el sobrenombre Βαπτιστής, de Juan. Todas estas palabras tenían un sentido religioso determinado y por ello pasaron sin traducir al latín.

(II) COSTUMBRES BAUTISMALES PRECRISTIANAS. (A) *Fuera de la Biblia*. Los baños sagrados eran usuales no sólo en los misterios helenísticos (en el culto de Attis y de Mitra era conocido y normal el b. de sangre), sino también en Egipto, Babilonia e India, donde el Nilo, el Éufrates y el Ganges, respectivamente, favorecían la aparición de tales ritos. La virtud o eficacia atribuida al baño sagrado era sobre todo la purificación de impurezas legales o rituales, incidentalmente también el aumento de la fuerza vital y el don de la inmortalidad. Estas costumbres tienen su origen en la universal inclinación humana hacia lo simbólico.

(B) *En la religión israelita*. La Torá conocía el baño de agua como medio legal de purificación para personas impuras (Lev 14,8 15,16.18 Núm 19,19). En ocasiones, debían también ser lavados los objetos antes de ser

usados nuevamente (Lev 11,32.40 15,5-7, etcétera.). A estas disposiciones mosaicas añadían los rabinos muchas otras (Mc 7,1-5). Estas prescripciones de baños y lavatorios tenían por fin una purificación legal y no revestían carácter moral directo. A los ritos de purificación israelíticos pertenece también el b., que en el judaísmo posterior fue prescrito a los prosélitos. No es posible averiguar el momento exacto de la aparición de esta institución, porque este b. no era en su origen más que un complemento de los lavatorios rituales ya existentes y, por tanto, no alcanzaba especial relieve. Pero, poco a poco, este b. de los prosélitos pudo pasar de simple baño de purificación a determinado rito de iniciación (probablemente ya antes del 50 a.C.), el cual, si al principio, tratándose de prosélitos varones, tenía importancia secundaria junto a la circuncisión, vino poco a poco a equipararse a ésta. El b. de los prosélitos tenía por objeto incorporar los gentiles, por medio de una purificación legal, a la comunidad judaica; el mundo gentil, en efecto, era para los judíos impuro (Jn 18,28 Act 10,28) y pecador (Gál 2,15); el b. hacía del gentil un hombre nuevo que había depuesto el paganismo y estaba en adelante sometido a la Torá. Pero siempre se trataba primariamente de una pureza legal y de una incorporación jurídica al pueblo de Israel.

(C) *El bautismo de Juan*. En la catequesis apostólica, el b. de Juan ocupa un lugar permanente (Act 1,22 10,37); la tradición sinóptica empieza con este dato (Mt 3,1-12 Mc 1,1-8 Lc 3,1-18), mientras Jn habla sobre él a su manera (1,19-28). Este b. en las aguas del Jordán se administraba a los que obedecían a la predicación de penitencia del Bautista y confesaban sus pecados. La crítica ha intentado poner en relación el b. de Juan con el sincretismo helenístico, con el mandeísmo, con anteriores costumbres bautistas en el curso superior del Jordán y con la práctica de los esenios. Otros enlazan este b. con el judaísmo mismo, sobre todo con el b. de los prosélitos. Ambos intentos de explicación son insuficientes. Acaso la costumbre casi universal de los baños de purificación pueda en cierto modo explicar la rápida y creciente popularidad del b. de Juan; éste, sin embargo, sigue siendo esencialmente un acontecimiento fuera de serie. Las explicaciones citadas desconocen la significación más honda del b. de Juan, que viene a significar la μετάνοια, la conversión moral; y así se enlaza esencialmente con la predicación profética, situándola en la perspectiva del próximo reino de Dios. Ya el AT conoce en algunas frases proféticas el simbolismo del baño de agua para significar la interna purificación moral (Is 1,16 Ez 36,25 Zac 13,1 Sal 51,9). Por eso, el b. de Juan se distingue tanto del b. de los prosélitos (que partía de una concepción legal de la impureza) como del b. de los misterios helenísticos (en los que la conversión moral interna era reemplazada por una actividad de fuerzas mágicas). Como el b. cristiano en Act 2,38, también el b. de Juan es llamado «b. de penitencia para la remisión de los pecados» (Mc 1,4 Lc 3,3). Sin embargo, ambos b. se distinguen con precisión, y el b. de Juan no basta para alcanzar el reino de Dios y participar de la comunicación mesiánica del Espíritu Santo (Act 19,1-6). Esta distinción se expresa en los Evangelios y en los Act por la oposición entre el «agua» y el «Espíritu Santo», y a veces también el «fuego» (Mt 3,11 Mc 1,8 Lc 3,16 Jn 1,33 Act 1,5 11,16). De aquí resulta que el b. de Juan era de categoría inferior al b. cristiano, como también el Precursor era de categoría inferior al propio Mesías, sobre el que se posó el Espíritu Santo (Jn 1,33). De Jn 3,22-26 resulta que también Jesús, aunque por mediación de sus discípulos (Jn 4,1s) administró un b., y eso en tiempo en que el Bautista no había sido aún encarcelado. San Agustín y santo Tomás ven en este b. el sacramento cristiano; otros escritores eclesiásticos y muchos exegetas católicos no atribuyen a este b. mayor valor que al b. de Juan. Esta última interpretación es sin duda la más exacta, pues en este tiempo no se había concedido aún el don mesiánico del Espíritu Santo (Jn 7,39 Act 2,33) y precisamente este Espíritu se comunica en el b. cristiano.

(III) BAUTISMO CRISTIANO. (A) *Bautismo de Jesús en el Jordán*. Todos los evangelistas narran el hecho (Mt 3,13-17 Mc 1,9-11 Lc 3,21s Jn 1,29-34) y forma juntamente con la predicación y el b. de Juan un elemento importante de la antigua catequesis cristiana. Jesús se somete al b. de Juan y cumple así «toda justicia» (Mt 3,15), e.d., todo lo que estaba ordenado por Dios, lo mismo que se sometió a otras disposiciones divinas, dadas para sus hermanos los hombres pecadores (Lc 2,21-39 Gál 4,4). A ello sigue, de parte de Dios, la declaración expresa de que Jesús de Nazaret es Hijo suyo y esta declaración queda confirmada por el hecho de que el Espíritu Santo desciende sobre Él y en Él permanece (Jn 1,33). Esta teofanía representa la solemne inauguración de Jesús como Mesías. La tradición ha visto, en el b. de Jesús, la idea de que, por el contacto de la humanidad de Jesús con el agua, se le comunicó a ésta la virtud santificadora que

ella ejerce en el sacramento cristiano del b., es decir, ha visto allí la institución del b. cristiano, aunque éste sólo fue administrado después de la muerte y resurrección de Jesús. En el b. de Jesús puede verse también el prototipo del sacramento, en cuanto por el b. se hace al creyente hijo de Dios y entra así en relación con Dios, semejante a la de Jesús en su b. en el Jordán.

(B) *Mandato del bautismo.* Después de su resurrección, Jesús mandó a sus discípulos convertir a todos los pueblos y bautizarlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, mandato que funda en el poder universal que le fue dado sobre el cielo y la tierra (Mt 28,18-20). El mismo mandato leemos en Mc 16,15s, donde la fe y el b. se ponen como condiciones para tener parte en la salud. El poder a que Jesús se refiere es el poder escatológico, que se le concede después de su glorificación. Todos los pueblos han de unirse bajo este poder por la predicación de los apóstoles, que suscita la fe necesaria para recibir el b.

(C) *Administración del bautismo.* De muchos pasajes de Act (2,37-41 8,12s.35-38 9,10-18 10,44-48, etc.) resulta que era costumbre administrar el b. a los que creían por la predicación de los apóstoles y de otros misioneros evangélicos. También por indicaciones indirectas de las Cartas puede deducirse que, desde los comienzos de la predicación apostólica, el b. era considerado como una institución permanente, que era la conclusión normal a la que llegaba la predicación de la salud, aunque a veces administraran el b. otros y no el propio predicador. Por el vocabulario mismo se ve que el b. se administraba por inmersión; lo mismo se deduce del modo como fue bautizado el ministro de la reina de Etiopía (Act 8,36-39), del simbolismo paulino, que ve en el b. como un sepultarse en la muerte de Cristo (Rom 6,3s Col 2,12), y de la expresión λουτρόν (Ef 5,26 Tit 3,5), que sólo puede significar «baño». A lo mismo aluden también otras expresiones, p.ej., Heb 10,22: «lavado el cuerpo con agua pura». La Didakhé (7,3) permite en caso de necesidad el b. por infusión. Esta última práctica no nos es conocida por el NT, aunque cabe preguntarse cómo se procedería en las conversiones en masa (Act 2,41 5,14) o en circunstancias difíciles (Act 16,33). Sobre la forma concreta de realizar el rito del b. cristiano, el NT nada nos dice, particularmente respecto de las palabras pronunciadas por el bautizante y por el bautizando. Que el bautizante acompañaba la acción con una fórmula bautismal se deduce de Mt 28,19 (fórmula trinitaria) y de Ef 5,26; en Act 22,16 encontramos una profesión de fe por parte del bautizando. Act y Pablo sugieren una fórmula cristológica: en el nombre de Jesús de Nazaret como Hijo de Dios, como Señor y Mesías (Act 8,37 [mss.] 22,16 Rom 10,9, etc.). Esta fórmula ciertamente incluía también a un tiempo la fe en el que había glorificado a Jesús (el Padre) y en el Espíritu Santo, al que Jesús en su glorificación posee y comunica (Act 2,32-36).

(D) *Valor teológico del bautismo.* Todo el NT considera el b. como un rito de iniciación, necesario para todo el que quiere pertenecer a Cristo, al reino de Dios y a la comunión de los fieles. Es frecuente la fórmula de «ser bautizado en» alguien o «en nombre de» alguien, e.d., recibir el b. en nombre de la Trinidad o de Cristo. Estas expresiones significan que el creyente entra por el b. en una relación determinada con aquel en quien o en cuyo nombre se bautiza (Mt 28,19 Act 8,16 Rom 6,3 1Cor 1,13.15 10,2); Gál 3,27 añade que el bautizado se reviste de Cristo, e.d., que está formado según la imagen de Cristo. De este modo entran los creyentes a la vez en comunión de unos con otros y forman un solo cuerpo en Cristo; de ahí la expresión «ser bautizados para un solo cuerpo» (1Cor 12,13). Los que se convierten son «agregados» por el b. a esta comunión (Act 2,41.47 5,14 11,24). Ni siquiera la comunicación visible del Espíritu Santo dispensa de la necesidad del b. como rito de iniciación (Act 10,48). Justamente para poner de relieve esta necesidad del b., lo compara Pablo en Col 2,11-12 con la necesidad de recibir la circuncisión para que se pueda pertenecer al pueblo de Israel. Por lo demás, la necesidad del b. como rito de iniciación se deduce de los efectos que le atribuye el Nuevo Testamento.

Simbólicamente, el b. significa la purificación moral interna que se opera en virtud de la obra salvífica de Cristo (Heb 10,22). Como quiera que en la sagrada Escritura la vida y la muerte van vinculadas al orden moral, el efecto del b. puede también considerarse como una vivificación. Al recibir este sacramento, el hombre, creyendo en la virtud redentora de la muerte y resurrección de Cristo, pasa, por su unión con Él, de la muerte a la vida. En este sentido, el b. por inmersión se convierte en símbolo de la muerte y sepultura de Cristo (Rom 6,3s Col 2,12). Todo lo que en el NT hallamos acerca de la eficacia del b. puede resumirse en esta idea: el bautizado, en virtud de la muerte y resurrección de Cristo y por su unión con ellas, pasa del estado de muerte y de pecado al estado de vida y de justifica-

ción, recibiendo así al espíritu de Cristo, por el cual se hace semejante al mismo Cristo. El b. borra los pecados (Act 22,16) y lleva a la justicia, santidad e inocencia (Rom 6,1-14 1Cor 6,11 Ef 5,26s); hace al hombre hijo de Dios por su semejanza con Cristo (Gál 3,27); el bautizado renace y se renueva en Cristo por el Espíritu (Tit 3,5). La conexión del b. cristiano con la comunicación del Espíritu Santo fue ya anunciada por Juan Bautista y está expresamente confirmada por Pablo (1Cor 12,13) y Juan (Jn 3,5).

Sin ningún género de duda, hemos de dar también un sentido sacramental a la sangre y al agua que brotaron del costado de Jesús (Jn 19,34, cf. 1Jn 5,5-8): la sangre que lava los pecados (cf. 1Jn 1,7 Ap 7,14) por el símbolo del agua. Finalmente, 1Pe 3,21 atribuye al b. la misión de salvar al hombre de la perdición en virtud de la resurrección de Cristo. Aun en lugares que no mencionan expresamente el b., hay que entender sacramentalmente la comunicación de la salud, sobre todo cuando se habla de ser sellados por el Espíritu Santo (2Cor 1,22 Ef 1,13s 4,30).

(E) *Bautismo de los niños.* Tanto de la necesidad del b. (Jn 3,5 Mc 16,16) como de los efectos atribuidos a este sacramento resulta que en la comunicación de la salud el b. supone ciertamente la fe, pero en manera alguna puede ser sustituido por ella. Si a veces se atribuyen en el NT a la fe (o a la predicación) ciertos efectos: como el despertar a la vida, el nacer de nuevo y la filiación divina, son efectos que otras veces se citan como necesariamente inherentes al b. (1Cor 4,15 Sant 1,18 1Pe 1,23-25). Ambas maneras de ver son legítimas, pues también la fe tiene una función irreemplazable: es la actitud fundamental del hombre frente a la salud ofrecida en Cristo y, sólo dentro de esta fe, el sacramento produce el don de la salud. Pablo pone en mutua relación ambos aspectos en Gál 3,26: «Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis vestido de Cristo.» De ahí que en los últimos treinta años se haya replanteado, entre exegetas no católicos, la cuestión de si es lícito, según el NT, administrar el b. a los niños que aún no poseen fe personal. Anteriormente dominaba en esos sectores la idea de que el b. de los niños fue desconocido en la época apostólica, porque el NT nunca habla de ello. Sin embargo, este silencio puede explicarse por el hecho de que la predicación apostólica se dirigía a los adultos. De ahí que la nueva discusión no debe limitarse al terreno histórico, sino también estudiarse a la luz de la mutua relación existente entre la fe y el b. Fundándose en datos bíblicos, Karl Barth opinaba que debe rechazarse el b. de los niños. Sus objeciones no van contra el sentido objetivo del b., que en el b. de los niños se perdería. Sin embargo, él defiende la tesis de que sólo los conscientemente creyentes pueden ser bautizados. Lo mismo piensa Leenhardt. Más radical es aún la opinión de Schneider, que niega todo valor al b. en cuanto no vaya unido con la fe consciente del bautizando. Frente a estos impugnadores del b. de los niños, otros investigadores (como Oepke, Jeremias, Grossmann, Schlier, Cullmann) demuestran, por el NT y por paralelos de la historia de las religiones, que si el b. de los niños no fue practicado por la primitiva Iglesia (unánimemente se reconoce que faltan pruebas directas de ello), hay derecho, sin embargo, para enlazarlo con el NT, porque éste ve en el b. una realidad sacramental objetiva. En definitiva, la decisión depende de cuál es el valor que los distintos exegetas, fundándose en el NT, conceden al sacramento como tal.

(F) Independientemente de los demás datos del NT está la costumbre que cita Pablo (1Cor 15,29) de *bautizarse por los muertos.* El Apóstol no habla más sobre el asunto; aquí sólo se refiere a que quienes así obran manifiestan su fe en la resurrección. Nada se conoce de la época apostólica que pudiera explicar el origen o la extensión de esta práctica. Sólo Crisóstomo menciona el b. por los muertos como practicado entre los secuaces de Marción; y el III concilio de Cartago (397) condenó tal costumbre.

Bibl.: DBS I, 852-924. ThW I, 527-542. J. LEIPOLDT, *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte* (Leipzig 1928). A. OEPKE, *Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe* (Festschrift für L. Ihmels [1928] 84-100). Id., *Urchristentum und Kindertaufe* (ZNW 29, 1930, 81-111). R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (Leipzig-Berlín 1929). V. JACONO, *Il battesimo nella dottrina di S. Paolo* (Roma 1935). J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (Gembloux 1935). J. KOSNETTER, *Die Taufe Jesu* (Viena 1936). H. GROSSMANN, *Ein Ja zur Kindertaufe* (Zurich 1944). CH. DE BEUS, *De oud-christelijke doop en zijn voorgeschiedenis: Kritisch overzicht van veertig jaren onderzoek met betrekking tot de doop in het NT*, I: *De voorgeschiedenis* (Haarlem 1945). F. LEENHARDT, *Le baptême chrétien, son origine, sa signification* (Neuchâtel 1946). K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (Zollikon-Zurich [3]1947). H. SCHLIER, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe* (ThLZ 72, 1947, 322-336). O. CULLMANN, *Die Tauflehre des NT Erwachsenen- und Kindertaufe* (Zurich 1948). W. FLEMINGTON, *The NT Doctrine of Baptism* (Londres 1948). J. JEREMIAS, *Hast die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?* (Gotinga [2]1949). R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (Munich 1950). H. SCHWARZ-

MANN, *Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm 6* (Heidelberg 1950). N. ADLER, *Taufe und Handauflegung* (Munster 1951). M. BARTH, *Die Taufe ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum kirchlichen Gespräch über die Taufe* (Zollikon/Zurich 1951). G. LAMPE, *The Seal of the Spirit: A Study on the Doctrine of Baptism and Confirmation in the NT and the Fathers* (Londres 1951). W. MICHAELIS, *Zum jüdischen Hintergrund der Johannestaufe* (Judaica 7, 1951, 81-120). O. KUSS, *Zur vorpaulinischen Tauflehre im NT* (ThG 41, 1951, 289-309). Id., *Zur paulinischen und nach- paulinischen Tauflehre im NT* (ibid. 42, 1952, 401-426). M. FRAEYMAN, *De betekenis van het christelijk doopsel in het NT* (Coll. Gand., ser. sec. 2, 1952, 297-313). J. SCHNEIDER, *Die Taufe im NT* (Stuttgart 1952). N.A. DAHL, *The Origin of Baptism* («Festschr. Mowinckel», Oslo 1955, 36-51). TH.F. TORRANCE, *Aspects of Baptism in the NT* (ThZ 14, 1958, 241-260). [E. REÑÉ I ORO, *Baptizein eis tina, eis to ónoma tinos* (AST 1, 1925, 115-143). M. DE CASTELLVÍ, *El baptisme en el nom del Pare, del Fill i del Esperit Sant* (EstFr 42, 1930, 433-437). J.M. BOVER, *El simbolismo bautismal en las epístolas de san Pablo* (EstB 4, 1945, 393-419). A.T. LOMBANA, *El bautismo en la teología de san Pablo* (Franciscanum, 1959, 7-57).] [A. HULSBOSCH]

Bautista → Juan Bautista.

Bebidas → agua, → cerveza, → leche, → vinagre, → vino.

Becerro (culto a las imágenes del). En el s. X a.C., Yeroboam, primer rey del reino del norte, instituyó en los santuarios de Bet-El y Dan un culto al b., con el fin de que sus súbditos no acudieran al templo de Jerusalén (1Re 12,26-33). Las imágenes de b. fueron veneradas por el pueblo israelita como símbolos propios de Yahvéh (1Re 12,28 Os 8,5 13,2), aunque el rey las hubiera concebido puramente como pedestal para Yahvéh invisible (cf. Obbink [bibl.] 269, el cual aduce el caso de Hadad-Rimmón, dios de la tormenta y de la fecundidad, representado como un hombre sobre un b.). Este culto al b., organizado conforme al modelo cananeo, lo combatieron los profetas Amós (4,4 5,5s 7,9) y, sobre todo, Oseas (2,4-7 8,4-6), que lo describen como degeneración de la religión de Yahvéh (Os 2,18). Oseas (13,2) se burla de sus contemporáneos que «dan besos a becerros» y adoran a un ídolo que ellos mismos se han fabricado. Después de la ruina del reino del norte no se habla más del culto al b.

→ Becerro de oro. → Toro.

Bibl.: H.TH. OBBINK, *Jahwebilder* (ZAW 47, 1929, 264-274). H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit* (Gotinga 1913) 199-217.

Becerro de oro. Éx 32,1-16 cuenta cómo Aarón, mientras Moisés tardaba en volver del monte, permitió, a petición del pueblo, que se confeccionara con los objetos de adorno de los israelitas la imagen de un b. de oro (e.d., sobredorado; cf. 32,20: la imagen se quema), en cuyo honor erigieron un altar y establecieron una fiesta. Muchos creen que esta narración representa la lucha contra el culto del → becerro (culto a las imágenes del) en → Dan y → Bet-El. Así últimamente NOTH: «Esta narración se refiere claramente a la fundación de un santuario nacional que, según 1Re 12,28s, llevó a cabo el rey Yeroboam I de Israel en Bet-El y en Dan, erigiendo en cada santuario el correspondiente b. de oro; y además, califica este acto político de culto como apostasía del Dios de Israel, colocando su prototipo en el Sinaí, para poder juzgar así el hecho actual, que es quebrantamiento de la alianza, como condenado ya por boca de Moisés, y poder llenarlo de maldiciones terribles» (*Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 158).

El término de «becerro» (hebr. *'ēgel:* Gén 15,9 Jue 14,18 Is 7,21) habría sido escogido intencionadamente para despreciar este culto. Según otros, el episodio de Yeroboam tiene por base un culto al becerro en el desierto.

Bibl.: P. VAN IMSCHOOT, *Le veau d'or* (Collationes Gandavenses 14, 1927, 117-123). O. EISSFELDT, *Lade und Stierbild* (ZAW 58, 1940/51, 190-215). H. JUNKER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung über Erzählung von der Anbetung des Goldenes Kalbes* (Trierer Theol. Zeitschr. 60, 1951, 232-242). → Becerro (culto a las imágenes del).

Bedán (Vg. Bedan). En 1Sam 12,11 se le nombra entre los jueces de Israel, pero el libro de Jue no le menciona. B. debe de ser una forma abreviada de → Abdón (*'bdn — bdn*).

Bedelio (hebr. *b^edōlaḥ*, probablemente palabra extranjera), resina aromática, amarillenta, transparente, extraída de un arbusto balsámico originario de la Arabia del sur; según Gén 2,12 se da en → Javilá, junto con la piedra ágata. En Núm 11,7 el b. sirve para describir el color del maná. Antiguamente, por ver en el texto la combinación b./ágata, se pensó que b. era una piedra preciosa o una perla. Como se deduce por la traducción titubeante de los LXX (en Gén ἄνθραξ; en Núm κόριον), éstos no sabían ya lo que era b.

Beel → Baal.

Beelcebú → Beelzebub.

Beelzebub, en boca de los fariseos, nombre propio del príncipe de los espíritus malos (→ demonio), con cuya ayuda, según ellos,

expulsaba Jesús a los demonios (Mc 3,22 par., cf. Mt 10,25). En la literatura judía más antigua no aparece este nombre del demonio. Los mss. ofrecen tres formas del nombre: Beelzebul (la mayoría; en esta forma, también fuera del NT), Beezebul (B y casi siempre S; tal vez haya de tenerse por la original del NT y como pronunciación popular de Palestina) y Beelzebub (Vg y las traducciones siríacas; asimilación con → Baal-Zebub y, por ello, ciertamente secundaria). La etimología y significación son inciertas. Según unos, B. se identificaría con el → Baal-Zebub del AT (disimilado en Beelzebub por facilidad de pronunciación o expresamente desfigurado: señor del estiércol, o sea, del sacrificio a los ídolos). Pero no se comprende fácilmente por qué precisamente el dios de Eqrón habría de designar al príncipe de los espíritus malos. StB I, 631s desliga B. de Baal-Zebub y considera el nombre como una formación despectiva al estilo de los rabinos: señor del estiércol, es decir, de los demonios, a quien se dirige en último término todo el culto de los ídolos. De hecho *zābal*, «estercolar», y sus derivados se aplican en los textos rabínicos a la idolatría («ofrecer estiércol»).

Bibl.: ThW I, 605s.

Beelzebul → Beelzebub.

Beerot (hebr. *bᵉʼērōt:* pozo de agua; NOTH, *Josua* 114; Vg Beroth), la ciudad más septentrional de la región de los guibeonitas (Jos 9,17), asignada a Benjamín (18,25) luego que los habitantes hubieron huido a Guittáyim y se hubieron establecido allí como aliados (2Sam 4,3). De B. eran Baaná y Rekab, los dos asesinos de Isbóset (4,2-9), y Najray, uno de los → treinta (23,37 1Par 11,39). Algunos habitantes de la ciudad regresaron a Palestina después del destierro (Esd 2,25 Neh 7,29). Es probable que la misma ciudad sea la designada en 1Mac 9,4 (Berea). El emplazamiento de B. se discute; ABEL II, 262, lo identifica con el actual *el-bīre*; NOTH, ALT y GALLING (BRL 195), con *eǧ-ǧīb*.

Bibl.: C.C. MC COWN, *Tell en Nasbeh* I (Connecticut 1947) 36-38. A. ALT, *Neue Erwägungen über die Lage von Mizpa, Ataroth, Beeroth u. Gibeon* (ZDPV 69, 1953, 1-27).

Beer-Šeba (hebr. *bᵉʼēr-šebaʻ:* pozo de los siete; NOTH, *Josua* 114; Vg Bersabee), antigua ciudad cananea al sur de Canaán, venerado santuario de El-Olam (Am 5,5 8,14; → El), honrado por Abraham (Gén 21,32), Isaac (26,23) y Jacob (28,10 46,1-5), lugar donde Samuel puso por jueces a sus dos hijos (1Sam 8,1-3). Los filisteos disputaron con los israelitas por la posesión del pozo (Gén 21,30 26,32s). En Jos 15,28 es asignada B. a Judá; en 19,2, a Simeón; después del destierro fue poblada por gentes de Judá (Neh 11,27). En las expresiones «de Dan a B.» (Jue 20,1 1Sam 3,20 2Sam 3,10 17,11 24,3 1Re 5,5) o «de B. a Dan» (1Par 21,2 2Par 30,5) se indica que B. es la ciudad fronteriza meridional de Canaán. Hoy *tell es-sebaʻ*, en las cercanías de *bīr es-sebaʻ*.

Bibl.: ABEL I, 307; II, 263. DBS I, 963-968. W. ZIMMERLI, *Geschichte und Tradition von Beerseba im AT* (Giessen 1932). H. HAAG, *Erwägungen über Beer-Seba* («Sacra Pagina» I, París-Gembloux 1959, 335-345).



Fig. 27. Marduk, el bíblico Bel, erguido sobre el océano celeste, teniendo a sus pies el dragón (cf. Dan 14). De un sello cilíndrico, de 20 cm, del s. IX a.C.

Bel (hebr. *bēl*, akkadio *bēlu*, señor, cf. Baal), dios babilonio, mencionado en Is 46,1 (con Nebó), en Jer 50,2 (con Marduk) y 51,44, en Bar 6,40 y en Dan 14. El nombre designa a Marduk, el dios de la ciudad de Babilonia, antes casi desconocido, que ganó importancia con la preponderancia de Babilonia bajo Hammurabi, y al que se le aplicaron los atributos de Enlil, antiguo dios de la ciudad de Nippur, que con Anu y Ea formaba parte de la suprema terna de dioses.

Su dominio era la tierra. Por consiguiente, el paralelismo de Jer 50,2 es de carácter sintético (Bel = Marduk).

Bibl.: RLA II, 382-390. A. DEIMEL, *Pantheon Babylonicum* (Roma 1914), n.º 356.

Belá (hebr. *bela'*, probablemente nombre simbólico: devastación), ciudad mencionada con → Sodoma, → Gomorra, → Admá y Seboyim en el relato de Gén 14,3ss, identificada con → Soar (14,2.8).

Belcebú → Beelzebub.

Belén (hebr. *bēt-leḥem*, casa del pan, o casa de [la diosa] Laḥamá), topónimo.
(1) B. de Judá, ciudad cananea, 7 km al sur de Jerusalén, probablemente mencionada en las cartas de El Amarna como perteneciente a Jerusalén; más tarde, al igual que Bet-Gader y Quiryat-Yearim, poblada por el linaje de Efrat (1Par 2,51 4,4; cf. Rut 1,2) y, por ello, llamada Éfrata (Miq 5,1 Rut 4,11 1Par 2,24; lo cual, en Gén 35,19 y 48,7, indujo a un glosador a localizar erróneamente junto a B. la tumba de Raquel); en Jos 15,59 asignada a Judá; en Jue 17,7-13 residencia de un levita, y en Jue 19 de la esposa del mismo; patria de algunos judíos famosos: Boaz (Rut 2,1), Isay (Rut 4,22 1Sam 16,1), los hijos de Seruyá (2Sam 2,32), David (1Sam 17,12, etc.); patria también, según Miq 5,1-4, del futuro dominador de Israel (cf. Mt 2,1.5s Lc 2,4-17 Jn 7,42); lugar de sacrificio a Yahvéh (1Sam 16,3.5 20,6.29). Bajo David fue ocupada pasajeramente por los filisteos (2Sam 23,14 1Par 11,16), luego fortificada bajo Roboam (2Par 11,6) y repoblada por los judíos después del destierro (Esd 2,21 Neh 7,26). Los evangelistas Mt Lc y Jn designan a B. como lugar del nacimiento de Jesús. Sobre la φάτνη (Lc 2,7: cuna o también establo o pesebre al aire libre), ya por Justino Mártir mencionada y descrita como una cueva, hizo construir una basílica el emperador Constantino. Hoy *bēt-laḥm*, al este del emplazamiento antiguo. → Pesebre.

Bibl.: ABEL II, 276. L.H. VINCENT (RB 45, 1936, 544-574; 46, 1937, 93-121). H. VINCENT, F.M. ABEL, *Bethléem: Le Sanctuaire de la Nativité* (París 1914). R.W. HAMILTON, *A Guide to Bethlehem* (Jerusalén 1939). Id., *The Church of the Nativity Bethlehem* (Jerusalén 1947). DBS I, 970-975. [J.M. BOVER, *El sepulcro de Raquel: ¿Efrata-Belén o Efrata-Rama?* (EstE 7, 1928, 226-237).]

(2) B. de Zabulón (Jos 19,15), probablemente patria del juez Ibsán; hoy *bēt-laḥm*, colonia alemana no lejos de Nazaret.

Belial (hebr. *bᵉlīya'al;* 1Sam 25,25 2Sam 16,7 1Re 21,13 con art.; etimología dudosa) en el AT se encuentra siempre en genitivo, formando parte de nombres compuestos («hombre de B.», etc.) para indicar una maldad muy grande. Generalmente, el término se explica como un abstracto: maldad, perdición. JOÜON entiende B. como «el maligno», o sea el diablo (nombre propio). En ugarítico existe *blmlk* (no-rey), y de ahí probablemente: empecatado. A veces la Vg considera también al nombre de B. como un nombre propio intraducible: cf. 1Sam 1,16 2,2, etc. En el NT, B. (gr. Βελιάρ) designa al adversario de Cristo (2Cor 6,15). En varios apócrifos se halla B. como nombre propio de un demonio (AscIs, Jub, Test XII), más tarde también como nombre del anticristo (Sib 2,167, etc.).

Bibl.: H.W. HUPPENBAUER, *Belial in den Qumrantexten* (ThZ 15, 1959, 81-89). ThW I, 606. JOÜON (Bb 5, 1924, 178-183).

Beltsassar (hebr. *bēlṭšaṣṣar;* Vg Baltassar), nombre babilónico de Daniel (1,7 2,26), tomado del nombre del dios de Nabucodonosor (4,5). Se dan diversas explicaciones de este nombre: *balat (belit)-šar-uṣur* (Balat o Belit conserve al rey; así Winckler), *bēl-balaṭsu-uṣur* (Bel conserve su vida; así Göttsberger).

Benadad → Ben-Hadad.

Benayá (hebr. *bĕnāyā:* Yahvéh ha edificado; Noth 172s; Vg Banaias), nombre propio frecuente (7 veces). Los principales portadores de este nombre son:
(1) B., hijo de Yoyadá de Qabseel, uno de los → treinta (2Sam 23,20-23 1Par 11,22-24), capitán de la guardia personal de David (2Sam 8,18 20,23 1Par 18,17) y del tercer ejército de este rey (1Par 27,5s); apoyó a Salomón en la lucha por la sucesión al trono de David (1Re 1,8.38) y por mandato de Salomón mató a Adoniyá (2,34) y a Simí (2,46). Después de la ejecución de Yoab, fue jefe del ejército (2,35). Con este B. no ha de confundirse:
(2) B., efraimita de Piratón, uno de los → treinta (2Sam 23,30 1Par 11,31), que según 1Par 27,14 fue capitán del undécimo ejército de David.

Bendición y → maldición son originariamente palabras o acciones que por sí mismas atraen felicidad o desgracia. De esta concepción mágica se hallan aún huellas entre los israelitas, como entre los otros pueblos semíticos, si bien la fuerza o virtud de la b. es mirada como fuerza de Dios (Gén 12). La b. se concibe también como una fuerza que pasa del hombre moribundo al hijo (Gén 27 48,12-20 49,25s), como una fuerza concreta y casi independiente (Dt 28,8), que

se transmite por la imposición de manos (Gén 48,14.17), por la palabra (Gén 27,28s), por un regalo (Gén 33,11 1Sam 25,27); de ahí que al regalo se le llame una b., hebr. *b^erākā*, p.ej., 1Sam 30,26. Las palabras de b. son eficaces e irrevocables, aunque se hayan logrado por astucia (Gén 27,33-35). La b. se extiende a todos los bienes del bendecido (Dt 28,3-6), que es a su vez fuente de b. (Gén 12,3).

(I) En el AT es Yahvéh exclusivamente el que bendice; esto resulta ya de las más antiguas fórmulas de b. (Gén 27,28s 48,15.20 49,25s). Toda b. viene de Yahvéh (49,25s). La b. de Yahvéh domina sobre toda la creación; de Él depende toda fecundidad, tanto del hombre (Gén 1,28, cf. 12,2 13,16), como de los animales (Gén 1,22) y del campo (Dt 28,3-5.8). Yahvéh bendijo también el sábado, e.d., lo hizo día de felicidad para los hombres (Gén 2,3). A la b. de Yahvéh debe Israel su posición en el mundo (cf. la b. sobre Abraham: Gén 12,2s 17,6-8 18,18; sobre Jacob: Gén 26,3s; sobre Efraím: Gén 48,12-20; sobre José: Gén 49,25s). La b. de Yahvéh es la recompensa del justo que guarda la ley (Dt 28,1-14 Sal 23,4s Jer 17,5.7). La b. de Yahvéh la dan sobre todo sus representantes, p.ej., Moisés (Dt 33), Josué (Jos 14,13 22,6s), Elí (1Sam 2,20), David (2Sam 6,18), Salomón (1Re 8,14.55) y particularmente en el culto (1Sam 2,20 2Sam 6,18 1Re 8,14.55 Sal 24,3-6). Bendecían también los sacrificios, e.d., los santificaban por una fórmula de b. (1Sam 9,13). Según Dt 10,8 21,5 son los levitas quienes pronuncian la b.; en Núm 6,22-27 (cf. 1Par 23,13) esto es un privilegio de los sacerdotes aaroníticos. En el sacrificio de la mañana los sacerdotes pronunciaban con las manos extendidas la b. sobre el pueblo (Eclo 50,14-21); «hacían reposar sobre el pueblo la b. de Yahvéh» (Núm 6,27). También, posteriormente, sólo un sacerdote podía pronunciar en la sinagoga la b. aaronítica (Núm 6,22-27).

En el culto, no sólo es el hombre bendecido por la divinidad, sino también la divinidad por el hombre. El sentido mágico originario de esta b. (por la b. se transmite fuerza a la divinidad) desapareció completamente en Israel. Bendecir a Dios quiere decir reconocer y alabar su poder, majestad, gloria, soberanía y santidad, tributarle el honor debido y mostrarle gratitud y confianza (p.ej., Gén 24,48 Dt 8,10 Jue 5,2.9). En el judaísmo posterior la doxología «bendito sea Dios» se repite siempre en la oración diaria; antes de las comidas bendice a Dios el padre de familia: «Bendito sea Dios que hace brotar el pan de la tierra», y los comensales se unen contestando «amén». Cuando los israelitas se saludaban se deseaban la b. de Dios (p.ej., 1Sam 15,13 Rut 2,20), de suerte que la frase «bendecir a uno» significa a veces «saludar» (p.ej., Gén 47,7).

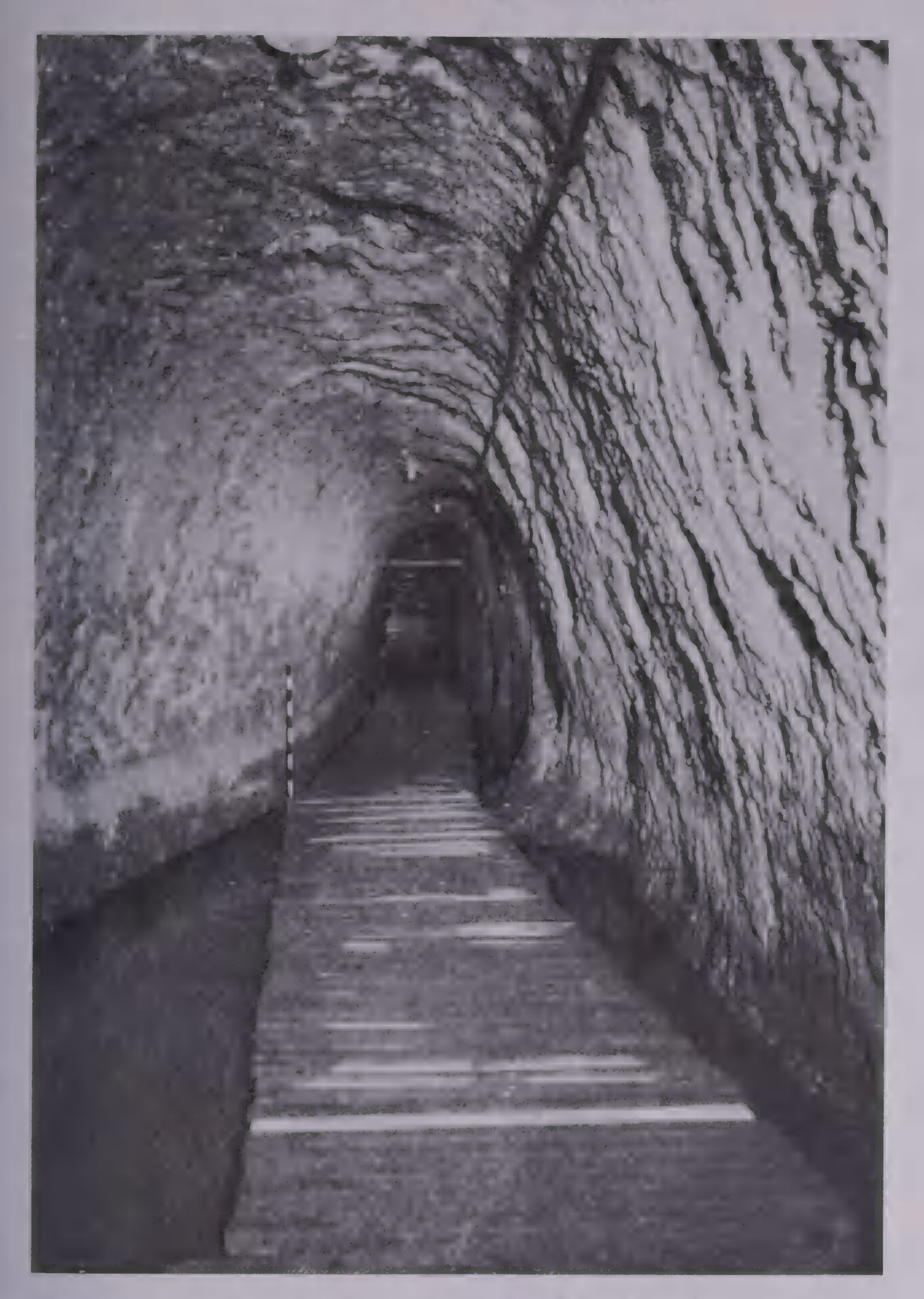
(II) En el NT dominan las ideas judías sobre el sentido de la b. Jesús mismo bendijo a los niños (Mc 10,16) y a sus discípulos antes de su ascensión (Lc 24,50). Antes de partir el pan en la multiplicación de los panes (Mc 6,14 8,7) y en la última cena (Mc 14,22 Mt 26,26) pronunció, según la costumbre judía, una b. sobre él, es decir, alabó a Dios por el pan. Enseñó a sus discípulos a responder con una b. a la maldición de sus enemigos (Lc 6,28, cf. Mt 5,44: rogad por los que os persiguen; 1Pe 3,9 Rom 12,14), y presentó la eterna felicidad de los justos como la b. final que les da el Padre, en contraste con la maldición que ha de caer sobre los réprobos (Mt 25,34.41; cf. 1Pe 3,9).

Los judíos piadosos (Lc 1,64.68) y los discípulos de Jesús bendecían a Dios (Lc 24,53 Rom 1,25 2Cor 1,3 11,31 1Pe 1,3), e.d., alababan a Dios y le daban gracias. Bendecían también a Jesús, e.d., le alababan como a Mesías (Mc 11,9s Mt 21,9 Lc 19,38 Jn 12,13) y a María como a Madre del Mesías (Lc 1,28. 42 2,34). Pablo sabe que, como apóstol de Cristo, viene con la plenitud de la b. de Cristo (Rom 15,29), e.d., con la plenitud de la salud y de las gracias de Cristo (cf. 1,11). Está persuadido de que los cristianos, verdadero pueblo de Dios, Israel de Dios (Gál 6, 16), han de heredar la b. concedida a Abraham (Gál 3,8s, cf. Gén 12,3 18,18).

Bibl.: → Maldición. J. SCHARBERT, *«Fluchen» und «Segnen» im AT* (Bb 39, 1958, 1-26). H. JUNKER, *Segen als heilsgeschichtliches Motivwort im AT* («Sacra Pagina» I, París-Gembloux 1959, 548-558). ThW II, 751-763. [F. ASENSIO, *Las bendiciones divinas en el AT* (EstE 19, 1945, 401-422).]

Benedictus. Palabra inicial y nombre del cántico («palabras proféticas»: Lc 1,67) que, lleno del Espíritu Santo, pronunció Zacarías después del nacimiento de Juan Bautista (Lc 1,68-75). El B. se divide en dos partes. La primera (vv 68-75) es una alabanza a Dios que, por la encarnación, ha empezado a cumplir la salud mesiánica, conforme a sus promesas, en los descendientes de David; la segunda (vv 76-79) es de carácter más personal y se dirige al niño recién nacido: Juan anunciará, como profeta y heraldo del Señor (v 77), la salud espiritual que realizará la misericordia de Dios. El B. está tejido de ideas y frases del AT y expresa un mesianismo precristiano de sectores piadosos judíos, fielmente reproducido por Lucas.

Bibl.: P. WINTER, *Magnificat and Benedictus—Maccabaean Psalms?* (BJRL 37, 1954-55, 328-347).



Túnel para que corriera el agua desde la fuente principal, situada fuera de la ciudad, hasta el estanque construido dentro de la muralla, al lado occidental de la colina, en Meguiddó *(tell el-mutesellim)*



Parte superior de la estela que contiene el código de Hammurabi. El rey recibe del dios Šamáš la facultad de administrar justicia

Torre escalonada babilónica, una de las mejores conservadas: Dûr-Kurigalzu *(aqarqui)*. Altura actual 57 m

La puerta de Ištar, en Babilonia

Trozos de cerámica en el lugar de su hallazgo

Extracción y clasificación de los fragmentos, y piezas de cerámica reconstruidas

Vendedor ambulante en una ciudad actual de Oriente

Caravana atravesando el desierto de Siria

Templo de Apolo (hacia 530 a.C.), con el Acrocorinto al fondo

Ruinas del ágora de Corinto. En primer término, el edificio del Senado, de planta clipsoidal y, junto a él, el empedrado de la carretera de Céncreas



Pirámide escalonada de Zoser (dinastía III), en Saqqará, la más antigua de Egipto

El Nilo en Luxor. Al fondo, la ribera occidental, con el valle de los reyes (la ciudad de los muertos)

Templo funerario de la reina Hatšepsut (Tebas, en la ribera occidental del Nilo)



Seti I, a quien el dios Tot tiende el signo «vida» (relieve del templo de Seti I, en Abidos)

Cabeza de Ramsés II, de una estatua yacente de dimensiones colosales, en Menfis

Ramesseum, templo dedicado por Ramsés II al dios Amón, en Tebas (ribera occidental del Nilo)



Momia de Ramsés II, Museo de El Cairo



Estela de Merneftah, del templo funerario de este rey, en Tebas, actualmente en el museo de El Cairo. Es el único texto que menciona expresamente el nombre de Israel (lín. 27).
En la parte superior, dos representaciones simétricas del dios Amón con el rey

La colina yerma que aparece cubierta de maleza en primer término es la Sión bíblica; confina en su parte superior (Ofel) con la muralla de la explanada del templo. El torrente Cedrón la separa del monte de los Olivos (a la derecha)

Vista de Jerusalén (antes de 1970) desde el monte de los Olivos. En segundo término a la derecha, la explanada del templo y, a la izquierda, Ofel. En primer término el valle del Cedrón y un cementerio judío, en la ladera del monte de los Olivos.

Panorama meridional actual. A la derecha, en primer término, poblado de Siloé, iluminado por el Sol poniente. En el centro e izquierda, también en primer término, frutales y huertos sobre lo que fue «Jardín de los reyes». Más arriba (centro derecha), el montículo sobre el que estuvo edificada la «ciudad de David». En la parte superior, la muralla sur de la gran explanada del templo, sobre la cual se observa la actual mezquita de El-Aqsá y, a la derecha, el «pináculo del templo». Entre éste y Siloé discurre el torrente Cedrón

Fundamentos del muro construido por Herodes alrededor de la explanada del templo

Enlosado de la torre Antonia (→ pretorio), el probable *lithostrotos* (→ gabbatá) de Jn 19,13

Reconstrucción de la ciudad, según H.H. McWilliams, partiendo de las excavaciones efectuadas por la Wellcome Archaeological Research Expedition

Cara anterior de un *óstrakon* de Lakíš, escrito por ambos lados (carta IV de la edición de H. Torczyner)

Montaña de sal junto a En-Guedí

Ben-Hadad (hebr. *ben-hădad:* hijo de Hadad; Vg Benadad), nombre de varios reyes arameos de Damasco.

(1) Ben-Hadad I (muerto hacia 875 a.C.), hijo de Tabrimmón y nieto de Jesyón, de la dinastía de Rezón-ben-Eldayá (1Re 15,18 11,23), aliado con Basá, rey de Israel, contra Judá, y con Asá, rey de Judá, contra Israel (1Re 15,16-21 2Par 16,1-5). Por una alusión de 1Re 20,34 se ve que B. invadió por segunda vez a Israel y obligó a Omrí a que le permitiera establecer en Samaría casas comerciales arameas.

(2) Ben-Hadad II (en los textos asirios *Bir-* o *Adad-idri)*, probablemente hijo y sucesor de (1), hizo la guerra (hacia 857) a → Ajab de Israel y sitió a Samaría, pero fue rechazado. Después de una segunda incursión contra Israel, fue derrotado en Afeq y dejado en libertad bajo ciertas condiciones (devolución de las ciudades conquistadas en Galilea, permiso de establecer casas comerciales israelitas en Damasco, alianza con Israel contra Asiria: 1Re 20,1-34). Ben-Hadad II fue derrotado, con sus numerosos aliados, por Salmanasar III en Karkar, pero no totalmente aniquilado (año 854). Salmanasar III menciona todavía otras tres campañas contra Damasco (años 848, 847 y 845). Ajab pensó aprovecharse de estas guerras para apoderarse de nuevo de Ramot en Galaad, pero cayó en el campo de batalla (1Re 22,1-38 2Par 18). Después de una tercera incursión en Israel y del subsiguiente asedio de Samaría, B. se retiró ante el rumor de una intervención inminente de los hittitas o de los egipcios (2Re 6,24-7,16). Fue asesinado entre los años 845 y 841. Su sucesor fue → Jazael (2Re 8,15).

(3) Ben-Hadad III (hacia 797-773), hijo de → Jazael (2Re 13,3.19.24s), vencido (hacia 790) tres veces por el rey de Israel, Yoás (→ Yoás 2), perdió todas las ciudades que Jazael había tomado a Yoajaz. A este B. es al que seguramente se refieren Am 1,4 y Jer 49,27. En la inscripción de Zakir, rey de Jamat, B. aparece con el nombre de Bar-Hadad. Se desconoce el año de su muerte y quién fue su sucesor. Hacia el año 740 reinaba Rezón, un usurpador.

Bibl.: RLA I, 482. R. DE VAUX, *La Chronologie de Hazael et de Benhadad III, rois de Damas* (RB 43, 1934, 512-518).

Ben-Hinnom → Hinnom.

Benjamín (hebr. *ben-yāmīn:* hijo de mi [mano] diestra, e.d., del sur; por consiguiente: de la [tribu] del sur), tribu israelita como indica su → epónimo, que según la genealogía bíblica es el último hijo de Jacob (y de Raquel; por tanto, tribu o linaje de Raquel). B. nació en el camino de Bet-El a Efrata; su madre, moribunda, le puso por nombre Ben-Oní (hijo de mi desgracia), pero Jacob le llamó B. (Gén 35,16-19). En los relatos patriarcales B., como último hijo de Jacob, con frecuencia aparece mezclado (Gén 42,4.36 43,14) en los episodios de la vida de José (hermano suyo de padre y madre, según la genealogía bíblica). Es muy discutible si B. tiene algo que ver con *Banu-Yamina*, tribu guerrera que aparece en los textos de → Mari. [Pero la lectura del nombre de esta tribu no es exacta. En ideogramas sumerios, que deben leerse en akkadio, no amorreo, aparece *mārū-yamīna*. A. Pohl, Or 31, 1962, 147.]

Las características de la tribu de B. están indicadas en la bendición de Jacob (Gén 49,27: lobo rapaz) y en la de Moisés (Dt 33,12: predilecto de Yahvéh; quizás por alusión al templo, enclavado en la frontera entre Judá y B.); cf. Jue 20,16: hábiles honderos. Difícilmente se podrá probar que la tribu de B. tuvo su origen en un desmembramiento de la tribu de José, acaecido después del asentamiento de los israelitas en Palestina (cf. 2Sam 19,20: el benjaminita Simí es el primero «de la casa de José»); pues Jos 2-9 supone ciertamente participación especial de B. en la conquista. El número de benjaminitas en el primer censo del pueblo (Núm 1,36 2,22s) llega a 35 400; en el segundo censo (Núm 26,38-41) son 56 400 (cf. Jue 20,15).

La descendencia de B., en Gén 46,21 Núm 26,38-41 1Par 7,6-12 8,1-40. Las fronteras de B., en Jos 18,11-28; cf. 16,1-3. Las ciudades, en Jos 18,21-24; cf. Neh 11,31-35.

B. fue la patria del juez → Ehud (Jue 3,12-30) y tomó parte en la batalla del Quisón (5,14). Apenas puede determinarse cuál es el núcleo histórico del relato de aquella guerra movida por todas las tribus de Israel contra la de B. (Jue 19-21). ¿No serán, quizás, estas narraciones una elaboración antibenjaminita de un relato sobre la guerra de Saúl contra Guibón? Con el primer rey de Israel, B. asumió entre los israelitas un papel de caudillaje. Tras la muerte de éste, B. mantuvo el partido de su hijo Isbóset (2Sam 2,15.25.31 3,19), pero, aunque muy a su pesar (cf. el odio de Simí: 2Sam 16,5-14; y la rebelión de Seba: 20,1-22), hubo de someterse definitivamente a David (5,1-5). Sobre la posición de B. después de la división del reino, la tradición fluctúa; por un lado está 1Re 12,20, por otro 1Re 11,31-36, etc., así como Esd 1,5 4,1, etc. Después del destierro los benjaminitas volvieron a Palestina (Esd 1,5 4,1, etc.).

Pablo era de la tribu de B. (Rom 11,1 Flp 3,5). También de la tribu de B. hay 12 000 sellados en la frente (Ap 7,8).

Bibl.: Z. KALLAI-KLEINMANN, *Notes on the Topography of Benjamin* (IEJ 6, 1956, 180-187). G. DOSSIN, *Benjaminites dans les Textes de Mari*, en *Mélanges Dussaud*, 981-996. J.R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957) 47-81.

Bercelay → Barzil·lay.

Berea, topónimo. (1) Nombre helenístico (desde Seleuco Nicátor, año 311-280 a.C.) de la antigua ciudad de *ḥalban*, en el norte de Siria (hoy Alepo), mencionada ya en textos asirios. En esta B. fue asesinado el sumo sacerdote Menelao por orden del rey Antíoco Éupator, alrededor del 162 a.C. (2Mac 13,4).
(2) Ciudad de Macedonia, en el borde meridional de la llanura de Vardar, visitada por Pablo y Silas en su segundo viaje de predicación. Tras un éxito inicial (→ Sópatro), Pablo tuvo que abandonar la ciudad a causa de los judíos de Tesalónica (Act 17,10-14); hoy Werria.
(3) → Beerot.

Berekyá → Zacarías 2 y 3.

Berenice → Bernice.

Berilo → piedras preciosas.

Bernabé (según Act 4,36: hijo de consolación; propiamente: hijo de profecía, profeta [?]), sobrenombre dado por los apóstoles a José, levita oriundo de Chipre, que era conocido en la primitiva Iglesia cristiana por su beneficencia (4,36s). Tomó consigo a Pablo en Jerusalén y lo presentó a los apóstoles (9,27). Enviado por éstos a la iglesia de Antioquía, fue a Tarso y trajo consigo el apóstol Pablo a Antioquía, donde predicaron juntos y llevaron a Jerusalén las limosnas de la comunidad (11,22-26.30). En la iglesia de Antioquía se contaba entre los profetas y maestros (13,1). Separado juntamente con Pablo para el apostolado de los gentiles (13,3), le acompañó en su primer viaje de misión (13-14) y al concilio apostólico de Jerusalén (15,2-3s). Vuelto a Antioquía, siguió a Pedro en no comer a la mesa con los cristianos de la gentilidad (Gál 2,13). Luego se separaron Pablo y B. (Act 15,36-39). B. se hizo a la vela, con su pariente Juan Marcos (Col 4,10), rumbo a Chipre (Act 15,10). Sus ulteriores destinos se desconocen. Según 1Cor 9,6, habría colaborado con Pablo en Corinto. Para el título de apóstol dado a B., → apóstol. Según Tertuliano, habría escrito la carta a los Heb. La llamada *Epistola Bernabae* [BAC, *Padres Ap.*, p. 727ss] no es auténtica (de hacia el 125 d.C.; probablemente procede de Alejandría).

Bibl.: O. BRAUNSBERGER, *Der Apostel Barnabas* (Maguncia 1876). F.X. PÖLZL, *Mitarbeiter des Weltapostels Paulus* (Ratisbona 1911) 8-46. H. BRUNS, *Barnabas: Ein Jünger Jesu* (Berlin 1937). A. KAPPELER, *S. Barnabas in vita S. Pauli* (VD 22, 1942, 129-135). J.D. BURGER, *L'énigme de Barnabas* (Museum Helveticum 3, 1946, 180-193). [J.M. BOVER, *¿Bernabé, clave de la solución del problema sinóptico?* (EstB 3, 1944, 55-77).]

Bernice (gr. [Φερενίκη]: portadora de victoria; Vg Bernice), nombre de dos mujeres: (1) B., la hija de Ptolomeo v Filadelfo (285-246), esposa del rey sirio Antíoco II Teós (262-246), casado antes con Laodike; tras la muerte de Antíoco, B. y su hijo fueron asesinados por Laodike. En Dan 11,6, B. es «la hija del rey del mediodía».
(2) B., hija del rey Herodes Agripa I, esposa de su tío Herodes de Calcis. Muerto éste (48 d.C.), B. vivió algún tiempo con su hermano Herodes → Agripa II, según parece en unión incestuosa. Después de un pasajero matrimonio con Polemón, rey de Cilicia, volvió con su hermano. Acompañando a éste en una visita a Cesarea, conoció B. al apóstol Pablo (Act 25,13.23 26,30). Finalmente parece haber sido amante del césar Tito (TÁCITO, *Hist.* 2,2).

Berodac → Merodak.

Berot → Beerot.

Bersabee → Beer-Šeba.

Berzelay o **Berzellai** → Barzil·lay.

Besalel (hebr. *beṣal'ēl:* bajo la sombra de Dios; Vg Beseleel), nombre propio de dos personas. La principal es B., hijo de Urí, de la tribu de Judá, que en unión de Oholiab proyectó y fabricó todos los utensilios de culto para el → tabernáculo (Éx 31,1-11 35,30-35 1Par 2,20).

Beso. Era costumbre darse un b. al saludarse y despedirse padres e hijos (Gén 27,27 31,28 1Re 19,20 Lc 15,20), parientes próximos (Gén 29,11 33,4 Éx 18,7 Rut 1,14), buenos amigos (Éx 4,27 1Sam 20,41 2Sam 19,40), así como para expresar el amor conyugal (Cant 1,1). Parece que el b. pertenecía también al ceremonial cortesano en presencia de los dioses (1Re 19,18 Job 31,27 Os 13,2), de ricos (Eclo 29,5), de huéspedes ilustres (Lc 7,38.45) y de personas reales; en este último caso, se besaba a la persona misma, p.ej., en la unción (1Sam 10,1), o su cetro (Est 5,2). G. BEER (*Pesachim*, Giessen 1912, 65s) cree que el besar a los huéspedes procede de Grecia. El b. como signo de honor era muy usado entre los rabinos; cf. StB I, 995. A veces se abusó del b. (2Sam 20,9 Prov 27,6

Mt 26,48 par.). Los cristianos se saludaban mutuamente con el ósculo santo o b. de paz (Rom 16,16 1Cor 16,20 2Cor 13,12 1Tes 5,26 1Pe 5,14).

Bibl.: A. WÜNSCHE, *Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch* (1911). R. SEEBERG, *Aus Religion und Geschichte* I (1906) 118-122; DACL II, 117s. K.M. HOFMANN, *Philema Hagion* (Gütersloh 1938).

Bessur → Bet-Sur.

Bestialidad. Usual entre los cananeos (Lev 18,23-25), los egipcios (Heród. II, 46: el chivo sagrado de Mende; cf. G. ROEDER, *Urkunden zur Religion der alten Ägypter* 159), y tal vez también entre los babilonios. En Israel era castigada con la muerte, tanto de la persona humana como del animal (Éx 22,18 Lev 20,15s, cf. Dt 27,21).

Besur → Bet-Sur.

Betania (hebr. *bēt-'ānī:* casa del pobre o de Ananyá).
(1) Pequeña ciudad en la ladera oriental del monte de los Olivos, en el camino de Jerusalén a Jericó, cerca de Jerusalén; en el AT Ananyá (Neh 11,32), de población benjaminita. Patria de Lázaro, Marta y María (Lc 10,38 Jn 11,1), así como de Simón el leproso (Mt 26,6 Mc 14,3), mencionada en el relato de la entrada de Jesús en Jerusalén (Mc 11,1.11 Mt 27,1 Lc 19,29 Jn 12,8) y en el de la ascensión de Jesús (Lc 24,50); hoy *el-'āzarīye*, denominada así por la supuesta tumba de Lázaro.
(2) La aldea transjordánica donde, según varios mss. y ediciones, bautizaba Juan (Jn 1,27), hebr. *bēt-'enon*, casa de la fuente (→ Ennón) o *bēt-'ānīyā*, casa de la nave; según otros mss. y algunos padres de la Iglesia (cf. Jos 15,6 Jue 7,24), llamada Betabara o Betaraba (balsadera); según FEDERLIN *(Béthanie*, París 1908), el actual *tell el-medeš.*

Bibl.: ABEL II, 243. 266s. DBS I, 968-970. Para los más recientes hallazgos en Betania, cf. DBS VI, 695-699.

Bet-Aven (hebr. *bēt-'āwen:* casa de la nulidad, es decir, de la iconolatría; Vg Bethaven), generalmente deformación deliberada y despectiva de → Bet-El (Os 4,15 5,8 10,5, cf. Am 5,5). Sin embargo, otros pasajes mencionan un lugar de B., cerca, pero distinto de Bet-El (Jos 7,2: Ay junto a B., al este de Bet-El; 18,12: desierto de B., al este de Bet-El [18,13]; 1Sam 13,5 14,23: B. simplemente). Probablemente, la solución acertada del problema B./Bet-El es la que propone M. NOTH *(Das Buch Josua*, Tubinga 1938, 73). Distingue entre la antigua ciudad cananea de Luz y el santuario cananeo de Bet-El. En la época israelita, el nombre del santuario fue aplicado a la ciudad, y el santuario recibió el nombre despectivo de B., por asociación con la conocida ciudad egipcia de On (→ Heliópolis), cuyo nombre interpretaron los LXX como Bet-On (casa del sol). El desierto de B. (Jos 16,2 y 18,12) es el extremo norte del desierto de Judá.

Bibl.: ABEL II, 268. W.F. ALBRIGHT, BASOR 74, 16s *(Ai and Beth-Awen).*

Bet-El (hebr. *bēt-'ēl:* casa de Dios), antiguo nombre del famoso santuario en el camino de Jerusalén a Sikem, al este de la antigua ciudad de Luz, ya mencionada en textos egipcios, y a la cual se extendió también el nombre desde el establecimiento de los israelitas en Palestina. En este santuario se veneraba un dios Bet-El (Jer 48,13), y había allí un árbol sagrado, la encina del llanto (Gén 35,8). Los israelitas tomaron el santuario e introdujeron allí el culto a Yahvéh (Gén 12,8 13,3s: Abraham eleva un altar; 28,10-22 31,13: sueño de Jacob y erección de una piedra commemorativa; 25,1-16 Jue 2,1 [LXX] 20,26 21,2-4 1Sam 7,16). Después de la división del reino, B. fue santuario oficial con templo e imagen del → becerro (culto a las imágenes del; 1Re 12,26ss Am 7,13), más tarde reprobado por los profetas (Am 3,14 4,4s 5,5 Os 13,1s). La antigua ciudad cananea de Luz cayó por una traición en manos de los efraimitas (Jue 1,22), y en Jos 16,2 y 18,13 (cf. 1Par 7,28) es asignada a Efraím, pero en Jos 18,22 a Benjamín. Tras la división del reino, la posesión de B. fue disputada al principio (2Par 13,19), pero luego, bajo Basá, quedó definitivamente en poder del reino del norte (1Re 15,16-22). Después de la conquista del reino de Israel por los asirios y de la repoblación del país por colonos extranjeros, se estableció en B. un sacerdote de Yahvéh (1Re 17,28). Bajo Yosiyyá, B. fue posesión de Judá (2Re 23,15-18); y después del destierro, se establecieron allí los benjaminitas (Esd 2,28 Neh 7,32 11,31). En el año 160 a.C. fue fortificada por → Báquides con el fin de vigilar el dominio judaico. Hoy es *bētīn*. Los americanos, bajo la dirección de W. F. Albright, hicieron sondeos y excavaciones en 1928 y 1934 y bajo J. L. Kelso en 1954. Lugar poblado desde la primera edad del bronce; el estrato de la tardía edad del bronce desaparece alrededor de 1400. En época posterior, relaciones comerciales con el sur; rastros de la destrucción por los babilonios (586), reconstrucción bajo los persas y florecimiento en el período helenístico. → Sa-

réser. En 1Sam 20,37, B. designa el lugar judío de Betul (Jos 19,4), o Betuel (1Par 4,30), o Kesil (Jos 15,30), en el Négueb; hoy *ḫirbet er-rās*.

Bibl.: ABEL II, 270s. BRI, 98-100. M. NOTH, PJB 31 (1935) 7-29. E. DHORME, *L'Évolution religieuse d'Israël* I (Bruselas 1937) 131-137. W. ROSS, *Is Beitin the Bethel of Jeroboam?* (PEQ 1941, 22-27). BA 19, 1956, 36-43.

Betesda → Betzatá.

Betfagué (aram. *bēt-paggē:* lugar de higos), aldea cerca de Jerusalén, mencionada en Mc 11,1 y Lc 19,29 junto con Betania, situada en el monte de los Olivos (Mt 21,1) y en su vertiente este (Lc 19,37). Los pasajes citados se refieren a la entrada de Jesús en Jerusalén. Hoy *kefr eṭ-ṭūr*.

Bibl.: ABEL II, 279.

Betfogor → Bet-Peor.

Bet-Horón → Bet-Jorón.

Bet-Jesdá → Betzatá.

Bet-Jorón (hebr. *bēt-ḥōrōn:* casa del dios [semítico, también venerado en → Ugarit] Jorón, cf. RB 44, 1935, 153-165 y R. DUSSAUD, Syr 17, 1936, 394; Vg Bethoron), nombre de lugar.
(1) Bet-Jorón de Arriba (617 m), ciudad de Efraím, en su frontera con Benjamín (Jos 16,5); situada en una de las lomas que ascienden desde la llanura a la región montañosa, dominaba el importante acceso desde la llanura hasta la altiplanicie, lo cual le confería una gran importancia estratégica (Jos 10,10s 1Mac 3,15-24: subida de B.), incluso en las guerras modernas; hoy *bēt-ʿūr el-fōqā*.
(2) Bet-Jorón de Abajo (299 m), al comienzo de la subida (Jos 16,3 18,13), fortificada por Salomón (1Re 9,17 2Par 8,15; hoy *bēt-ʿūr et-taḥtā*).

Bibl.: ABEL II, 274s. W.F. ALBRIGHT, *The Egyptian-Canaanite Deity Haurôn* (BASOR 84, 1941, 7-12). J. GRAY, *The Canaanite God Horon* (JNES 8, 1949, 27-34). IEJ 6, 1956, 180-185.

Betorón → Bet-Jorón.

Bet-Peor (hebr. *bēt-[baʿal]-peʿōr:* casa del [dios Baal-]Peor), aldea moabítica cerca del Jordán. Según el relato → deuteronómico, los israelitas, antes de atravesar el Jordán, se detuvieron en el valle frente a B. (Dt 3,29 4,46) y enterraron allí a Moisés (Dt 34, 6). En Jos 13,20 asignado a Rubén. Según Abel (II, 278) y NOTH (*Josua*, 52), hoy *ḫirbet eš-šeḫ-ǧāyil*, 10 km al oeste de *ḥesbān*.

Bibl.: O. HENKE, *Zur Lage von Beth Peor* (ZDPV 75, 1959, 155-163).

Bet-Rejob → arameos.

Betsabee → Bat-Šeba.

Betsaida (aram. *bēt-ṣayᵉdā:* lugar de pesca), aldea junto al lago de Genesaret (Mc 6,45), patria de los apóstoles Felipe, Andrés y Simón (Jn 1,44 12,21). En B. fue curado un ciego (Mc 8,22-26). Por la incredulidad y la impenitencia de sus habitantes, fue maldita por Jesús, junto con las aldeas vecinas de Corozaín y Cafarnaúm (Mt 11,21). El tetrarca Herodes Filipo elevó B. al rango de ciudad (Jn 1,44) y la llamó Julia, en honor de la hija de Augusto. En los alrededores de B. se hallaba el lugar desértico que fue teatro de la primera multiplicación de los panes (Mc 6,31-44 par. Jn 6,1-15). Se supone que el emplazamiento de Julia lo ocupa *et-tell*, al este del extremo norte del lago; los restos de la antigua aldea pesquera de B. deben de haber sido cubiertos por los aluviones depositados por el Jordán al desembocar en el lago.

Bibl.: ABEL II, 279s. C. KOPP, *Christian Sites around the Sea of Galilee:* II, *Bethsaida and El-Minyeh* (Dominican Studies, 3, 1950, 10-40).

Betsames → Bet-Šemeš.

Bet-Šan (hebr. *bet-šeʾan* o *-šan*; significado dudoso; ¿casa de la diosa de las serpientes *Saḫan*? [cf. fig. 28]; Vg Bethsan), ciudad cananea muy antigua, mencionada ya, a causa de su estratégico emplazamiento en el camino de Egipto a Damasco, en textos egipcios (como *bṯšir*) y en las cartas de El Amarna (como *bit-šāni*). A pesar de Jue 1,27, asignada a Manasés (Jos 17,11.16 1Par 7,29). Bajo Saúl, B. estaba todavía en poder de los filisteos (que colgaron el cadáver de Saúl de las murallas de la ciudad: 1Sam 31,10 2Sam 21,12). Bajo Salomón, pertenecía B. a uno de los doce distritos (1Re 4,12), pero más tarde (¿cuándo?) Israel dejó de poseerla. Šošaq incluye B. en la lista de las ciudades por él conquistadas o saqueadas (927; J. SIMONS, *Handbook*, 98.178 n.16). Sigue un largo período en que nada se sabe de B. En 218 a.C., la conquista Antíoco III, y no fue ciudad judía hasta el 107 a.C. (*Ant.* 13,10,3). Bajo Pompeyo, la ciudad, ahora helenística y llamada Escitópolis (cf. Jdt 3,10 y 2Mac 12,29), fue declarada libre (63 a.C.) y unida a la → Decápolis; hoy *tell el-ḥōṣn*, contigua a la actual aldea de *bēsān* y al norte de la misma. Excavaciones de la universidad de Pensilvania en 1921-1927. Vestigios de una población calcolítica.

Influjo egipcio ya en la primera edad del bronce, ciudad estado en la época de los hiksos, conquistada por Tutmosis III tras la batalla de Meguiddó (1479 a.C.) y, durante tres años, ocupada por una guarnición egipcia, con un castillo y dos templos. Se conservan de aquella época cuatro → estelas casi enteras: una de un faraón desconocido, dos de Seti I (la más importante: AOT 95) y una de Ramsés II, quien fortificó la ciudad y construyó, sobre dos templos anteriores, dos nuevos templos consagrados a → Aštarté/Anat y Mekal/Rešef. Se conserva también una estatua de Ramsés III (sentado). Otros hallazgos de importancia para la historia religiosa son → massebás, imágenes de Aštarté y Anat, imágenes de serpientes (casitas y vasos de arcilla, cf. fig. 28), una estela del dios Mekal del s. XV,

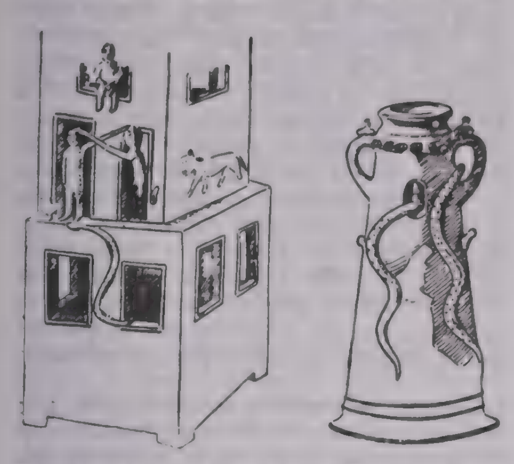


Fig. 28. Exvotos de Bet-Šan: torres sagradas en miniatura, a las que ascienden serpientes. Ello demuestra el culto intenso a las serpientes en la ciudad (→ serpiente)

un relieve representando un león y trípodes de bronce (PEFQS, jul. 1934, lám. 7). Se pusieron al descubierto los cimientos de un templo (de Dionisos-Baco [?]) de la época helenística.

Bibl.: A. Rowe, *The Topography and History of Beth-Shan* (Filadelfia 1930). *The Four Canaanite Temples of Beth-Shan:* I, *The Temples and Cult Objects*, por A. Rowe (Filadelfia 1940); II, *The Pottery*, por G.M. Fitzgerald (Filadelfia 1930). A. Alt, *Zur Geschichte von Beth-Sean 1500-1000 v. Chr.* (PJB 22, 1926, 108-120). J. Ben-Dor, *Guide to Beisan* (Jerusalén 1943). BRL 101-103.

Bet-Šemeš. (1) (hebr. *bēt-šemeš:* casa del sol; Vg Bethsames), también Ir-Šeméš (Jos 19,41; ciudad del sol) y (probablemente) Har-Jeres (Jue 1,35; montaña del sol), antigua ciudad cananea en la → Šefelá, al oeste de Jerusalén, asignada a Judá (Jos 15,10 21,6), pero que difícilmente pudo ser israelita antes de David (Jue 1,34s), perteneciente a uno de los distritos salomónicos (1Re 4,9). Roboam fortificó la ciudad de Zorá (2Par 11,10), quizás para proteger a B., que, según muestran las excavaciones, no poseía entonces murallas. Teatro de la batalla entre Yoás de Israel y Amasyá de Judá (2Re 11,1-14 par.). Bajo Ajab fue conquistada pasajeramente por los filisteos (2Par 28,18). Hoy *tell er-rumēle*, en las cercanías del bizantino *'ēn-šems*.

Excavaciones inglesas por el PEF, bajo la dirección de Mackenzie, en 1911-1912; excavaciones americanas por el Haverford-College, bajo la dirección de Grant, 1928-1933. Se descubrieron seis estratos, de la edad media del bronce en adelante. La población VI (2200-1700) está representada únicamente por cerámica y utensilios de piedra; fue conquistada por los hiksos. La población V (1700-1500) es una colonia de los hiksos, que encontró su fin a causa de las campañas de Amenofis I. La población IV (1500-1200) constituye la época de esplendor de la ciudad; decadencia de la IV*a* antes de 1350 (¿jabiru?), y alrededór de 1200 destrucción de la IV*b* por el fuego. La población III (1200-1000) es pobre, y la II (1000-586) es una población campesina considerable. La I muestra rastros de influjo helenístico, pero no puede ya hablarse propiamente de una población. Hallazgos notables: tabla de arcilla con inscripción ugarítica (→ Ugarit), de derecha a izquierda, de mediados de la edad tardía del bronce (fig. AfO 9, 1933-34, 358, fig. 15); → óstraka con inscripción de la edad tardía del bronce, interpretada por L. H. Vincent (RB 41, 1932, 281-284) como egipcia hierática.

Bibl.: D. Mackenzie, *Excavations at Ain Shems* (PEF Annual 1912/13). E. Grant, *Beth Shemesh* (Haverford 1929). Id., *Ain Shems Expedition* I-IV (Haverford 1931-1938). E. Grant, G.E. Wright, *Ain Shems Excavations* (Haverford 1939). Abel II, 282. DBS I, 975-981. BRL 103-105. A. Bea (Bb 21, 1940, 429-437). L.H. Vincent, *L'Ostracon de Beth-Sémèš* (RB 41, 1932, 281-284).

(2) B. (Vg Domus Solis), la ciudad egipcia de → On-Heliópolis (Jer 43,13), llamada en Is 19,18 Ir-ha-Jeres (ciudad del sol).

Bet-Sur (hebr. *bēt-ṣūr:* lugar de rocas; Vg Bessur, Bethsur), ciudad cananea, asignada a Judá (Jos 15,58), poblada por kalebitas (1Par 2,45), fortificada por Roboam (2Par 11,7), capital de distrito después del destierro (Neh 11,7), repetidamente mencionada en el relato de las guerras macabeas: fortificada por Judas tras la batalla de B. contra los idumeos (1Mac 4,29-35 = 2Mac 11,5-12

1Mac 4,61 6,7.26), tomada por Antíoco v Éupator (6,31.49) y fortificada bajo Báquides (1Mac 9,52), finalmente (140 a.C.) en poder de Simón (1Mac 11,65 14,7.33); hoy *ḥirbet eṭ-ṭubēqa*, junto al *ḥirbet burǧ eṣ-ṣūr*. Excavaciones de las American Schools for Archaeology, en 1931, bajo la dirección de O. Sellers, pusieron al descubierto una ciudad ya importante en el s. XVIII, cuya historia da muestras de decadencia en los siglos XV y XI. Nuevas excavaciones llevadas a cabo por O.R. Sellers en 1957 (cf. RB 65, 1958, 266s; BASOR 150, 1958, 8-20).

Bibl.: O. SELLERS, *The Citadel of Beth-Zur* (Filadelfia 1933). ABEL II, 283.

Betuel (hebr. *b^{e}tū'ēl;* como *m^{e}tū'ēl:* hombre de Dios [?]; Vg Bathuel), arameo de Mesopotamia (Gén 24,10 25,20), en la genealogía bíblica hijo de Najor y de Milká, padre de Rebeca (Gén 22,20-23) y de Labán (24,29ss).

Betulia, patria de Judit, escenario del relato de Jdt 6-15 (sitio por Holofernes). Tanto el marco histórico como el geográfico de la narración de Jdt es difícil de determinar. Según Abel II, 283, el nombre procede probablemente de Betul o Betuel (Jos 19,4 1Par 4,30) en Simeón (Judit pertenecía a la tribu de Simeón); según otros, del hebr. *bēṯ'ēl* (→ Bet-El) o *b^{e}tūlā* (muchacha o virgen) y es un símbolo de Jerusalén. Pero, cualquiera que haya sido el nombre auténtico de B., la ciudad se hallaba en la Samaría del norte, cerca de Dotán, frente a la llanura de Yizreel. Basándose en estos (y otros) datos, se suele proponer hoy *šeḥ eš-šībel*, 8 km al oeste de *Ǧenīn*, que guarda considerables ruinas.

Bibl.: Cf. comentarios a Jdt (7,1). ABEL II, 283. C. STEUERNAGEL, *Bethulia* (ZDPV 66, 1943, 232-245). F. STUMMER, *Geographie des Buches Judith* (Stuttgart 1947).

Betzatá (aram. *bēt-zētā':* casa de olivos; o *bēt-ḥesdā':* casa de la misericordia [?]; Vg Bethesda), piscina junto a la puerta de las ovejas, en → Jerusalén (IV, A, 1), con cinco pórticos. En estos pórticos yacía gran número de enfermos (Jn 5,2-3*a*), «que esperaban el movimiento del agua, porque un ángel del Señor descendía de tiempo en tiempo a la piscina y agitaba el agua, y el primero que bajaba después de la agitación del agua quedaba sano de cualquier enfermedad que padeciese» (5,3*b*-4). La autenticidad de los vv. 3*b*-4 impúgnase con razón; faltan en numerosos mss. y son seguramente una explicación popular de la intermitencia con que el agua venía de la fuente, cuyo poder curativo sería más fuerte al principio. La piscina ha sido descubierta junto a la actual iglesia de santa Ana (VINCENT-ABEL, *Jérusalem* II, 609-677; 685-698). Cuatro pórticos rodeaban la piscina, y el quinto la dividía en dos grandes estanques iguales.

Bibl.: L.H. VINCENT, F.M. ABEL, *Jérusalem* II/4 (París 1926) 669-742. J. JEREMIAS, *Die Wiederentdekkung von Bethesda* (FRLANT, Gotinga 1949; cf. RB 57, 1950, 467). [J.M. BOVER, *El nombre de la piscina* (EstB, 1.ª ser., 2, 1931, 192-198). Id., *Autenticidad de Jn 5, 3b-4* (EstB 11, 1952, 69-72). T. ANTOLÍN, *La autenticidad de Jn 5, 3b-4 y la exégesis del v. 7* (XVIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1959, 375-391).]

Biblia, colección de todos los escritos comprendidos en el → Canon del AT y del NT; → Libros de la Biblia.

(I) NOMBRE. La palabra B. viene, a través del lat. *biblia* (plural en lat. clásico y singular en lat. posterior), del gr. βιβλία (plur. de βιβλίον, originariamente diminutivo de βίβλος = hoja escrita, libro; pero βιβλίον perdió luego su carácter de diminutivo). Ya los escritores eclesiásticos griegos acostumbraban a designar el conjunto de los libros del AT y del NT con el término de γράμματα (= escritos simplemente), siguiendo con ello el ejemplo de los judíos helenísticos (2Mac 8,23 Dan 9,2, cf. Rom 1,2 2Tim 3,15 Jn 10,35). El uso de la palabra B. manifiesta la convicción de que los escritos a que se aplica poseen una autoridad por la que tienen el carácter de *Libros* por antonomasia.

(II) ESENCIA. Según la doctrina de la Iglesia, las verdades reveladas se contienen en los escritos sagrados y en la tradición oral. El conjunto de estos libros constituye la B. o Sagrada Escritura. Lo que distingue a la B. de todo otro escrito y le confiere su santidad y autoridad, es ante todo la → inspiración divina. Los autores humanos de tal suerte se hallaban, en su trabajo, bajo el influjo del Espíritu Santo, que sus escritos son, en el sentido propio de la palabra, obra suya personal y, en sentido propio también, obra de Dios. El concilio Vaticano (ses. III, cap. 2) declara que los libros bíblicos deben tenerse por sagrados y canónicos (→ canon), porque, escritos bajo el influjo del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido confiados a la Iglesia. El contenido de la B. lo constituye la actuación de Dios sobre el mundo y sobre su pueblo, así como el conocimiento que de esa actuación de Dios poseyeron algunos hombres elegidos. Por consiguiente, la B. no es tanto una compilación de verdades estáticas, cuanto la manifestación de la actividad divina: la pragmática divina de la historia y su progresiva realización mediante los hombres. Por tanto, nos pre-

senta la historia de la salud que Dios promete y de antemano proyecta, cuya realización Él inicia y cuyo completo desarrollo deja entrever.

Esta salud, que no consiste en otra cosa sino en Cristo, está prometida y «prefigurada» en el AT, no sólo por palabras y promesas, sino también, y ante todo, por los acontecimientos de la historia de Israel relatados y revelados por la B. y por el sentido que los mismos entrañan. La elección del pueblo de Dios, su prosperidad política y su decadencia, su sucesiva purificación, sus profetas, santos y héroes, su culto y sus instituciones manifiestan la realización inicial de la salud y al propio tiempo apuntan hacia esa salud que es Cristo y que Él ha de traer. El NT es en primer lugar la historia de esta salud manifestada en la persona, la misión, predicación, muerte, resurrección y glorificación de Cristo y en la fundación de su Iglesia (Evangelios y Hechos de los Apóstoles); y es también expresión del conocimiento, progresivamente creciente por el influjo del Espíritu Santo, que los autores sagrados tuvieron en torno a la fuerza salvadora de tales acontecimientos (Cartas de los apóstoles) y sobre la completa salvación reservada a la Iglesia (Apocalipsis). De modo que es Cristo y la salud que Él lleva consigo el contenido de la Sagrada Escritura en ambos Testamentos.

La B. es palabra divina sobre un drama divino, o mejor, sobre un divino δρώμενον [un plan divino en permanente ejecución], que, incesantemente y hasta su definitivo cumplimiento, se realiza a través de Cristo y de su espíritu. La B. es revelación en su sentido etimológico de apartamiento de un velo; muestra esa actividad divina sobre la humanidad, corre la cortina y pone así de manifiesto el sentido de las cosas, descorre para los creyentes el velo que les cubría los ojos (2Cor 3,14s). La finalidad primaria de la B. es religiosa, o mejor, soteriológica, relativa a la historia de la salvación, cristológica en el pleno sentido de la palabra. De aquí resulta que las cuestiones referentes a la «exactitud histórica» de la B., si bien muy importantes, son propiamente secundarias y tienen un carácter periférico y apologético. La B. es histórica *eminenter*, en cuanto que se refiere totalmente a la actividad de Dios en la historia; pero no es histórica en el sentido actual, moderno o científico, es decir, no trabaja con miras históricas, ni con medios y métodos históricos. Ofrece una interpretación divina de la historia, la cual es, por sus fuentes, de origen suprahumano y, consiguientemente, está por encima de la categoría de historia, de lo que por historia solemos entender. Esta interpretación está garantizada por la inspiración divina. La B. es, pues, la palabra (escrita) de Dios, garantizada por el Espíritu Santo como palabra de Dios. Podríamos considerar tal circunstancia como el aspecto jurídico de la inspiración. Las definiciones usuales de la → inspiración acentúan la causalidad divina en la composición de los escritos: Dios hace que los escritores, aun cuando ellos siguen siendo completamente libres y responsables, expresen aquello que Él quiere y como Él quiere, de modo que la B. puede y debe valer como palabra de Dios dirigida a nosotros, como un libro escrito por Dios. Sin embargo, mientras que la inspiración divina, en cuanto divina y misteriosa causalidad, es una e indivisible, es evidente que la B., por su contenido en cuanto palabra y mensaje de Dios, puede escalonarse en varios planos de distinta intensidad e importancia, según que sus elementos componentes se aproximen más o menos al punto central de la revelación, a la salud en Cristo. Pero esto no debe juzgarse con criterios demasiado humanos, porque la propia B., y asimismo los padres de la Iglesia y la liturgia, demuestran que ciertas partes del AT, en apariencia periféricas, se refieren en realidad al objeto central, a Cristo y a su Iglesia.

El concepto católico de la B. como libro que, en sentido propio, puede llamarse obra divina y asimismo obra humana, lleva inherente una tensión, la tensión de cierta dualidad, que sólo puede ser resuelta a través de la fe, dentro del ambiente sagrado de la Iglesia, a la que fue confiado aquel tesoro.

La concepción católica y la protestante respecto de las relaciones entre la B. y la Iglesia son esencialmente distintas. Según la concepción protestante, la Iglesia se halla subordinada a la palabra y al juicio de Dios, y debe ser constantemente regulada y revisada según las normas de la sagrada Escritura. Según la concepción católica, en cambio, no puede ciertamente decirse que la Iglesia se halle por encima de la B., pero sí debe decirse que la B. nos llega sólo en el ambiente sagrado y en la esfera vivificante de la Iglesia, cuerpo de Cristo. A pesar de que los miembros individuales de la Iglesia son falibles y deben regirse personalmente por la palabra divina, sin embargo es la Iglesia, en cuanto pueblo de Dios y esposa de Cristo, la madre y maestra que puede hablar con la autoridad de Cristo y a la que compete, por consiguiente, anunciar y explicar autoritativamente las palabras de la Biblia. → Explicación de la B., → géneros literarios, → historiografía, → lectura de la B., → libros de la B., → movimiento bíblico, → manuscritos de la B., → Instituto Bíblico, →

Comisión Bíblica, → texto de la B., → versiones de la Biblia.

Bibl.: DBS I, 457-487; II, 460s. [W. Grossouw]

Biblioteca. Según 2Mac 2,13, Nehemías fundó una b., en la que reunió los libros de los reyes y de los profetas, así como los escritos de David y los documentos de los reyes sobre las ofrendas. Lo mismo debió de hacer Judas Macabeo (2,14). Probablemente se trata de una b. del templo. En Fenicia se ha encontrado la rica biblioteca del templo de → Ugarit *(rās šamrā)*, y en Asiria (en 1853), la famosa b. de Assurbanipal (669-626). Ésta se compone de unas 25000 tabletas de arcilla de diverso contenido (cartas, tratados, diccionarios y gramáticas, oraciones, oráculos, astrología, historia, geografía, derecho, literatura), de suerte que el rey asirio Assurbanipal es el primer coleccionista de libros en gran estilo que conoce la historia. Para la historia de las religiones son especialmente importantes, entre los textos hallados, la epopeya de Guilgaméš, que contiene la tradición asiria de un diluvio (basada a su vez en una antigua tradición sumeria), y el relato babilónico de la creación, titulado «Enuma eliš». Excavaciones americanas (1889-1900) descubrieron en Nippur (hoy *nuffēr)* el templo de Enlil con su b., de más de 20000 tabletas, del tercer milenio, entre las cuales hay muchas de interés literario y religioso. Para la exégesis interesan muy especialmente la redacción sumeria del relato de la creación y del diluvio, que debió de escribirse hacia el año 2100 a.C., pero que ciertamente proviene de fuentes mucho más antiguas. Recientemente (1951) las excavaciones conjuntas anglo-turcas encontraron una considerable b. en Sultán-Tepe, junto a → Jarán. → Archivo.

Bibl.: RLA I, 142s; II, 24s. Cf. *Die Uebersicht über die alt orient. Archive und Bibliotheken* (Or 25, 1956, 105-109). H. OTTEN, *Bibliotheken im Alten Orient* («Das Altertum» I, 1955, 67-81).

Biblos (hebr. *g^ebal)*, antigua ciudad fenicia, mencionada en textos egipcios y en las cartas de El Amarna, hoy *ŷebēl*, en la costa mediterránea entre Trípoli y Beirut; es raro que en el AT se mencione sólo dos veces: Jos 13,5 Ez 27,9 (alaba a sus armadores de naves; 1Re 5,18 es inseguro), lo cual es claro indicio de que B. no se orientaba hacia Palestina, sino hacia el mar. Ya en el IV milenio era B. el centro comercial y religioso a la vez de la costa fenicia del Mediterráneo. Los egipcios compraban allí madera y cobre; su influencia era predominante. A finales del III milenio B. es vasallo de Egipto, con gobierno propio. [La ciudad, sin embargo, ateniéndonos a lo que se sabe hoy (cf. AfO 19, 1959-60, 120-122), pertenecía al rey de la III dinastía de Ur.] En la época de El Amarna es Rib-Addi el rey de B. y en sus cartas a Amenofis III y IV les pide ayuda contra invasores extranjeros. En el siglo XIII (o según otros en el XI o X) es rey de Byblos Ajiram, cuyo sarcófago, descubierto en 1925, lleva la conocida inscripción en letras fenicias de [']*tb'l* (Itobaal) de B. Reproducción en RB 34, 1925, lám. VIII; descripción, ib. 183ss; texto, también en AOT 440. En excavaciones posteriores se descubrieron tres inscripciones más, hasta ahora no descifradas, tal vez alfabéticas: una pseudojeroglífica o pictográfica (del 2280 [?], cf. Syr 11, 1930, 1-10; el número de estas inscripciones ha llegado hoy a diez; intentos de descifrarlas: E. DHORME, *Comptes rendus Acad. Inscr. Bell. Lettr.*, París 1946, 360-365. 472-479, cf. JbEOL núm. 10, 1945-48, 399-405), una alfabética (cf. «Muséon» 49, 1936, 85-98; W. F. Albrigth, BASOR 116, 1949, 12-14) y otra del siglo XIII («Bull. du Musée de Beyrouth» 2, 1938, 99-107). Una descripción de conjunto en M. DUNAND, *Byblia Grammata. Documents et Recherches sur le développement de l'écriture en Phénicie*, Beirut 1945. La interpretación ha provocado abundante literatura, a veces polémica, cf. RB 53, 1946, 459-466. 466-468, JAOS 67, 1947, 153-160; además: A. BEA, *Die Entstehung des Alphabets: Eine kritische Ubersicht* (Mis. Merc. VI, Roma 1946, 1-35), R. de Lange, BiOr 5, 1948, 73-83. En el siglo XII se destaca la influencia de los «pueblos del mar»; en el siglo VIII, B. fue conquistada por los asirios, y en el año 537 por los persas. En el imperio persa, B. era ciudad estado y provincia de la quinta satrapía. Del siglo V proviene la inscripción del *yḥwmlk (Yeḥawmelek:* AOT 446). Más tarde B. estuvo bajo el dominio seléucida, y desde Pompeyo, bajo el romano. Entretanto había disminuido considerablemente la importancia comercial de la ciudad a causa de la despoblación forestal en las selvas del Líbano y de la reducida exportación de madera. La importancia de B. como centro religioso se remonta igualmente hasta el IV milenio. Los dioses de la ciudad eran venerados hasta en Egipto y por su parte los egipcios construyeron también en B. sus templos, donde introdujeron sus mitos. Aseguraban que el sarcófago de Osiris, asesinado por su hermano, había sido arrastrado por las aguas hasta B., y que su hermana debió de haberlo buscado allí. El mito de Isis/Osiris/Adonis explicaba el cambio de las estaciones del año; especialmente en la época romana era famoso el templo de Adonis en B. Desde

1921 dirigió las excavaciones P. Montet, siguiéndole M. Dunand. Se descubrió parte de las murallas fenicias de la ciudad (al sur de la actual ciudad y de la grecorromana) y dos templos. El primero es de los egipcios del III milenio; está dedicado a la diosa de B. y fue destruido hacia el año 2200 a.C.; el segundo data de algunos siglos después. Descubriéronse, además, varias tumbas reales, entre otras la de Ajiram. Los demás hallazgos pertenecen a la época grecorromana. → Alfabeto (bibl.).

Bibl.: P. MONTET, *Byblos et l'Égypte: Quatre campagnes de fouilles à Gebeil 1921/24* (París 1928; atlas 1929); cf. RB 40 (1931) 276-291. M. DUNAND, *Fouilles de Byblos* I, 1926/32 (atlas: París 1937; texto: París 1939). Id., *Fouilles de Byblos* II, 1933-1938 (París, atlas 1950; texto 1954). Id., *Chronologie des plus anciennes installations de Byblos* (RB 57, 1950, 583-603). R. DUSSAUD, *Byblos et la mention des Giblites dans l'AT* (Syr 4, 1923, 300-315; 5, 1924, 388). Id., *Byblos au temps du Bronze Ancien et de la conquête amorite* (RB 59, 1952, 82-90). G.J. THIERRY, *Gebal, Byblos, Bible* (VT 1, 1951, 130s).

Bienaventuranza. Bienaventurado (gr. μακάριος) designa, originariamente, el estado feliz de alguien que está por encima del dolor terreno. B. (gr. μακαρισμός), que de sí es una alabanza admirativa, se convierte luego en el término técnico de un género literario que en forma elevada y varia alaba a una persona por la felicidad que le ha cabido en suerte y hace resaltar el motivo de esa suerte o felicidad. Este género literario es también conocido en el AT (bienaventurado = *'ašrē)* y aparece sobre todo en los libros sapienciales (Dt 33,29 1Re 10,8 2Par 9,7 Is 30,18 32,20 56,2 Prov 3,13 8,32.34 14,21 16,20 20,7 28,14 29,18 Job 9,17 Sal 1,1 y 25 veces más; Ecl 10,17 Dan 12,12 Eclo 14,1s 25,7-10). Se declara bienaventuradas a las personas (nunca a Dios: ¡Yahvéh no es bienaventurado, sino santo!). El fundamento de la b. es muy vario. En el NT la palabra bienaventurado tiene sentido religioso, y el fundamento de la b. es siempre el derecho a la salud en el reino de los cielos o la participación en esa salud. Por eso las b. aparecen sobre todo en la predicación escatológica (reino de Dios) de los sinópticos (Mt 5,3-12 par. 11,6 par. 13,16 par. 16,17 24,46 par. Lc 1,45 11,27s 14,14s 23,29) y del Ap (1,3 14,13 16,15 19,9 20,6 22,7.14). Son particularmente conocidas las ocho b. de Mt 5,3-12, o las cuatro de Lc 6,20-33 (con los cuatro correspondientes ayes: 6,24-26), en la introducción al sermón de la montaña, declaraciones fundamentales sobre la cuestión de a quiénes pertenece el reino de los cielos. En los restantes escritos del NT (Jn 13,17 20,29 Rom 4,7s, cf. Sal 32,1s Rom 14,22 Sant 1,12 1Pe 3,14 4,14) son declarados bienaventurados aquellos cristianos que se acreditaron en la lucha por la fe. Siguiendo el uso helenístico (no paulino), en 1Tim 1,11 6,15 Dios mismo es declarado bienaventurado.

Bibl.: ThW IV, 315-373. W. BIEDER, *Die sieben Seligpreisungen des Johannes* (ThZ 10, 1954, 13-30). J. DUPONT, *Les béatitudes* (Lovaina 1954). [F. ASENSIO, *Las bienaventuranzas en el AT* (EstB 4, 1945, 241-258).]

Bildad (hebr. *bildad:* significado incierto: Vg Baldad), šujita, el segundo de los tres amigos de → Job, que aboga por el orden de la justicia divina, entendida en sentido tradicional, cuando castiga al hombre, y ensalza la omnipotencia de Dios. Como sus compañeros, también él interviene tres veces contra el pensar de Job (8,1ss 18,1ss 25,1ss). Dios reprueba la argumentación de B., lo mismo que la de sus compañeros → Elifaz y → Sofar (42,7-9).

Bilhá (Vg Bala; hebr. *bilhā:* tranquilidad, ¿nombre simbólico?, cf. la tranquilidad de sus hijos Dan [Jue 18,7] y Neftalí [Dt 33,23]), según la genealogía bíblica, sirvienta de Labán, sirvienta de Raquel (Gén 29,29), concubina de Jacob, madre de Dan (31,6) y de Neftalí (30,8), deshonrada por Rubén (35,22).

Bilis → hiel.

Bitinia, región que, unida al Ponto, formó a partir del año 64 d.C. una provincia romana, al noroeste del Asia Menor, a lo largo del mar Negro, siendo su capital Nicomedia. En su segundo viaje misional intentaron Pablo y Timoteo llegar a B. desde Misia, «pero el espíritu de Jesús no se lo permitió» (Act 16,7). 1Pe (1,1) indica la existencia de una comunidad cristiana en B.

Bibl.: Lübker 171s.

Blanco → colores.

Blanquear → cal.

Blasfemia. La Biblia no la limita sólo a palabras, sino que comprende también hechos. Pecar «con mano alzada», e.d., deliberadamente, es ultrajar a Yahvéh (Núm 15,30); los gentiles que oprimen al pueblo de Yahvéh ultrajan su nombre (Is 52,5; cf. 66,3; 1Mac 2,6 2Mac 8,4). Dudar del poder salvífico de Dios (2Re 19,4.6.22), menospreciar su tierra (Ez 35,12) o su templo (1Mac 7,38) es blasfemar de Dios. Todo hecho o palabra que menosprecie a Dios mismo o a una persona o institución sagradas se llama b. (gr. βλασφημία: Act 6,11 Rom

2,24; cf. Is 52,5; 1Tim 6,1 Sant 2,7 1Pe 4,4 2Pe 2,2 Jud 9). Igualmente se considera b. toda usurpación de los derechos divinos, como, p.ej., perdonar los pecados (Mt 9,3 Mc 2,7 Lc 5,21), equipararse a Dios (Jn 5,19 10,33-36). Jesús fue condenado como blasfemo, porque se declaró →Hijo de Dios y participante de la realeza divina y esta pretensión se consideró como lesión de las prerrogativas de Dios (Mt 26,64-66 Mc 14,62-64). Los evangelistas califican como b. las palabras despectivas dirigidas por los judíos a Jesús crucificado (Mc 15,29 Mt 27,39, cf. Lc 22,65 23,39). Negar a Cristo es blasfemar de Dios (Act 26,11).

Es blasfemar contra el → Espíritu Santo (Mc 3,29 Mt 12,31, cf. Lc 12,10) atribuir de mala fe a → Beelzebub las expulsiones de demonios que Jesús realiza mediante el Espíritu Santo, e.d., por virtud divina (Mt 12,28 Lc 11,20); en otras palabras, no reconocer su misión divina, por falta de sincera voluntad. En contraposición a las b. que un hombre pronuncia en un momento de ira o en su ignorancia (Mc 3,28), o igualmente a la b. contra el → Hijo del hombre (Mt 12,32 Lc 12,10), la b. contra el Espíritu Santo jamás se perdonará, porque supone en el blasfemo tal maldad y endurecimiento, que jamás se puede contar con su conversión; para este blasfemo, por consiguiente, ya no hay esperanza (cf. Heb 6,4-6 10,26 2Pe 2,20-22 1Jn 5,16).

En sentido más estricto, b. es pronunciar palabras que menosprecian a Dios, y sobre todo maldecir el → nombre de Dios (Lev 24,11-16 Éx 22,27) o usarlo en fórmulas mágicas (Éx 20,7). El precepto de no usar en vano el nombre de Dios (Éx 20,7) lo entendieron posteriormente los judíos de una manera tan estricta, que consideraban como prohibido siempre el pronunciar el nombre de Yahvéh; cf. LXX en Lev 24,11.16, donde la expresión hebrea de «maldecir el nombre de Yahvéh» se traduce por «nombrar el nombre de Yahvéh». → Dios II.

Bibl.: DBS I, 981-989. HASTINGS I, 305s. ThW I, 620-624.

Blasto, camarero de Herodes Agripa I (Act 12,20). Se desconocen más detalles.

Boanerges (según Mc 3,17: hijos del trueno), sobrenombre que Jesús dio a los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, tal vez a causa de su carácter fogoso (Lc 9,49-54). La etimología no ha sido todavía explicada satisfactoriamente; acaso B. proceda del arameo *bnē rigzā'* o *rigšā'*, hijos de la inquietud, del trastorno; otros consideran la palabra como una deformación popular de *bnē reḥem* (mellizos).

Boaz (Vg Booz; hebr. *bō'az:* de inteligencia aguda [?], NOTH 228):
(1) B., acomodado vecino de Belén, hijo de Salmón (Rut 4,21) y de Rajab (Mt 1,5), de la estirpe de Elimélek (pariente de Noemí), protector y segundo esposo de Rut (Rut 2,1-4,13). Rut 4,17 y 4,18-22 ponen a B. en la ascendencia davídica; en estos pasajes se apoyan Mt 1,5 y Lc 3,32.
(2) Nombre de una de las dos columnas de bronce ante el templo salomónico (1Re 7,21 2Par 3,17). → Yakín.

Boca. La b. es, ante todo, el órgano de la palabra; abrir la b. (Núm 22,28 Ez 21,27) significa hablar; cerrar la b. (Is 52,15 Job 5,16) o poner la mano en la b. (Jue 18,19 Miq 7,16 Job 21,5) significa callar. El que habla por otro es su b. (Éx 4,16 Jer 15,19). Hablar de b. a b. (Núm 12,8, cf. Jer 32,4) significa hablar directamente con alguno; ser de una b. (Jos 9,2 1Re 22,13) significa estar de acuerdo. Por eso la b. puede significar también la palabra (p.ej., Dt 17,6 Núm 35,30). La b. es también el órgano para comer; se abre la b. (Gén 4,11 Sal 22,14) para devorar a uno; de aquí la expresión «la b. de la espada» (Gén 34,26 Jos 10,28, etc.) porque la espada devora la carne de los enemigos (Dt 32,42 2Sam 2,26). A una bocanada o a un bocado se le llama una b., por eso una b. significa una parte (Dt 21,17 Zac 13,8). En lenguaje figurado b. se llama también a la entrada de una ciudad, la puerta de la ciudad (Prov 8,3), de una caverna (Jos 10,18), de un pozo (Gén 29,2).

Bibl.: → Cuerpo (partes del).

Boda. Las b., hebr. *ḥătunnā* (1 vez: Cant 3,11) o *mišteh*, convite en que se bebe vino (Jue 14,10.12.17), gr. νυμφών, eran una fiesta de varios días, ordinariamente siete (Gén 29,27 Jue 14,12 Tob 11,21), que se pasaba comiendo, bebiendo, cantando, danzando, proponiendo enigmas (Jue 14,12) y en la alegre y ruidosa compañía de numerosos convidados (cf. Jn 2,2). La tarde del primer día se acompañaba a la → esposa de casa de sus padres a casa del → esposo, donde estaba preparada la mesa del banquete y la cámara nupcial. La madre había coronado al esposo con un turbante especial, «la corona» (Is 61,2 Cant 3,11); así iba a buscar a su esposa (Cant 3,6-11 1Mac 9,37-39), acompañado de los convidados a las b. (Jue 14,11 Mt 9,15), de entre los cuales el preferido se llamaba el «amigo del esposo» (Jn 3,29). En ocasiones le salían al encuentro varias muchachas amigas o compañeras de la esposa (Cant 3,11 Mt 25,1). La esposa era llevada al esposo profundamente velada (Gén 24,65 29,25).

Adornada para su marido (Ap 21,2), ceñida de su cinturón (Jer 2,32), se quedaba preparada en el cuarto o estancia de las mujeres (Jl 2,16); hombres y mujeres se hallaban separados en la fiesta, aun durante el convite. Sobre el ritual posterior talmúdico, cf. StB I, 500-517; sobre las costumbres actuales de los árabes en Palestina, cf. G. DALMAN, *Palästinensischer Diwan* (1901) 184-262. El vestido de b. de los huéspedes no era en sí un traje especial; pero el que convidaba tenía derecho a que los huéspedes aparecieran en el banquete con vestidos de fiesta.

Bolsa, generalmente de cuero, pendiente del cinturón o colgada del cuello, para guardar el dinero (Gén 42,35 2Re 5,23 Tob 9,5 Is 46,6 Prov 1,14 7,20 Cant 1,6), las pesas de piedra (Miq 6,11), los sellos, la mirra (Cant 1,13). Las b. con grandes cantidades se sellaban (Tob 9,5 Job 14,17), de donde viene la expresión «b. de la vida» (1Sam 25,29, etcétera). Sobre la b. rota, cf. Ag 1,6 Lc 12,33.

Bombo → tímpano.

Boniportus → Puertos Hermosos.

Booz → Boaz.

Borlas (en el manto) → flecos.

Bosque del Líbano → casa del b. del L.

Bosrá (hebr. *boṣrā; beṣer* = lugar inaccesible).

(1) Capital de los edomitas, patria del rey edomita Yobab (Gén 36,33 1Par 1,44), amenazada en varios oráculos proféticos (Am 1,12 Is 34,6 Jer 49,13.22), «la ciudad fuerte» de Sal 108,11, cf. Gén 36,42 (Mibsar, una tribu edomita); hoy *busera*. En Is 63,1 hay que leer posiblemente *mibbōṣṣēr*.

Bibl.: ABEL II, 287.

(2) Ciudad en Moab (Jer 48,24), tal vez idéntica con Beser (Dt 4,43 Job 20,8 21,36 1Par 6,63); hoy (según ABEL II, 264-287) *umm el- ʿamād*.

Boticario, ocurre sólo en Eclo 38,7 en su calidad de saber mezclar los remedios para la salud. Propiamente se trata del ungüentario (→ ungüento).

Brazalete. Lo llevaban los hombres, a veces incluso varios, y en ambos brazos (Núm 31,40 2Sam 1,10: en este pasaje se trata tal vez de un distintivo del rango, junto con la diadema; Eclo 21,22), pero sobre todo las mujeres (Gén 24,22.30.47 Is 3,19 Ez 16,11 23,42 Jdt 16,3). En su forma más sencilla, pero en lo esencial inalterada y todavía usada hoy por los beduinos, el b. consiste en un grueso alambre curvado, cuyas puntas se tocan o se dejan separadas entre sí (figs. 29, 1-3). En cambio, el b. de la fig. 29, 4, del *tell ʿaǧǧūl*, es seguramente importado de Egipto hacia el año 1000 a.C. No había b. de cadena ni en la tardía edad del bronce ni en la del hierro. Los materiales eran oro, plata, bronce, hierro. Los nombres hebreos son *ʾeṣʿādā* (sólo para los hombres

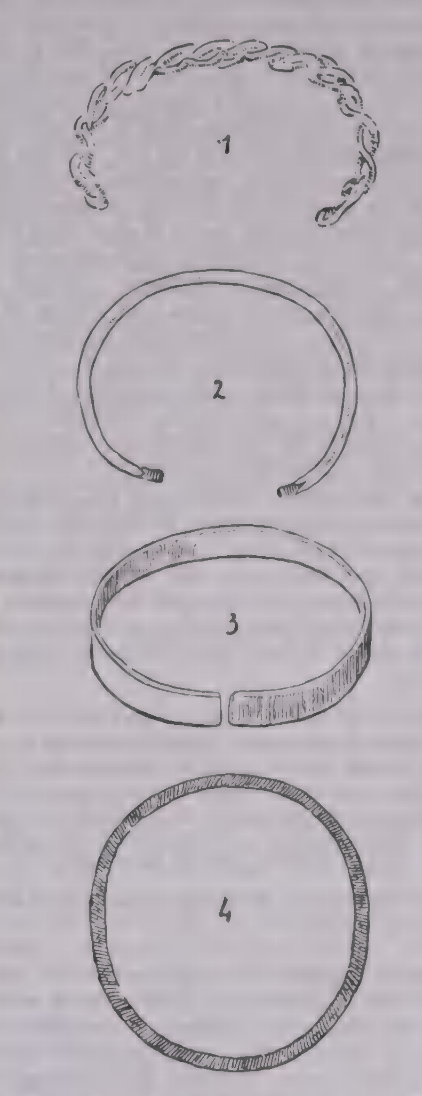


Fig. 29. Brazaletes. 1) Brazalete de oro, encontrado en una tumba de un príncipe, en Guézer (hacia 1300 a.C.). 2) Brazalete de oro, del tesoro real de *tell'aǧǧūl* (época de los hiksos), con cierto número de estrías en los extremos (probablemente, para que el portador de varios b. supiera disponerlos en el debido orden). 3) Brazalete de bronce, de Guézer (hacia el año 1000 a.C.). 4) Brazalete importado de Egipto, encontrado en *tell'aǧǧūl* (hacia el año 1000 a.C.)

[?], *ṣāmīd* y alguna vez *šēr* (sólo para las mujeres [?]). → Aros.

Bibl.: BRL 30-35.

Brazo → cuerpo (partes del), II, 2.

Bronce (hebr. *neḥōšet)*, aleación de cobre con otro metal, principalmente plomo o antimonio y, posteriormente, estaño. Los israelitas seguramente aprendieron de los egipcios la fundición del b.; éstos, a su vez, importaban principalmente de Anatolia los elementos necesarios para ello. En el segundo milenio a.C. era Chipre el centro del mercado de cobre. La producción israelita se limitaba probablemente a la fabricación de utensilios ordinarios; de los trabajos difíciles se encargaban los fenicios o se importaban de Fenicia los objetos ya fabricados; pues los fenicios, ya desde el siglo X, y gracias a su flota mercante, se procuraban el estaño en España e Inglaterra. El rey de Tiro → Jiram ejecutó todos los trabajos de b. para el templo de Salomón: las columnas de la entrada, el llamado → mar de b., los tanques para el agua y otros objetos para el culto (1Re 7,13-46). Muchas estatuitas bastante primitivas de divinidades femeninas pudieran ser trabajo autóctono.

La época del b. comprende en Palestina, aproximadamente, desde el año 3000 hasta el 1200. Luego el b. fue sustituido por el hierro, primero para las armas, después también para los utensilios. En cuanto a la división de la época del b. en períodos, los arqueólogos siguen, más o menos, este esquema:

1. Bronce antiguo (b. I): hacia 3000-2100.
2. Bronce medio (b. II): hacia 2100-1600.
   1. Primer bronce medio: hacia 2100-1800.
   2. Segundo bronce medio: hacia 1800-1600.
3. Bronce posterior o tardío (b. III): hacia 1600-1200.
   1. Bronce posterior primero: hacia 1600-1400.
   2. Bronce posterior segundo: hacia 1400-1200.

Bibl.: R.J. FORBES, *Metallurgy in Antiquity* (Leiden 1950).

Bubastis (egipcio *b;st* y *pr-b;stt;* hebr. *pībēšet)*, ciudad egipcia en el delta, en la ribera derecha del brazo oriental bubástico del Nilo, al oeste en línea recta del *wādi tūmīlāt*. La ciudad estuvo poblada desde el imperio antiguo (IV dinastía) hasta la época romana, pero no alcanzó cierta importancia hasta que Šešonq la convirtió en la segunda ciudad de Egipto. También en la época de los hiksos parece haber desempeñado cierto papel. Ramsés II dejó en ella rastros de su actividad. Mencionada una vez en el AT (Ez 30,17). Hoy *tell basta*. La diosa de la ciudad era Bast, con cabeza de gato, a la que se dedicaban grandes festividades y romerías (Heród. II, 59.67.138). En las cercanías se hallan tumbas de gatos.

Bibl.: E. NAVILLE, *Bubastis.* (Londres [2]1891). RE III (1899) 930-932.

Buey, → toro castrado, muy apreciado en la época bíblica y aun hoy día como animal de trabajo para arar (Dt 22,10 1Re 19,19) y para trillar (Dt 25,4 Os 10,11). El decálogo prohíbe codiciar el b. del vecino (Éx 20,17). La carne se comía (Mt 22,4). La ley prohíbe arar con b. y asno en una misma yunta (Dt 22,10) o poner bozal al b. mientras trilla (Dt 25,4). Acerca de la tradición popular del b. y del asno ante la cuna de Jesús, → asno, y cf. además J. ZIEGLER, *Ochs und Esel an der Krippe: Biblischpatristische Erwägungen in Is 1,3 und Hab 3,2 (LXX)* («Münch. Theol. Zeitschr.» 3, 1952, 285-402). Según este autor, la conexión entre esta creencia y el pasaje de Isaías 1,3 se apoya en el vocablo φάτνη (pesebre) usado por los LXX; y en Hab 3,2, en las palabras δύο ζῴα (dos animales). Estos dos animales se interpretan principalmente por los dos ladrones, pero en el ambiente latino se relacionan alguna vez con los dos conocidos animales de Is 1,3. → Res vacuna.

Búfalo → toro.

Buitre. La Escritura menciona varias clases de buitres; todos son → animales impuros (Lev 11,13.18 Dt 14,12.17), puesto que comen cadáveres (Is 34,15 Prov 30,17 Mt 24,28). Miqueas (1,16) resalta la calvicie del buitre.

Bibl.: I. AHARONI, *Ar, le gypaëte barbu et Ar Moab* (RB 48, 1939, 237-241).

Bul (hebr. *būl*, significado incierto), nombre cananeo de un → mes, que también se encuentra en el lenguaje fenicio, mencionado una vez en el AT (1Re 6,38), correspondiente al octavo mes del año israelita.

Byssus → lienzo.

C

Caat → Quehat.

Cábala. (I) Origen. La palabra c. se deriva de la forma intensiva hebr. *qibbēl* (recibir) y significa lo recibido, especialmente la doctrina recibida por tradición, y de aquí, la tradición misma. En un principio se designó con este nombre a todo lo no contenido en el Pentateuco (por consiguiente, profetas y hagiógrafos). Desde el siglo XIII d.C. (Isaac el Ciego), c. indica una tendencia místico-teológica dentro del judaísmo. Los fundamentos de esta corriente se remontan hasta los comienzos de la era cristiana y la c. misma pretende a veces llegar hasta Abraham y aun hasta Adán. La c. alcanzó su mayor desarrollo en el siglo XII como reacción contra la tendencia racionalizante de Maimónides, influida por el aristotelismo. El punto de partida de este florecimiento fue Provenza, de donde se extendió por España e Italia, llegó hasta Palestina y volvió de nuevo a Europa. Como padre de la c. figura Isaac el Ciego, de Nimes († 1210). La obra clásica de la c. fue el *Zohar* (= resplandor; cf. Dan 12,3, con cuyas palabras comienza el libro), escrito en arameo y difundido principalmente por Mošé ben-Šem-Tob de León (1250-1305). Todavía no se ha logrado determinar hasta qué punto puede considerarse a este último como autor del *Zohar*.

(II) Contenido. La c. es un conjunto muy amplio de teorías metafísicas, dogmáticas y exegéticas. Dios, el *En-Sof*, el infinito, es el principio de todas las cosas. Entre Dios y las criaturas están los diez *Sefirot* (propiamente números), que proceden de la divinidad por emanación. Concebidos en un principio como intrínsecos a la divinidad, se los fue luego considerando cada vez más como órganos de la actividad divina, pero extrínsecos a ella. Unos creen que la c. es panteísta (así, Franck) y otros rechazan tal acusación (p.ej., Drach) o por lo menos la ponen en duda (así, Scholem). La c. enseña, además, la preexistencia del alma humana y la metempsicosis.

Prácticamente, la c. estuvo muy a menudo asociada con la magia, la astrología, la quiromancia, etc.; y la exégesis cabalística, con la gematría y con la permutación de letras *(temurá)* y su interpretación. La gematría se funda en el valor de los números y de las letras o también en su figura gráfica y en su parecido con algunas cosas, y trabaja mediante la multiplicación y la división. En la permutación de letras, se sustituyen las letras de un determinado pasaje bíblico por las letras del alfabeto inmediatamente siguientes (sistema *alef-bet*, como, p.ej., al reverso de la → mezuzá), o por las letras octava y duodécima (sistema *albam)*, o por las letras inmediatamente precedentes del alfabeto; y a veces se leen las últimas letras del alfabeto en lugar de las primeras (sistema *atbaš;* p.ej., Jer 51,41: *šešak* en lugar de *bābēl)*. En la interpretación de letras, cada letra de una palabra se toma como inicial de otra palabra; y con las letras iniciales de todas las palabras de una frase también se compone una nueva palabra.

La Universidad hebrea de Jerusalén tiene una cátedra dedicada al estudio de la c.

Bibl.: A. Franck, *Système de la Kabbale* (París 1843, [2]1889). A. Jellinek, *Moses ben Schem-Tob de Léon und sein Verhaeltnis zum Zohar* (Leipzig 1852). C.D. Ginsburg, *The Kabbalah* (Nueva York 1920). P.L.B. Drach, *La Kabbale juive* (Roma 1864). G. Scholem (Enc. Jud. IX, 630-732). *Bibliographia Kabbalistica* (Leipzig 1927). [F. Secret, *Pedro Ciruelo: Critique de la kabbale et de son usage par les chrétiens* (Sefarad 19, 1959, 48-77). J. M. Millás Vallicrosa, *Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala* (Sefarad 18, 1958, 241-253).]

Caballo (hebr. *sûs* o *pārāš;* el primer nombre no es semítico y quizás tampoco el segundo). El hecho de que *pārāš* indique también al jinete, las más de las veces en el sentido estricto de soldado de caballería, indica que los israelitas conocían al c. principalmente como c. de guerra, o sea, como animal de tiro de los carros militares. Como tal lo emplean ellos a partir de Salomón, que, siguiendo el ejemplo de las grandes potencias, reforzó su propio ejército con la caballería, estableciendo para ello las necesarias guarniciones con cuarteles para carros y jinetes (1Re 4,26 9,19 10,26, cf. Dt 17,16) e importando los caballos (1Re 10,28s). En Meguiddó se han descubierto las cuadras para c. del tiempo de Salomón (cf. lám. XXXVIII). En Job 39,19-25, hay una descripción altamente poética del c. de guerra. También se menciona el c. de guerra en los pasajes o libros apocalípticos (Zac 6,1-8 Ap 6,1-8 19,11s, cf. 9,7-19), y en Zac 1,7-12, como cabalgadura de los emisarios. Raras veces se menciona el c. como bestia de pro-

piedad particular para montura o para tiro (Est 6,8ss Ecl 10,7).

Bibl.: BRL 419-427. H.A. POTRATZ, *Das Pferd in der Frühzeit* (Rostock 1938). ThW III, 336-339. F. HANCAR, *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit* (Viena 1956).

Cabello. Si la → calvicie se consideraba afrentosa, el c. largo y abundante era, por lo contrario, un adorno, no sólo para la mujer, sino también para el hombre (Jue 16,13.19 2Sam 14,26), el cual llevaba además la → barba (Sal 133,2 2Sam 20,9). La conservación del c. es imagen de la conservación de la vida (1Sam 14,45 2Sam 14,11) y símbolo de la Providencia divina (Dan 3,94 Act 27,34 Mt 5,36 10,30). La opinión de Ed. Meyer y otros: que el peinado semita era diferente del de los egipcios y babilonios, ha sido refutada por Wreszinski (bibl.). En los monumentos más antiguos no se ven diferencias apreciables; tanto los israelitas como los asirios llevaban c. y barba largos. Si posteriormente el c. se llevaba más corto, esto fue debido a la moda. También según el AT el israelita llevaba el c. largo (Ez 8,3), y en cambio se recortaba mucho la barba (2Sam 19,25). En tiempos posteriores, Pablo reprueba el c. largo de los hombres como antinatural (1Cor 4,14). Sobre todo a la mujer le gustaba el c. abundante, de modo que la pérdida del mismo representaba para ella una deshonra mucho mayor aún que para el hombre (→ calvicie, cf. 1Cor 11,6). La mujer cuidaba mucho el c. (Cant 4,1 Jdt 10,3) y para ello no regateaba esfuerzos ni gastos (Is 3,14 2Re 9,30). Según los monumentos egipcios, la mujer israelita llevaba el c. suelto o en trenzas colgantes. El c. se ataba con una cinta sencilla y se untaba con aceite, lo mismo que la cabeza (Sal 133,2 Mt 6,17 Lc 7,46). La Biblia menciona y reprueba el cuidado exagerado del c. (Is 3,14 1Tim 2,9 2Pe 3,3); por el contrario, se afirma que el c. largo se dio a la mujer en cierto modo como velo (1Cor 11,15). El c. suelto caracterizaba a la pecadora (Lc 7,38.44 Jn 11,2 12,3) o a la mujer sospechosa de adulterio (Núm 5,18).

En tiempos de luto no se cuidaba el c. (Jue 10,3 2Sam 19,25), y se llevaba cubierta la cabeza o por lo menos el bigote (Ez 24,17.22 Miq 3,7). Igualmente, como señal de luto o de dolor, se afeitaba el c. (Is 15,2 Jer 41,5 48,37 Job 1,20) o arrancaba (Esd 9,3). Sólo el sumo sacerdote estaba dispensado de esta práctica (Lev 21,5), pero no las mujeres (Jer 7,29 Miq 1,16). Por motivos religiosos estaban prohibidos a los israelitas ciertos peinados (cf. Lev 19,27 21,5 Dt 14,1). El peinado de los sacerdotes estaba exactamente prescrito (Lev 10,6 21,10 Ez 44,20). Mientras que el c. podía cortarse o, mejor dicho, afeitarse en ciertas ocasiones (con un cuchillo afilado: hebreo *ta'ar* o *mōrā*), los → nazireos se dejaban crecer libremente el c. (Núm 6,5 Jue 13,5 16,13.17 1Sam 1,11). → Barbero.

Bibl.: H. GRESSMANN, *Die Haartracht der Israeliten* (BZaW 34, 1920, 61-68). B. ENGELKEMPER (BZ 7, 1909, 123-128). W. WRESZINSKI, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte* II, 2. 6. AOB 79. 81. 86-89. NÖTSCHER 62-64. BRL 252-256.

Cabeza. Junto a su sentido propio, c. aparece frecuentemente en sentido metafórico y en frases hechas.

(I) En *sentido metafórico*, c. indica, lo mismo que en la lengua griega profana, al individuo en oposición a la muchedumbre (Jue 5,30 Éx 16,16); además, el punto más alto de una elevación, p.ej., la cima de un monte (Gén 8,5 Is 2,2) o lo más alto de un edificio (Gén 11,4); de donde la expresión «piedra de la cabeza» (Zac 4,7), e.d., la última piedra (→ piedra angular), en la cúspide de un edificio. De ahí que los israelitas decoraran la parte superior de muebles y utensilios con cabezas de animales. Aunque la c. del animal no es precisamente la parte más alta del mismo, va por delante y arrastra tras de sí todo el cuerpo; por eso c. significa entre los hombres el primero y principal de un grupo de iguales (Is 9,13: «Por eso cortó Yahvéh la c. y la cola de Israel»). Así también el sumo sacerdote, en comparación con los sacerdotes de orden inferior, es la c. (2Re 25,18; cf. Is 19,15 Miq 2,13). De ahí evoluciona la significación de c. en el sentido de guía o conductor de una comunidad, p.ej., caudillo del ejército o del pueblo (Jue 11,9 Os 2,2), c. de familia (1Par 26,10) y, sobre todo, el marido respecto de su mujer (1Cor 11,3 Ef 5,23*a*) y Cristo respecto a la Iglesia (Ef 4,15 5,23*b* Col 1,18 2,19). Además, Cristo es constituido c. de toda la creación y de todos los poderes cósmicos (Ef 1,22 Col 2,10). También se halla c. en el sentido de ciudad o capital (Is 7,8 Act 16,12 [Cód D y Pešitta]), en el sentido de lo más precioso, p.ej., las c. de los bálsamos, e.d., los bálsamos más finos (Cant 4,14 Ez 27,22); en ocasiones significa también enumeración o suma de varias unidades, p.ej., tres cabezas = tres grupos (Jue 7,16.20 1Sam 11,11 13,17), o principio de una determinada duración de tiempo, p.ej., la cabeza del día = comienzo del día, etc. (Lam 2,19 Jue 7,19 Núm 10,10).

(II) En *determinadas expresiones:* p.ej., alzarle a uno la c. = ayudarle, apoyarle (Sal 3,4 27,6 110,7 Eclo 11,1), mover la c. en señal

de burla o de gozo por un daño (Sal 22,8 Mt 27,39 Is 37,22 Lam 2,15), cubrirse la c. en señal de dolor o de vergüenza (2Sam 15,30 19,5 Est 6,12 Jer 14,3). → Rostro.

Bibl.: P. DHORME (RB 29, 1920, 483-498). ThW III, 672-681. [J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *Sentido soteriológico de «kefalé» en la cristología de san Pablo* (AnthAn 1, 1954, 185-224).]

Cabra (hebr. *'ēz;* → ganado menor). La c. bíblica *(caper mambrica)* es algo mayor que nuestra cabra doméstica, tiene pelo casi completamente negro, por lo que una piel de c. puede producir la impresión del cabello de la cabeza de un hombre (1Sam 19,13), y se caracteriza por sus orejas colgantes y cuernos muy retorcidos. Las cabras manchadas forman una excepción (Gén 30,32). La excelente carne de cabrito era sumamente apreciada: Judá regaló a Tamar un cabrito (Gén 38,17.23), Gedeón preparó un cabrito para el ángel de Yahvéh (Jue 6,19), y lo mismo quiso hacer también Manoaj (Jue 13,15-23; cf. Lc 15,29). Se bebía mucho la leche de c. (Prov 27,27), sus pieles se utilizaban para odres de agua y vino (→ odre); de su pelo se tejía lona gruesa para las tiendas (Éx 35,26) y probablemente también para vestido de luto (saco). Los cabritos eran animales aptos para el sacrificio (Núm 7,16, etcétera); son fuertes y a menudo se toman como símbolo de los hombres violentos, a veces también de los malvados (Ez 34,17 Dan 8 Mt 25,32). La c. salvaje *(zemer)*, en Dt 14,5.

Cabra montés (hebr. *'aqqō*, Dt 14,5: enumerada entre los animales puros, o *yā'ēl;* la hembra *ya'ălā*, gacela). La especie indígena en Palestina *(capra Beden)*, particularmente en los roquedales junto al mar Muerto (1Sam 24,3 Sal 104,18), es de color algo más claro que la c. montés de los altos Alpes; también la curvatura de los cuernos es distinta. Es animal muy tímido (Job 39,1). En Prov 5,19 la → gacela es imagen de la mujer graciosa.

Cadenas *(catenae)*, colecciones de cuestiones reunidas sin orden fijo en torno al texto bíblico, dividido en pequeñas perícopes; llevan por título el nombre del autor sagrado a que se refieren, y se toman de los escritos exegéticos de los santos padres. Al principio se añadía a cada texto sólo una exposición, posteriormente varias; siempre se procuraba que estuvieran representadas las dos escuelas exegéticas: la alejandrina y la antioquena. La denominación de *Catena* se ha tomado de la conocida *Catena Aurea* de santo Tomás de Aquino sobre los Evangelios. Las primeras c., trabajos poco originales, provienen del siglo V, cuando había pasado ya la fecunda floración de la literatura patrística. El autor más antiguo que se conoce de tales colecciones o extractos es Procopio de Gaza (hacia 465-528). Pero la mayoría de las c. proceden de época posterior, desconociéndose sus autores. La gran importancia de las c. para la historia de la exégesis y la crítica textual ha sido reconocida sólo en los últimos tiempos, desde que se empezó a investigar más sistemáticamente sobre las c., que con frecuencia yacen aún ocultas en manuscritos. Así se ha llegado a conocer muchas variantes de las Héxaplas sólo por las c., y éstas nos han proporcionado casi la mitad de lo que poseemos de la exégesis patrística.

Bibl.: LIETZMANN-KARO, *Catenarum graecarum catalogus* (Gotinga 1902). R. DEVREESSE, *Chaînes exégétiques grecques* (DBS I, 1084-1233; cf. RB 44, 1935, 166-191; 45, 1936, 201-220. 364-384). K. STAAB, *Die Paulus-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht* (Roma 1926). Id., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (Munster de Westfalia 1932). Id., *Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen* (Bb 5, 1924, 296-353). M. FAULHABER, *Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften* (Friburgo de Brisgovia 1899, etc.). LThK V, 888ss, con ulterior bibl. hasta 1932. J. REUSS, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen* (NtA 18/4-5, Munster de Westfalia 1941).

Cades → Qadéš.

Cadesbarne → Qadéš-Barnea.

Cador-Lahómer → Kedor-Laómer.

Cafarnaúm (hebr. *keḟar naḥḥūm*, aldea de Najum, Vg Capharnaum), ciudad de Galilea, junto al lago de Tiberíades, frontera (aduana) entre los estados de Filipo y de Herodes Antipas (Mt 9,9), con una guarnición romana al mando de un → centurión, el cual había construido la sinagoga de C. (Mt 8,5-13 Lc 7,1-10); residencia de Simón → Pedro y de → Andrés, teatro de gran parte de la vida pública de Jesús (por lo cual se llama «su ciudad» en Mt 9,1). Jesús enseñó en la sinagoga de C. (Lc 4,31 par.); cf. también Mt 17,24 (cuestión sobre el tributo del templo), Mc 2,1 (curación de un paralítico) 9,33 Lc 4,23 Jn 4,46 6,17.24.59. El éxito de su actividad fue tan escaso, que Jesús maldijo la ciudad por su incredulidad (Mt 11,23 par.). C. se buscaba antes (con ROBINSON, 1838) en *ḫān minye;* pero hoy es ya seguro que las ruinas de *tell ḥūm*, 4-5 km al oeste de la desembocadura del Jordán en el lago, y 3 km al norte de *'ēn eṭ-ṭābga*, son las de C. (como lo afirmaba la tradición cristiana desde el s. IV hasta la edad media).

Bibl.: ABEL II, 292s. C. KOPP, *Christian Sites around the Sea of Galilee:* I, *Capernaum* (Dominican Studies 2, 1949, 213-235).

Caftor → Kaftor.

Caifás (de significación desconocida), sobrenombre de José, el sumo sacerdote judío al aparecer Juan Bautista (Lc 3,2) y durante el proceso de Jesús (Mt 26,3.57 Jn 11,49 18,13.24.28), pero ya no en el proceso de Pedro y Juan (Act 4,6). José Caifás fue nombrado por el procurador Valerio Grato (*Ant* 18,2,2) y depuesto por Vitelio, legado de Siria (*Ant* 18,4,3); ejerció, pues, sus funciones entre los años 18-36 d.C. En Jn 18,13 es yerno de → Anás, juntamente con el cual se le nombra en Lc 3,2 y Act 4,6.

Bibl.: Schürer II, 271. Holzmeister, n.º 242.

Caín (hebr. *qayin*, de significación desconocida, acaso «herrero») es, en la prehistoria bíblica, hijo de Adán y Eva y asesino de su hermano → Abel (Gén 4,1-16). En la narración del Gén, C. siente envidia, porque Yahvéh mira benignamente el sacrificio de Abel y no atiende a su propio sacrificio. Por la narración no se ve por qué Dios no atiende al sacrificio de C. (→ Abel; M. Buber [bibl.] ve ahí simplemente una tentación), a no ser que el enigmático *śeʾēt* (elevación; 4,7) quiera decir «aceptación del sacrificio»; pues, en este caso, la conducta reprochable de C. sería la causa de que su sacrificio fuera desdeñado. También la exégesis posterior judaica recalcó siempre la maldad de C., en contraste con la virtud de Abel. Mt 23,35 ve también el contraste desde el punto de vista ético: el justo Abel, en oposición (Jds 11) al camino de C.; 1Jn 3,12: C. venía del maligno, y mató a su hermano porque sus obras eran malas y las de su hermano buenas; Heb 11,4 busca la causa de la reprobación de C. en su falta de fe. Como castigo de su crimen, C. tuvo que andar errante en la tierra de Nod, es decir, llevar vida nómada en la estepa. Contra la → venganza de sangre estaba protegido por una señal que Yahvéh mismo le había hecho. Nada más puede decirse en concreto de esta señal. Lo primero en que se puede pensar es una señal de tribu, en un tatuaje, como se halla con frecuencia entre los beduinos; menos probable es la interpretación de que se trata de una intervención especial de Yahvéh, por la que éste habría asegurado a C. que no caería víctima de la → venganza de sangre. Originariamente, la narración se aclimató pronto entre los israelitas establecidos ya en Canaán, que miraban la vida nómada de sus vecinos → quenitas como un castigo por su antiguo crimen; sin duda se considera a C. en Gén 4,17-24, en la llamada lista de los cainitas (→ Set), como antepasado de los quenitas.

Bibl.: A. Eberharter, *Der Brudermord Kains im Lichte der Ethnologie* (ThQ 98, 1916, 67-76. 355-365), A. Brock-Utne, *Die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der Kain-Abel-Geschichte* (ZAW 56, 1936, 202-239, a usar con precaución). M. Buber (ThZ 7, 1951, 8-13). ThW I, 6s.

Cainán → Quenán.

Cal. Con c. se blanqueaban grandes piedras (Dt 27,2.4) y las paredes (Ez 13,10-15), con el fin, evidentemente, de tapar las rendijas; por lo que blanquear significa lo mismo que engañar con falsa apariencia (Ez 22,28). En el NT se menciona la costumbre de blanquear los sepulcros; según la Mišná (Šekalim 1,1), cada primavera se blanqueaban los sepulcros con c., pues de otro modo quedarían irreconocibles; así se les podía ver y evitar su contacto, puesto que el contacto de un sepulcro hacía impuro. Jesús alude a estos sepulcros blanqueados con su contenido hediondo, y compara con ellos a los fariseos (Mt 23,27); en el mismo sentido llama Pablo al sumo sacerdote pared blanqueada (Act 23,3).

Calah → Kalaj.

Cal(a)né, o **Calanne**, o **Cal(a)nó** → Kalné.

Calcedonia (gr. χαλκηδών), piedra de adorno, semejante al cuarzo, → piedra preciosa en los muros de la Jerusalén celestial (Ap 21,19). El ágata (gr. ἀχάτης, hebreo *ʾahlāmā*: Éx 28,19 39,12) representa una variante de la calcedonia.

Caldeos (hebr. *kaśdim*, akkadio *kaldu*), en la Biblia van asociados a → Ur de los caldeos (Gén 11,28.31 15,7 Neh 9,7) y a los fundadores del reino neobabilónico (textos de los últimos tiempos de los reyes de Israel; Dan 1,4); y así se habla del reino de los c., de la hija de los c. (que es una denominación poética para Caldea), de la tierra de los c. Según Jdt 5,6 los israelitas proceden de los c. (→ Ur). En las fuentes asirias, los textos de Assurnasirpal II (884-859) mencionan a los c. precisamente como fundadores de varios estados (Bit-Yakin, Bit-Ammukani, Bit-Dakkuri, etc.) en la costa occidental del golfo Pérsico, desde donde amenazaban continuamente a Babilonia. Temporalmente se apoderaron de ella Ukinzir (732-729 a.C., bajo Tiglat-Piléser III) y Mardukapalidinna (bajo Sargón y Senaquerib). Bajo Nabopolassar (625-604) los c. (arameos) fundaron el nuevo imperio babilónico. Dan 2,2ss enumera a los c. entre los magos, adivinos y encantadores, lo mismo que los clásicos los consideran como intérpretes de sueños o astrólogos. Esta indicación tal vez se refiera

al predominio de los sacerdotes en el imperio neobabilónico. El interpretar los sueños, etc., era en Babilonia misión propia de los sacerdotes. Quizás por eso las épocas posteriores designaron a esos sacerdotes como c. (por antonomasia).

Bibl.: W.F. Leemans, (JbEOL 10, 1945/48, 432-455).

Caldera → cerámica III, E.

Calé → Kalaj.

Caleb → Kaleb.

Calendario. El → año israelita tenía doce o trece → meses, de veintinueve o treinta días. El comienzo del año era probablemente en primavera, el día 1º de nisán. El comienzo del nuevo mes se fijaba en cada caso por la aparición de la luna nueva. Por el mismo procedimiento se disponía, al final del año, un mes adicional, cuando era necesario. El c. era, por tanto, muy elástico, y no podía fijarse por anticipado. Para contar los días de un mes se utilizaban diversos instrumentos, como los que se han encontrado en *tell elfāre'* y *tell edduwēr* (fig. 30 y RB 48, 1939, 408: tablilla con treinta agujeritos, por los cuales se corría sucesivamente un punzón adelantándolo cada día un puesto; siglo X-VII). El llamado c. de Guézer es una lasca de piedra caliza blanda, de 10,8 cm de altura, 7 cm de anchura y 1,6 cm de espesor (encontrada en 1908 en las excavaciones dirigidas por Macalister). La inscripción arcaica, de siete líneas, en la cara anterior (siglo X–VII), cuenta ocho o, según otros (Vincent, RB 18, 1909, 243), doce meses, con indicación de los correspondientes trabajos agrícolas. Lidzbarski ve en este calendario un ejercicio de escritura de algún escriba de pueblo; los trabajos agrícolas que deben realizarse en cada mes eran, según él, conocidos por todos los agricultores de Palestina. Sin embargo, queda pendiente la cuestión de para qué servía el agujero de la parte inferior (que quizá sería para fijarlo en la pared). Respecto a la fijación de fechas, cómputo de los años, etcétera, → cronología.



Fig. 30. Calendario de *tell el-fāre'*

Bibl.: J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leiden 1959. BRL 309-314. Sobre el calendario agrícola de Guézer: Diringer 1-20. AOB 609. AOT 444. Barrois I, 308s. → *Gezer*. [J. Caubet, *El calendario de Enoc-Jubileos y el antiguo calendario hebreo* (Salmant 6, 1959, 131-142).]

Calné o **Calnó** → Kalné.

Calvario → Gólgota.

Calvicie. Ésta era un deshonor, no sólo para la mujer (Is 3,17.24), sino también para el hombre, sobre todo si se manifiesta demasiado pronto; así resulta de comparar 2Re 2,23 y 2Re 13,14; Eliseo debía de ser aún joven cuando los niños se burlaron de él. No hay que pensar que llevase alguna clase de tonsura.

Calzado → sandalias.

Cam (hebr. *ḥam*, significación desconocida): en la genealogía bíblica (Gén 5,32 6,10 7,13 1Par 1,4), hijo de Noé; en la geografía bíblica (Gén 10,6-20), denominación colectiva para los pueblos norteafricanos, sudárabes y (cf. 1Par 4,40) cananeos; en Sal 78,51 105,23.37 106,22 aplícase a Egipto. La maldición de Canaán que el relato anecdótico de Gén 9,20-27 atribuye a Noé, lanzada a través de C., supuesto padre de los cananeos, no tuvo cumplimiento sino después de la conquista de Canaán, por mediación de los israelitas.

Cama. Usar c. para dormir era un lujo. Las gentes dormían ordinariamente sobre la tierra, extendiendo sobre ella alfombras o jergones (cf. Jn 5,8: toma tu camilla, gr. κράβατος, como también Mc 2,4 Act 5,15; κλίνη en Mt 9,7), y envolviéndose en su manto (Éx 22,26s Dt 24,13). Pero se conocían también alfombras especiales para dormir (Jue 4,18 1Sam 19,13 Am 3,12 Prov 7,16 Is 28,20). Los pudientes (1Sam 19,13.15 2Sam 11,2 1Re 1,47: David; 1Sam 20,25: Saúl; 2Sam 4,7: Isbóset; 2Sam 13,5: Amnón; 2Re 4,10: la sunamita; Is 28,20, cf. AOT 87) poseían una c., o sea, un camastro especial de madera, el cual se usaba durante el día como κλίνη para comer (1Sam 20,25 Ez 23,41; → comida) y, durante la noche, provisto de alfombras, para dormir. Menciónanse c. de lujo en Am 6,4 (con adornos de marfil), en 3,12 (cojines de Damasco), en Ez 23,41. Parece que en 1Sam 19,13.16, como en Jdt 10,19, se habla de mosquiteros. En Egipto, ya desde el imperio antiguo, aun las gentes sencillas usaban c. (Gén 47,31:

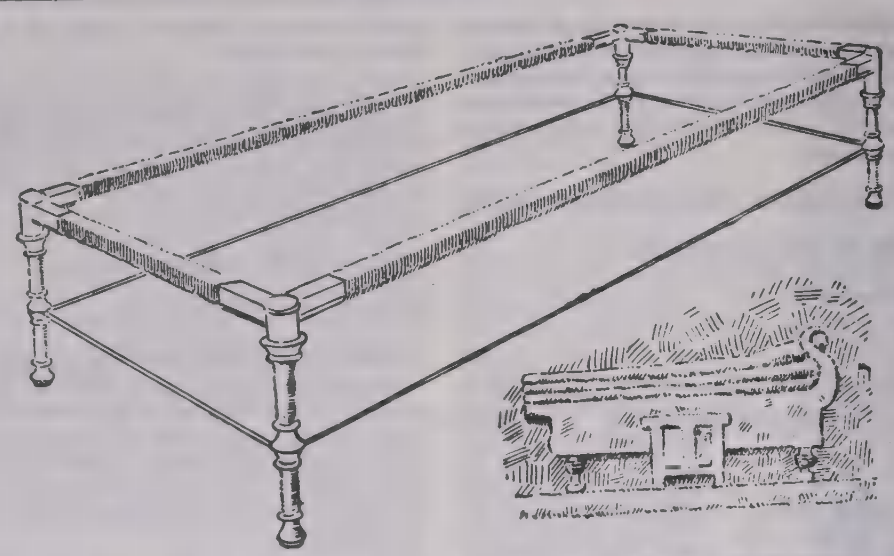


Fig. 31. Arriba: reconstrucción de un lecho egipcio, de Palestina (s. IX a.C.). Abajo: lecho persa, de Egipto, con tres colchones

Jacob; en circunstancias semejantes que tuvieron lugar en Canaán, Gén 24,1ss no indica expresamente ninguna c.). Cf. fig. 31.

Bibl.: BRL 108-110.

Cambises, hijo de Ciro, rey de Persia (529-522), no mencionado en la Biblia. Cuando penetró en Egipto (525 a.C.) y sometió el país a su dominio (AOT 451, lín. 13s), encontró ya construido en → Elefantina un templo judío. Se hizo odioso por su carácter despótico y brutal, pero en Egipto respetó, como todos los Aqueménidas, las tradiciones de culto consagradas por el uso.

Bibl.: KITTEL III, 1, 285-292.

Cambista. Los cambistas de dinero se sentaban en el atrio exterior del templo (Mt 21,12 par. Jn 2,14) y, contra pago de una pequeña moneda (κόλλυβος, de donde su nombre de κολλυβιστής), cambiaban las monedas griegas y romanas de los peregrinos por semisiclos o (Neh 10,33) por tercios de siclo, según la tarifa del santuario, con los cuales había de pagarse el tributo del templo dispuesto en Éx 30,11-16. Su actividad no se limitaba al cambio propiamente dicho, sino que actuaban también de banqueros (Mt 25,27).

Camello. Aunque animal impuro (Lev 11,4 Dt 14,7), el c. aparece con frecuencia en el AT. El nombre hebr. ordinario es *gāmāl*, el griego κάμηλος y el latino *camelus*, *dromedarius*. La aparición del dromedario o c. árabe de una sola giba parece estar relacionada con la propagación de grupos patriarcales de lengua árabe. Como animal de carga, el c. es mencionado ya en la época de los patriarcas (p.ej., Gén 24,10 37,25) y también como cabalgadura (p.ej., Gén 24,61 Is 21,7). En el antiguo oriente, el c. se empleó igualmente para la guerra. En Asiria se encuentra también el c. báctrico, de dos gibas; desde el s. XI se le cita en textos y se le representa en relieves; pero, por figuras de animales y representaciones en sellos, hoy parece estar demostrado que el c. domesticado se conocía ya en centros sedentarios de Mesopotamia desde el tercer milenio a.C. (Or 19, 1950, 251-253; 21, 1952, 373s; 23, 1954, 453). Para Palestina, cf. B.S.J. ISSERLIN, *On some possible early Occurrences of the Camel in Palestine* (PEQ 82, 1950, 50-53). Sobre la objeción contra Gén 12,16: que los egipcios no conocían el c., véase también J. P. FREE, *Abraham's Camels* (JNES 3, 1944, 187-193). Los nombres hebreos *bēker* y *bikrā* indican respectivamente el dromedario macho y hembra (Is 60,6 Jer 2,23).

También en el NT se menciona el c.: Mc 1,6 (vestido de pelos de c.) y en las conocidas sentencias del ojo de la aguja (Mt 19,24 Mc 10,25 Lc 28,15) y de tragarse un c. (Mt 23,24). La lección κάμιλος (cuerda, cordel) de Mt 19,24 se originó tal vez como corrección al pasaje sobre el c., cuando las dos palabras se pronunciaban lo mismo en la época bizantina (yotacismo); pero cf. VD 31, 1953, 291s.

Bibl.: PW X, 1824-1832. HASTINGS I, 344s. ThW III, 597-599. R. WALZ, *Neue Untersuchungen zur Domestikation der altwestlichen Cameliden* (ZDMG 104, 1954, 1-87).

Camino o caminos se llama en el lenguaje figurado de la Biblia la conducta del hombre (→ cristianismo). Se conoce un c. bueno (1Sam 12,13), sin mácula (Sal 101,2), recto (Eclo 11,15), pero también un c. de los pecadores (Sal 1,6); hay además un c. que lleva a la paz (Is 59,6), e igualmente otro que lleva a la muerte (Prov 14,12). Es posible andar por el c. del hombre (1Re 16,2); pero es mejor andar por el c. de Dios (2Re 21,22), por el que Él mismo anda (Ez 18,25) o Él recomienda, porque este c. es la santidad (Jer 5,4s). Por consiguiente, de todos estos pasajes (y también, especialmente, de Sal 1,6 Jer 21,8) se desprende que el AT conoce ya el tema de las dos vías o c.

En conformidad con el vocabulario judío, Jesús llama probablemente c. o vía al conjunto de todas aquellas directrices prácticas que tan importante lugar ocupan en su predicación (cf. Mt 22,16). Las enseñanzas cristianas se llaman c. en Act 9,2 18,25s, etc. En el AT, el c. no se determina por el término que atrae al hombre y hacia el cual debe tender (Heb 9,8), sino más bien por un mandato de Dios, el cual viene a ser, por así decirlo, como el punto de partida de tal c.; en el NT, Dios es el término al que conduce el c. (Heb 10,19-22 Jn 14,1-4). Jesús mismo es el c., porque, como Hijo, tiene el poder de llevar consigo a sus discípulos hasta la casa de su Padre (Jn 14,5s).

Bibl.: ThW V, 42-118. F. NÖTSCHER, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (BBB 15, Bonn 1958). [I. RODRÍGUEZ, *Origen prehelénico de las imágenes «camino» y «pastor»* (Helmántica 7, 1956, 261-287).]

Camino sabático (únicamente en Act 1,12), el recorrido que en sábado podían andar los israelitas, según tradición de sus padres, sin quebrantar las disposiciones del Éx 16,29. La Mišná (tratado Erubín, 4,3-7 5,7) limita este camino a 2 000 codos; el mismo tratado indica el sistema de poder alejarse más del domicilio sin quebrantar la ley.

Bibl.: SCHÜRER II, 557-575.

Camos → Kemóš.

Campanilla. Al sonido de las c. que el pontífice llevaba en el borde de sus vestidos se atribuía, al principio, igual que en Babilonia y Asiria (RLA I, 122; véase figura 32), eficacia segura contra los demonios (cf. Éx 28,35*b*); pero más tarde tales c. se consideraban (Éx 28,33-35 39,25s) como medios para atraer la atención de Yahvéh o del pueblo (Eclo 45,9).

Bibl.: J. DÖLGER, *Die Glöckchen am Gewande des jüdischen Hohenpriesters* (Antike u. Christentum 4, 1934, 233-242).

Campo del batanero. En 2Re 18,17 (Is 36,2) Is 7,3 se habla de un c. del b., que hubo de estar situado junto a la fuente del batanero (fuente de Roguel). La Biblia no da noticia alguna sobre el procedimiento para batanar.

Caná (hebr. *qānā;* NOTH, *Josua* 121: caña, cañaveral; Vg Cana), topónimo.
(1) C. de Galilea, nunca mencionada en el AT, pero sí en el NT: Jn 1,11 (primer milagro de Jesús; → María, madre de Jesús), 4,46 (curación del hijo de un funcionario de Cafarnaúm), 21,2 (patria de → Natanael). Se discute su emplazamiento. La tradición reciente (que comienza hacia el año 1600 d.C.) sitúa a C. en *kefr kennā*, en el camino de Nazaret a Tiberíades; la tradición más antigua, a la que se suman, entre otros, Abel (II, 412s) y Kopp (bibl.), la ponen en *ḫirbet qānā*, en unas ruinas, 8 km al norte de *ṣeffūriye*.

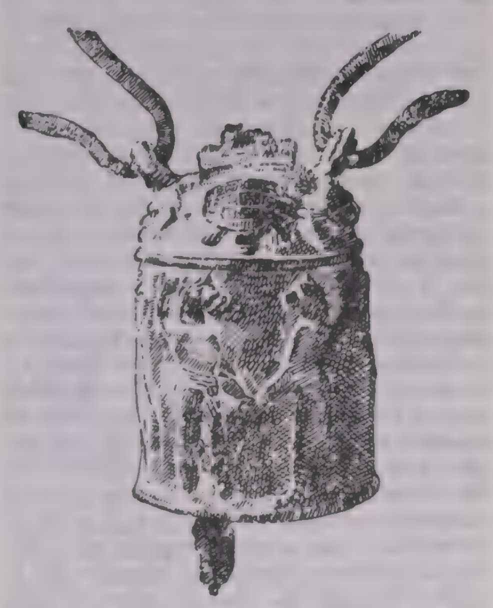


Fig. 32. Campanilla asiria (30 cm de alta) para ahuyentar los malos espíritus (s. VII a.C.)

(2) C. de Aser (Jos 19,28), probablemente la actual *qāna* (diversamente NOTH, *Josua* 91), gran aldea a 12 km al sur de Tiro, mencionada ya en las listas de topónimos egipcios.
(3) El valle de C. o Qaná, frontera entre Efraím y Manasés (Jos 16,8 17,9), es el actual *wādi qāna*.

Bibl.: C. KOPP, *Das Kana des Evangeliums* (Colonia 1940). R. SCHNACKENBURG, *Das erste Wunder Jesu* (Friburgo de Brisgovia 1951).

Canaán (hebr. *kᵉna'an)*, nombre bíblico de la tierra «prometida», conquistada por los israelitas. En las cartas de → Amarna figura el país de *kinaḫni, kinaḫna* o *kinaḫḫi;* en la estatua del rey Idrimi de Alalaj (siglo XV a.C.), un *māt ki-in-a-nim;* en textos egipcios, un *p-kn'n*. La Biblia, a excepción de algunos pocos pasajes poéticos (Is 19,18 23,11 Os 12,8 Sof 2,5), dice siempre la «tierra» de C., además de las expresiones estereotipadas, tales como la hija de C. (Gén 28,1.6.8. 36,2), los habitantes de C. (Éx 15,15), las guerras de C. (Jue 3,1 Sal 135,11), el rey de C. (Jue 4,2.23s 5,19), el pueblo de C. (Sof 1,11), los ídolos de C. (Sal 106,38). El nombre de C. se considera corrientemente como nombre propio terminado en *-an*, derivado de la raíz arameo-arábiga *kn'* (encorvar), que significaría «país bajo». Para esta explicación se recurre a pasajes como Núm 13,29 (los hittitas, etc., están asentados en terreno montañoso, los cananeos junto al mar o a orillas del Jordán; cf. Jos 11,3), Jos 5,1 (todos los reyes de los cananeos están junto al mar, los amorreos al otro lado del Jordán, a occidente), etc. C. sería la parte baja de Palestina, mientras los amorreos habrían habitado la parte montañosa. Pero contra tal derivación del nombre hay que observar: (1) que la idea de «país bajo» apenas puede relacionarse con la raíz *kn'*, que propiamente significa encorvarse, inclinarse; (2) que, según otros lugares bíblicos, los cananeos habitan también la región montañosa y otras partes de Palestina (Gén 12,6 24,3.37 38,2).

Por todo ello, algunos especialistas modernos prefieren derivar el nombre de la palabra *kinaḫḫu* (= lana de color púrpura rojo) que aparece en los textos de Nuzu; *māt kinaḫḫi* significaría el país de la púrpura (gr. φοινίκη), que originariamente indicaría Fenicia, extendido luego el nombre, en los textos bíblicos, también a Palestina (B. Maisler [bibl.]; L. Koehler [LVTL *sub voce*]). Una estela de Amenofis II (1449-1443) hace referencia a 640 prisioneros *kina'nu*, del norte de Siria, que naturalmente serían ricos mercaderes (cf. Is 23,8 Ez 27,3 16,29 Os 12,8 Sof 1,11 Zac 11,7.11 [LXX] Job 40,30). Según B. Maisler, la primera acepción de esa palabra sería la de «comerciante, mercader», que después habría pasado a indicar, en sentido secundario, el principal producto de sus mercancías, la «púrpura roja». Los israelitas ampliaron luego estos significados y llamaron cananeos a los habitantes de la región, sin atender a su posible origen etnológico. En determinados ambientes sucedió algo parecido con el término amorreos (p.ej., Gén 15,16); pero este uso lingüístico no logró imponerse. De todas formas, los israelitas conocían las diferencias etnológicas de los cananeos, según se infiere de algunos pasajes en los que expresamente se hace referencia a esta diversidad, como, p.ej., en las listas de cananeos, hittitas, amorreos, perezitas, jivveos y yebusitas: Éx 3,8.17 13,5 Jue 3,5; cf. Éx 33,2 Jos 11,3. El hecho de que en estas enumeraciones siempre figuren en primer lugar los cananeos depende seguramente del carácter de la narración en la que ocurren estos términos.

Bibl.: F.M.TH. BÖHL, *Kanaaniter und Hebräer* (BWAT 7, Stuttgart 1911). A. BEA, *La Palestina preisraelitica* (Bb 24, 1943, 231-260). B. MAISLER, *Canaan and the Canaanites* (BASOR 102, 1946, 7-12). S. MOSCATI, *I predecessori d'Israele* (Roma 1956) 42-74. A. VAN SELMS, *The Canaanites in the Book of Genesis* (OTS 12, 1958, 182-213).

Canani → Kenani.

Canciller → funcionarios públicos (2).

Candace (Vg Candace), transcripción griega del nombre meroíta Ka(n)take o Ka(n)dakit, título de las reinas etíopes interpretado como nombre propio. Algunas de estas soberanas son conocidas también por los historiadores clásicos. La C. bíblica (Act 8,27) tal vez sea idéntica con la soberana de Meroe en tiempo de Nerón (PLINIO, *Hist. Nat.* VI, 186).

Bibl.: PW X, 1858s. WIKENHAUSER 361s.

Candelabro, portalámparas. Poniendo una → lámpara sobre un c., se ilumina mejor el local (Mt 5,15). Se habla de c. al tratar del santuario y en la visión de Zac 4,1ss (véase fig. 33). Éx 25,31-40 37,17-24 presenta una descripción del c. de oro de siete brazos (hebr. *mᵉnōrā)*, en el santuario, cuyas lámparas debían arder sin interrupción ante Yahvéh (Éx 27,20s Lev 24,3s). Escritores judíos posteriores discuten sobre si las lámparas ardían también durante el día. En el templo de Salomón se mencionan diez c. de oro, con una lámpara cada uno, pero no se describen con más exactitud (1Re 7,48s 2Par 4,7s). En el templo postexílico había un c. seguramente también de oro, que fue robado por Antíoco IV Epífanes (1Mac 1,21); Judas Macabeo hizo fabricar uno nuevo (1Mac 4,49), que en el templo de Herodes fue sustituido por otro mayor (FLAV. JOS.



Fig. 33. Reproducción hipotética del candelabro de Zac 4

Ant. 3,6,7). Es seguramente este c. el que los romanos se llevaron como botín y que está reproducido en el arco de Tito (véase fig. 34). Por lo demás, este c. se reproducía con frecuencia, como, p.ej., en el pavimento de mosaico de la sinagoga de Jericó (QDAP 6, 1936, tabla 19), en sarcófagos, encima de las puertas de las casas y en tumbas.

Bibl.: J. HAASE, *Der siebenarmige Leuchter des Alten Bundes* (1922). StB III, 705-718. Jüd. Lex. IV, 111-117. BRL 349.



Fig. 34. El candelabro de oro, de siete brazos, según la reproducción del arco de Tito, en Roma

Canela → cinamomo.

Canon. La palabra c. se halla en la literatura y en la lengua cristiana de la antigüedad con sentidos diversos, que se remontan a la época clásica.

La primera significación es la de «regla» y «norma». Así, para Pablo en 2Cor 10,13.15 es c. (κανών) el campo que le fue encomendado para la predicación del Evangelio; según otros, la orden que le fue dada; en Gál 6,16, la nueva creación en Cristo es el c. para el nuevo pueblo de Dios. Consecuentemente, la fe mantenida por todas las comunidades cristianas desde los apóstoles era en la primitiva Iglesia κανὼν πίστεως: *regula fidei*, la norma para la verdadera fe. Las leyes o cánones establecidos por los concilios y sínodos eran y son para los católicos la norma de su fe y la regla de su vida, tanto para los clérigos como para los laicos. El c. de la misa es la regla fija de las oraciones y ritos que rodean la celebración del misterio eucarístico. En sentido semejante se habla de un c. en arquitectura, en música, etc.

La otra significación de c. es la de «índice», «lista», «catálogo», p.ej., de reyes, de número de años, etc. En este sentido, ya en la antigua Iglesia el c. comprendía aquellos libros que podían ser públicamente leídos en el culto litúrgico, los cuales, por ser inspirados, constituían también la norma de la fe y de las costumbres. Así pues, c. es uno de los más importantes conceptos de la Iglesia griega y, sobre todo, de la latina. De c. se han derivado luego los verbos κανονίζειν y ἀποκανονίζειν (incluir o excluir, respectivamente, en la lista de los libros santos), el adjetivo κανονικός, *canonicus* y el sustantivo *canonicitas*. C., pues, en la lengua de la Iglesia significa el catálogo, establecido o reconocido por la autoridad de la misma Iglesia, de los libros que, por ser inspirados, constituyen la norma de fe y de costumbres para ella y para los creyentes. Condición esencial para la canonicidad es la → inspiración. Si un libro se reconoce y se acepta como inspirado, se convierte en canónico; y todos los libros reconocidos como canónicos son también inspirados. Se discute entre los teólogos católicos si hubo también libros inspirados que no alcanzaran la canonicidad.

El católico de hoy conoce la canonicidad de un libro por el hecho de haberlo admitido la Iglesia en el c. No puede, en cambio, determinarse de forma totalmente satisfactoria cuáles fueron los principios por los que la Iglesia antigua admitió un libro en el c. o lo excluyó de él. Pero fueron en todo caso consideraciones decisivas para ello la tradición apostólica o el testimonio sobre el origen apostólico de un escrito, su armonía (o desarmonía) con la predicación de los apóstoles y el hecho de que esos libros hubieran sido leídos desde siempre como palabra de Dios en las reuniones litúrgicas de los judíos o de los cristianos. Al aceptar los apóstoles las Escrituras reconocidas y veneradas como santas por la sinagoga y recomendar su lectura a los fieles (cf. 1Tim 4,13 2Tim 3,15), pusieron así el fundamento para el c. de la Iglesia cristiana; para más pormenores, → canon del AT y → canon del NT. Pero tanto en las Escrituras del AT como del NT hubo al principio algunas que fueron discutidas y sólo después de un tiempo más o menos largo de incertidumbre alcanzaron por fin autoridad canónica (→ deuterocanónico). Las últimas dudas acerca de la extensión, contenido y obligación del c. quedaron definitivamente eliminadas por el concilio de Trento mediante el *Decretum de canonicis Scripturis*, de su sesión cuarta (→ libros de la Biblia). Según ese decreto hay que reconocer, bajo pena de excomunión, como santos (e.d., inspirados) y canónicos todos los libros en él enumerados, íntegros con todas sus partes, como de antiguo

se leyeron en la Iglesia católica y como se hallan contenidos en la antigua versión latina Vulgata.

Bibl.: DBS II, 1022-1045. DThC II, 1550-1569. ThW III, 600-606. → Canon del AT, → Canon del NT. [Th. Schwegler]

Canon del AT. (I) ENTRE LOS JUDÍOS. (A) En los libros históricos y sapienciales y en los profetas se hallan indicaciones incidentales que nos informan en qué circunstancias, en qué ocasión y por obra de quién se compusieron determinadas partes de estos libros (Éx 17,14 24,4 Núm 33 Dt 31,24-26 Jos 24,25s 1Sam 10,25 Is 30,8 Jer 36,2.28-32 Prov 25,1). Otros lugares atestiguan la veneración de que gozaban los libros santos (Dt 9,2 1Mac 12,9 2Mac 2,13-15) y la fe de los judíos de que Dios había dado la ley por medio de Moisés y hablado por los profetas (1Par 16,40 Neh 8,8 2Re 17,19.23). Pero una colección formal de libros que de esa manera fueran tenidos por santos, sólo la supone el «elogio de los padres» de Eclo 44-49 y la confirma en toda regla el nieto de Jesús Ben-Sirá en el prólogo a la traducción de la obra de su abuelo. Del «elogio de los padres», que se funda en libros precedentes, se puede deducir que, en tiempo del autor (primer cuarto del s. II a.C.), el c. judío del AT estaba ya casi completo. El nieto de Jesús Ben-Sirá distingue en el prólogo citado tres clases de libros santos: la ley *(tōrā)*, los profetas *(nᵉbī'īm)* y los restantes escritos de los padres. Las dos primeras clases aparecen como ya conclusas, mientras la tercera, que se considera aún en formación, no lleva todavía nombre especial; después se llamó simplemente *kᵉtūbīm* = las (restantes) Escrituras, *hierographa*.

(B) Acerca de la extensión del c. judío del AT en tiempos de Jesús y más adelante nos informan el historiador judío Flav. Josefo y el Talmud.

FLAV. JOS. *(C. Ap.* 1,8) enumera los siguientes libros: los cinco libros de la ley de Moisés, trece libros que abarcan el tiempo que corre desde Moisés a Artajerjes (o Esdras) y cuatro libros que contienen himnos a Dios y reglas de conducta para los hombres; en total, veintidós libros. Como no es segura la continuación del profetismo en las épocas siguientes, no gozan de tanta autoridad los libros de estas épocas. A qué libros en particular se refiere Flav. Jos. se puede deducir del tratado *Babá batrá* del Talmud (s. II d.C.). Se transmite como doctrina de los grandes rabinos (juntamente con algunos cuentos rabínicos): la ley *(tōrā)* escrita por Moisés; la serie de los profetas *(nᵉbī'īm)*, o sea: Jos, Jue, Sam, Re, Jer, Ez, Is y los doce (profetas menores); la serie de los *kᵉtūbīm* es: Rut, Sal, Job, Prov, Ecl, Cant, Lam, Dan, Est, Esd y Par. En total se nombran 24 libros, no porque desde Flav. Jos. se introdujeran dos más, sino porque éste, para igualar el número de libros bíblicos con el de letras del alfabeto hebreo, unió evidentemente Rut con Jue y Lam con Jer. Además, Sam, Re, Par, Esd-Neh y los doce profetas menores se trataron y contaron respectivamente como un libro cada uno.

Consta de modo absoluto que, en tiempo de Jesús, el número de 22, o respectivamente 24, libros canónicos entre los judíos estaba ya consagrado: y este número se admite también en el apócrifo 4Esd 14,44. Dada la constancia o firmeza de las tradiciones judías, es muy verosímil que tampoco en la época precristiana contara el c. judío más libros. Mas, como en el c. cristiano del AT aparecen en seguida los libros o partes de libros (Dan 3,24-90 13,14 Est 11,2-16,24) → deuterocanónicos, se planteó la cuestión de si no habrían entrado un tiempo también éstos en el c. judío del AT. Entre los exegetas, unos (p.ej., Kaulen, Hoberg, Scholz y otros) supusieron que, efectivamente, los deuterocanónicos habían pertenecido un tiempo al c. judío común, pero que luego, por motivos «puritanos», habrían sido excluidos por los rabinos; otros (Sixto de Siena, Cornely, etc.) admitieron que por lo menos los judíos de la → diáspora habrían poseído un c. más extenso. Pero los motivos que unos y otros aducen no son convincentes. La apelación a los LXX tendría especial fuerza demostrativa si poseyéramos o se descubrieran mss. de origen judío con la versión alejandrina completa; pero los mss. hasta ahora conocidos de los LXX son en su totalidad de procedencia cristiana y no suministran, por tanto, una prueba concluyente sobre la extensión del c. judío. Sin embargo, aun cuando los libros o partes de libros deuterocanónicos nunca hayan pertenecido al c. judío, puede demostrarse que en ciertos sectores judíos gozaban de alta consideración y veneración y de una autoridad semejante a la de los libros canónicos, que llegó parcialmente hasta muy entrada la época cristiana, y así pudieron estos libros y partes de libros ser transmitidos por los apóstoles a las comunidades cristianas como libros santos, de igual autoridad que los protocanónicos.

(II) ENTRE LOS CRISTIANOS. Para demostrar que Jesús de Nazaret era realmente el Mesías prometido por Dios, los evangelistas y los demás escritores del NT, y luego, a ejemplo suyo, los padres de la Iglesia citaron cuidadosamente lugares del AT, no, desde

luego, siguiendo un plan determinado, sino según las circunstancias lo reclamaban o lo permitían. En los escritores del NT sólo se citan libros protocanónicos; pero ya en los padres apostólicos, y luego, cada vez más, en los padres griegos y latinos y demás escritores eclesiásticos, aparecen citas de los deuterocanónicos también, y por cierto sin hacer distinción alguna entre unos y otros libros. También los libros deuterocanónicos, al igual que los protocanónicos, ofrecieron a los antiguos artistas cristianos materia para decorar las catacumbas.

Sin embargo, por consideración a los judíos, sobre todo en las controversias, algunos representantes aislados de la Iglesia, por lo menos prácticamente, no pusieron, ya desde el principio, los libros deuterocanónicos en la misma línea que los protocanónicos. Tal hizo ya Melitón de Sardes (hacia el 170), al que siguieron en esto, entre otros, Atanasio, Cirilo de Jerusalén y, sobre todo, Jerónimo, después de traducir el AT de los textos originales. Su conducta fue en lo sucesivo la norma seguida por la mayoría de los conocedores de la tradición, y todavía en el concilio de Trento pidió el general de los agustinos, Seripando, que en la argumentación en favor de la fe y de las costumbres no se adujeran los libros deuterocanónicos de la misma forma que los protocanónicos. Si no prevaleció su voto, fue porque ya desde el s. IV se había impuesto en toda la Iglesia la convicción contraria y había sido reconocida en documentos eclesiásticos oficiales. El primer testimonio de este género son las actas del concilio de Hipona, del 393, al que siguieron en épocas sucesivas nuevos decretos sinodales en oriente y occidente, y decretales pontificias. También los sirios, que hasta entrado el s. V habían tenido un c. restringido, reconocieron en el curso del mismo s. V. el c. completo. Gracias a esta constante tradición, el concilio de Trento, en su sesión cuarta, en el decreto acerca del c. de la Sagrada Escritura, pudo enumerar indistintamente como libros sagrados del AT tanto los protocanónicos como los deuterocanónicos, y por cierto divididos igualmente en tres clases: 21 históricos, 7 didácticos y 19 proféticos; en total, 47 libros. Si a veces se habla sólo de 44 ó 45 libros, ello se debe a que Lam, Bar y la carta de Jeremías se enumeran juntamente con Jer o sólo como libro adicional. Los protestantes, desde el principio, no cuentan los deuterocanónicos como Escritura propiamente dicha, pero siempre los admiten en sus ediciones de la Biblia, como apócrifos — claro está —, pero como útiles. No así la Sociedad Bíblica Británica.

Bibl.: A. EBERHARTER, *Der Kanon des AT zur Zeit des Ben Sira* (AtA 3/3, Munster de Westfalia 1911). J. GÖTTSBERGER, *Einleitung in das AT* (Friburgo de Brisgovia 1928) 351-388. L. DENNEFELD, *Histoire des livres de l'AT* (París 1929). S. ZEITLIN, *An historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures* (Filadelfia 1933). O. EISSFELDT, *Einleitung in das AT* (Tubinga 1934) 614-692. S.M. ZARB, *Il Canone Biblico* (Roma 1937). J.P. AUDET, *A Hebrew-Aramaic List of Books of the OT in Greek Transcription* (JThSt, NS I, 1950, 135-154). G. OESTBORN, *Cult and Canon: A Study in the Canonization of the OT* (Upps. Univ. Årsskrift 1950: 10). A. JEPSEN, *Zur Kanongeschichte des AT* (ZAW 71, 1959, 114-136). DB II, 137-167. DThC II, 1569-1582. StB IV, 415-451.
[TH. SCHWEGLER]

Canon del NT. Los cristianos, ora procedieran del judaísmo, ora de la gentilidad, recibieron de los judíos el AT como colección de libros sagrados. Cuando luego los apóstoles, a quienes el Señor había dotado de la plenitud del Espíritu Santo, dirigían sus cartas a las iglesias particulares y en ellas, con su autoridad apostólica, daban órdenes, decidían cuestiones discutidas y pronunciaban fallos o sentencias judiciales; cuando los apóstoles y sus discípulos consignaban en los evangelios escritos la buena nueva de Jesús y se los dejaban a determinadas iglesias; cuando Juan, el último de los apóstoles, escribió su Apocalipsis con sus visiones del presente y del porvenir del reino de Dios sobre la tierra y lo dirigió a las siete iglesias de la provincia de Asia, los destinatarios de todos estos escritos no tenían motivo alguno para no tenerlos por tan obligatorios y tan sagrados como las escrituras del AT, que los apóstoles mismos les habían entregado y recomendado. La circunstancia de que muchos de estos escritos inicialmente habían sido dirigidos a círculos más amplios de lectores, a una serie de iglesias — p.ej., Gál, Ef, Sant, Jds, 1Pe, 1Jn, Ap —, fue francamente un estímulo para sacar copias de los mismos. Si tanto fue el fervor con que al principio del s. II las comunidades cristianas trataban de poseer las cartas, p.ej., de un Ignacio de Antioquía, no fue ciertamente menor el que tuvieron por coleccionar las cartas de los apóstoles. De hecho, ya en las primeras producciones literarias de la época postapostólica (*Didakhé*, Cartas de Bernabé, de san Clemente Romano, de san Ignacio, de san Policarpo, el *Pastor* de Hermas, etc.), junto a las Escrituras del AT también se citan las del NT como palabra de Dios. El llamado *Fragmento de Muratori* (biblioteca Ambrosiana de Milán) nos informa sobre el estado del c. del NT en la iglesia romana a mediados del s. II; de los escritos del NT no se citan en él Heb, Sant, 3Jn, 1 y 2 Pe. Se tiene por libro canónico el Apocalipsis de Pedro; se permite para la lectura

privada el *Pastor* de Hermas y se prohíbe a los cristianos, como alimento venenoso, la lectura de los escritos gnósticos, p.ej., de Arsinoo, de Valentín y otros. Se mencionan también las herejías de Marción y de los frigios, por las que hay que entender seguramente las de los montanistas. Justamente la aparición de las obras gnósticas, que se presentaban preferentemente como Evangelios, o Hechos, Cartas y Apocalipsis de algún apóstol determinado; la selección que Marción había hecho de las Escrituras apostólicas ya reconocidas, y, finalmente, la pretensión de los frigios de tener igualmente por Escrituras sagradas las sentencias de Montano y de sus profetisas, obligó a las autoridades de la Iglesia a tener conciencia clara de cuántos y cuáles eran los escritos apostólicos y a definirlos.

A juzgar por los documentos que se han conservado de la antigua literatura cristiana, a fines del s. II todas las iglesias más importantes del oriente griego y sirio y del occidente latino conocían, además de los cuatro Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, por lo menos 13 cartas de san Pablo, así como Sant, 1Pe y 1Jn. Más raramente se atestiguan Heb, 2Pe, 2Jn, 3Jn, Jds y Ap. Únicamente Orígenes, el principal testigo de la iglesia griega en general y de la alejandrina en particular, cita todos los libros del NT. Eusebio, el mejor conocedor de la historia y literatura antiguas cristianas, cuenta entre los universalmente reconocidos (ὁμολογούμενοι), los Evangelios, Ap, 14 cartas paulinas, 1Pe y 1Jn; entre los discutidos (ἀντιλεγόμενοι = = deuterocanónicos) Sant, Jds, 2Pe, 2Jn y 3Jn. Si el Ap ha de contarse entre los ὁμολογούμενοι o entre los νόθοι (espúreos o apócrifos), él no lo ve con certeza. Esta incertidumbre reina todavía durante algún tiempo, tanto en oriente como en occidente; en oriente, sobre todo entre los sirios y griegos antioquenos.

El sínodo de Hipona del año 393 representa también para el NT la primera confirmación oficial; y en adelante, en las actas de sínodos, lo mismo de los orientales que de los occidentales, y en las decretales de los papas (p.ej., Inocencio I), aparecen todos los libros del NT, que luego el concilio de la unión de Florencia (1441) y por fin el de Trento definieron como libros inspirados.

Bibl.: P. Dausch, *Der Kanon des NT* (BZfr 1/5, Munster de Westfalia 1921). M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du NT* (París 1933). J. Ruwet, *Lecture liturgique et Livres Saints du NT* (RB 21, 1940, 378-405). DB II, 167-182. DThC II, 1581-1593. [Th. Schwegler]

Cantar de los cantares o el Cantar por excelencia (el *Hoheslied* de los alemanes, según la traducción feliz del título original hecha por Lutero) llámase en hebr. *šīr haššīrīm:* título que los LXX y la Vg traducen literalmente *(Canticum canticorum)*. Los judíos colocan el Cant entre los → hagiógrafos, y precisamente en el grupo de los cinco → Meguil·lot.

(I) Contenido. Sobre el contenido del Cant se han construido las más diferentes hipótesis.

(A) El Cant sería una colección de canciones de amor, para celebrar con ellas toda boda palestinense israelita (así Herder, Haupt) o las bodas de los dioses (ἱερὸς γάμος; así A. Jeremias). Los defensores de esta opinión se basan en las costumbres orientales en torno a las bodas, como las describe J. G. Wetzstein, *Die syrische Dreschtafel* («Zeitschr. f. Ethnologie» 5, 1873, 270-302). Durante la semana de boda consideran a la pareja de novios como si fueran un rey y una reina, y los habitantes del pueblo les cantan canciones que elogian la belleza de la novia y del novio (el llamado *waṣf);* así Dudde, Cornill, Sellin, Eissfeldt, Staerk, Hempel, Siegfried y en realidad también Bossuet y Calmet.

(B) El Cant es un drama (así ya Orígenes: PG 13,61): una pastorcita, prometida a un pastor, es raptada por el rey Salomón, que quiere llevársela a su harén. La muchacha se opone al real seductor y permanece fiel a su pastor. Así Renan y, en tiempos más recientes, Pouget-Guitton, Geslin, Waterman.

(C) El Cant es una colección de cánticos e himnos como los que acompañaban en tiempos antiguos el rito de la fiesta de los → ácimos (originalmente cananea), para celebrar con baile de múltiples evoluciones el despertar primaveral de la naturaleza. Aplicando su sentido a Salomón y luego al matrimonio de Yahvéh con Israel se explica que la colección se convirtiera en escrito apto para figurar en el canon (así más o menos, Meek, Wittekind, Haller).

(D) Mientras que estas opiniones suponen, en general, un sentido literal propio del Cant, la interpretación clásica judía y la cristiana defienden un sentido impropio y metafórico. Desde su primera intención el Cant pretende celebrar, con la imagen del amor y de la fidelidad recíprocas matrimoniales entre la esposa y el esposo, las relaciones entre Yahvéh e Israel. En la tradición bíblica (Os 1-3 Ez 16,8 Is 50,1 54,5 62,4 Jer 31,22), la → alianza entre Yahvéh e Israel se representa con preferencia como un matrimonio. Un poeta genial desarrolló la imagen, apenas esbozada por los profetas, en una serie de canciones más extensas y plásti-

cas. Ésta es la tradición judía (Targum, Raši, Quimjí, Maimónides), seguida por la mayoría de los exegetas católicos y por muchos protestantes. Esta opinión ha sido defendida recientemente con insistencia por D. BUZY (*La composition littéraire du Cantique des Cantiques*, RB 49, 1940, 169-194), que distingue siete cánticos, cuyo tema, repetido en cada uno, es *l'épreuve de l'épouse, mutuelle contemplation de l'époux et de l'épouse, mutuelle possession*, y califica el Cant, por acentuar tanto el amor entre Yahvéh e Israel, como una contrarréplica consciente a los profetas, que se veían obligados a señalar la infidelidad de Israel. Así también KUHN, pero éste ve en la esposa una alegoría de la sabiduría.

A. Robert (bibl.) estudia nuevamente con ahínco el género literario del Cant en el marco de toda la literatura bíblica y propone expresamente como base de su interpretación el considerarlo como alegoría sobre Yahvéh y el pueblo de Israel, lo cual no excluiría que la forma literaria del Cant se revistiera de las mismas formas de las canciones amorosas profanas. Y concluye así: aunque el Cant, a primera vista, no parece pertenecer a ninguna de las tres grandes categorías de la literatura bíblica (histórica, profética, sapiencial), resulta, no obstante, en cuanto se examina su mundo de vocablos y de imágenes, que en él surgen los temas tradicionales bíblicos (esposa, rey, pastor, rebaño, viña). Estas imágenes, que a través de la historia de Israel ya han obtenido un sentido determinado, van enlazadas en el Cant a la psicología de la época postexílica, con su febril esperanza escatológica mesiánica. Especialmente la imagen de la unión matrimonial entre Yahvéh e Israel era común en la tradición bíblica ya desde Oseas; y de hecho el Cant ofrece evidentes semejanzas literarias con determinadas partes de Os, Jer e Is II y III. De esto resulta claramente que en el Cant no se trata de un encuentro, sino de un reencuentro entre la esposa y el esposo, o marido y mujer, es decir, entre Yahvéh e Israel. Esta nueva unión, desde luego, no se realiza inmediatamente, sino a través de una serie entera de «intentos», que siempre terminan sin éxito, pero que van creciendo continuamente en intensidad, hasta que, finalmente, en el último acto, llegan a su plena realización. En cierto sentido el Cant representa así un drama, de modo que, en lo tocante al aspecto literario del problema, puede suponerse alguna dependencia de Egipto (cf. P. Gilbert [CdÉ 23, 1948, 22s]).

A la luz del NT (Mt 9,15 22,2 Jn 3,29 2Cor 11,2 Ap 19,7-9), la tradición cristiana encuentra también en el Cant un sentido típico o profético: la relación entre el Mesías y el reino de Dios, entre Cristo y su Iglesia. Otras interpretaciones, que aplican el Cant a las relaciones de Cristo con cada alma en particular o con María, son, desde luego, patrísticas y litúrgicas, pero no pertenecen al sentido propiamente bíblico. Pertenecen al llamado *sensus accommodatus*.

(II) ORIGEN. En vista de la inseguridad reinante respecto de la composición del Cant, sólo es posible, en cuanto a su origen, determinar la fecha aproximada en que obtiene su forma actual. Muchos, en virtud de su encabezamiento (seguramente no original), sostienen el origen salomónico del libro. Sin embargo, sus aramaísmos, parsismos y grecismos nos llevan a una época muy posterior. Fecha preferida es la del año 300 a.C. aproximadamente. A. Robert destaca que el Cant contiene alusiones a la historia de Israel hasta Nehemías (444), pero no ya a Esdras, por lo que él supone que habría sido compuesto inmediatamente después del 444. Naturalmente, no queda excluida para algunas canciones o poemas aislados una antigüedad mayor; la mención de la ciudad de Tirsá (6,4) indicaría, para la canción correspondiente, seguramente el siglo VIII.

Comentarios: GIETMANN (París 1890), VON SCHOLZ (Leipzig 1904), ZAPLETAL (Friburgo de Suiza 1908), HONTHEIM (Friburgo de Brisgovia 1908), JOÜON (París 1909), MILLER (Bonn 1927), KALT (Paderborn 1933), POUGET-GUITTON (París 1935), FISCHER (Wurzburgo 1950); BUDDE (Tubinga 1898, 1923), SIEGFRIED (Gotinga 1898), KUHN (Leipzig 1926), GEBHARDT (Berlín 1931), GEMSER (Groninga 1931), HALLER (Tubinga 1940), WATERMANN (Ann Arbor 1948), R. GORDIS (Nueva York 1954).

Bibl.: A. VACCARI, *Il Cantico dei Cantici nelle recenti pubblicazioni* (Bb 9, 1928, 443-457). H.H. ROWLEY, *The interpretation of the Song of Songs* (en: *The Servant of the Lord and other Essays on the OT*, Londres 1952, 187-234). C. KUHL, *Das Hohelied und seine Deutung* (ThRs 9, 1937, 137-167). F. WUTZ, *Das Hohelied* (Stuttgart 1940). D. BUZY, *La composition littéraire du Cantique des Cantiques* (RB 49, 1940, 169-194). Id., *L'allégorie matrimoniale de Jahvé et d'Israël et le Cantique des Cantiques* (VP 3, 1944, 77-90). A. ROBERT, *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques* (ibid. 192-213). Id., *Les appendices du Cantique des Cantiques* (RB 55, 1948, 161-183). Id., *Le Cantique des Cantiques* (París 1951). A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques* (París 1953). A.-M. DUBARLE, *L'amour humain dans le Cantique des Cantiques* (RB 61, 1954, 67-86). M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, *Vom Sinne des Hohen Liedes* (Divus Thomas [Fr.] 31, 1953, 257-280). J.-P. AUDET, *Le sens du Cantique des Cantiques: Exégèse allégorique ou parabolique?* (Mélanges Lebreton I, París 1951, 99-114). H. SCHMÖKEL, *Zur kultischen Deutung des Hohenliedes* (ZAW 64, 1952, 148-155). Id., *Heilige Hochzeit und Hoheslied* («Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes» 32-1, Wiesbaden 1956). A. BEA, *Canticum Canticorum Salomonis* (Roma 1953). [A. RIVERA,

¿Sentido mariológico del Cantar de los Cantares? (Ephemerides Mariologicae 1, 1951, 437-468).]

Cántico. Se llama así en la liturgia católica a un himno que no se toma del libro de los Salmos, sino de otro libro bíblico. Del NT están tomados, en el Oficio divino, el *Benedictus* (Lc 1,68-79: Laudes), el *Magnificat* (Lc 1,47-55: Vísperas) y el *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32: Completas). Otros cánticos tomados del AT se rezan como cuarto salmo a Laudes. En la Iglesia occidental, el rezo de los C. está expresamente atestiguado desde el siglo IV, pero su práctica es más antigua y fue recibida de la Iglesia oriental. El número (trece en la liturgia griega), la elección y el texto de los C. varían en las distintas iglesias principales. → Benedictus. → Magnificat. → Nunc dimittis.

Bibl.: F. CABROL, DACL II, 2 (1925) 1975-1999. H. SCHNEIDER, *Die altlateinischen biblischen Cantica* (Beuron 1938). Id., *Die biblischen Oden im christlichen Altertum* (Bb 30, 1949, 28-65). Id., *Die biblischen Oden seit dem 6. Jh.* (ibid. 239-272). Id., *Die biblischen Oden in Jerusalem und in Konstantinopel* (ibid. 433-452). Id., *Die biblischen Oden im Mittelalter* (ibid. 479-500).

Cantores. Fomentábase el ambiente alegre (Job 21,12 30,31), sobre todo en bodas, fiestas familiares (Lc 15,25), romerías y solemnidades del culto (Am 6,5 Sal 69,13 Eclo 32,5s), por medio de cantos, que algunas veces eran acompañados de instrumentos musicales y de danzas. 2Sam 19,36 menciona asimismo c. y cantoras en la corte de David. Pero también se canta en circunstancias tristes (Jer 5,14 Am 8,3.10), a veces por profesionales → plañideras. En general, el canto consta de un solo verso completo, repetido constantemente (Éx 15,20 32,18 1Sam 18,7 21,12 Mt 11,17), lo cual resulta aburrido y cansado para oídos no orientales. El canto religioso en los últimos tiempos era de competencia exclusiva de los levitas, entre los cuales los músicos y c. gozaban de la máxima consideración; en Esd 2,41 se distingue a los c. de los (¿demás?) levitas como hijos de Asaf. En Par son los hijos de Asaf, de Hemán y de Yedutún los que tienen a su cargo el canto y la música propios del culto. Sobre su organización, que incluso se remonta a los tiempos de David, nos informa 1Par 15,16-24 25,1.

Bibl.: NÖTSCHER 250s.

Cantos alfabéticos, forma poética, bastante usual, especialmente en la poesía religiosa del AT, y que consiste en que cada estico (Sal 111 112), cada verso (Sal 25 34 145 Lam 1 2 4 Prov 31,10-31 Eclo 51,13-30, quizás también Nah 1,2-8) o los versos pares (Sal 9 10 37) del poema comienzan sucesivamente con las correspondientes letras del alfabeto. En Lam 3 se repiten las letras en tres versos sucesivos, en el Sal 119 empiezan con la misma letra ocho versos seguidos. Este uso se introdujo probablemente con miras mnemotécnicas, pero fue especialmente utilizado como medio artístico, para realzar el sonido de los versos. No indica necesariamente que los poemas así escritos sean de época tardía, puesto que este uso se halla ya en la literatura asirio-babilónica del siglo VII (himno a Marduk de Assurbanipal). Es un valioso medio para corregir posibles corrupciones del texto (p.ej., Sal 37,28.39) y para determinar la estructura de la estrofa.

Bibl.: M. LÖHR, *Alphabetische und alphabetisierende Lieder im AT* (ZAW 23, 1905, 173-198). P.A. MUNCH, *Die alphabetische Akrostichie in der jüdischen Psalmendichtung* (ZDMG 90, 1936, 703-710). T. PIATTI, *I carmi alfabetici della Bibbia chiave della metrica ebraica?* (Bb 31, 1950, 281-315. 427-458).

Caña aromática (hebr. *qāneh*). Se llama «caña aromática» (Éx 30,23) precisamente por la caña de la planta (cf. Jer 6,20: la caña preciosa) y es uno de los componentes del óleo sagrado (Éx 30,23). Is 43,24 y Jer 6,20 la enumeran junto a las ofrendas y el incienso, Cant 4,14 junto a otras materias aromáticas. Importábase de Arabia y se compraba en Tiro (Ez 27,19); pero seguramente no se trata de la c. aromática corriente *(alorus calamus)*, sino de una caña o planta de la India *(cyonbopogon)*.

Caos. La palabra c. es de origen griego, (χάος) cuyo sentido primitivo es el de «abismo obscuro» o «inmensidad tenebrosa». En los LXX aparece con el sentido de «profundo valle» (Miq 1,6 Zac 14,4). El relato yahvista de la creación (Gén 2,4*b*ss) y el sacerdotal (1,1-2,4*a*) comienzan por la descripción de un estado primordial que, por analogía con las cosmogonías griega, babilónica, fenicia y egipcia (c. es lo opuesto a → cosmos), puede llamarse c., aunque las versiones griegas no emplean este término en estos dos relatos. En Gén 2,4*b*ss este término no tiene significación cósmica, sino que se usa sólo para indicar el estado primordial de la tierra, desierto árido y sin vegetación. Otra cosa es en Gén 1,2, donde se trata del estado primordial de los cielos y de la tierra. Para describirlo, el autor sagrado toma como punto de partida el cosmos actual, pero despojándolo de todo cuanto hay en él de orden y perfección, a fin de llegar así, a base de las ideas cosmológicas de su tiempo, al momento en que comienza la acción creadora de Dios. El primer elemento de este c. es la tierra, pero en su estado de *tōhū wā-*

bōhū; tōhū es el desierto árido, desolado, sin caminos, donde las caravanas se extravían y perecen (Dt 32,10 Job 6,18 Sal 107,40); *bōhū*, emparentado con el árabe *bahiya* (estar vacío), refuerza la idea de *tōhū;* la combinación de ambos términos indica un estado totalmente desértico. Is 34,11 y Jer 4,23 describen con estas mismas palabras, y aludiendo evidentemente a Gén 1,2, la destrucción que la cólera de Dios causará sobre Edom y Judá. El segundo elemento del c. es el *tᵉhōm*, el → océano primordial, indómito, agitado *(mᵉrahefet)* por un *rūaḥ* (viento o espíritu) de Dios y envuelto en tinieblas. A. Loisy, E. König, F. Kaulen, A. Bea, P. van Imschoot (RB 44, 1935, 481ss), F. Ceuppens, A. Clamer y otros ven, con la Vg, en el *rūaḥ* al espíritu de Dios que fecunda las aguas con su poder creador. H. Gunkel, O. Proksch, V. Zapletal y otros traducen *mᵉraḥefet* por «incubando», lo que hace pensar en el huevo del mundo de la cosmogonía fenicia. Esa actividad fecundante del espíritu de Dios es, sin embargo, difícil de conciliar con el contexto siguiente, que atribuye la creación de la vida a la palabra de Dios. Además, en Dt 32,11 y Jer 23,9 *mᵉraḥefet* indica un movimiento agitado e intenso, que no es precisamente lo propio de una incubación, sino que, teniendo en cuenta el hecho de que este *rūaḥ* es también un elemento del c., sugiere para este término la traducción de soplo de Dios (viento tempestuoso); tal es el parecer de P. Heinisch, G. von Rad y otros.

El relato sacerdotal de la creación se distingue de las cosmogonías de los pueblos vecinos de Israel, no solamente porque Dios creador, el que hace al cosmos del c., no debe su existencia en manera alguna a este c., sino también porque atribuye prioridad a la acción creadora de Dios: «Al principio creó Dios» (Gén 1,1) y no «al principio existía el c.» (Beroso).

Las respuestas a la cuestión de si el autor de Gén 1,1-2 considera el c. como criatura de Dios son diversas. Muchos católicos (F. Hummelauer, M. Hetzenauer, P. Heinisch, F. Kaulen, J. Nikel, L. Murillo, G. Hoberg) y otros no católicos (J. Wellhausen, H. L. Strack, S. R. Driver, E. König, O. Proksch) ven en Gén 1,1 la *creatio prima*, la producción de la materia primordial, descrita luego en 1,2. De esta materia primordial se forma el cosmos (1,3s). Se podría objetar a esta interpretación que la expresión «cielos y tierra» significa siempre el universo ya organizado, de suerte que es imposible ver en 1,2 la masa caótica; y además, sería menester entonces que el v. 2 comenzara por un imperfecto consecutivo, lo cual parece haber evitado de intento el hagiógrafo. H. Ewald, K. Budde, A. Dillmann, H. Holzinger, E. Kautzsch, J. Skinner consideran Gén 1,1 como la prótasis del v. 3, y el v. 2 como un inciso, (1 «Cuando Dios comenzó a crear el cielo y la tierra..., 3 Dios dijo...) o como la prótasis del v. 2 (1 «Cuando Dios comenzó a crear el cielo y la tierra, 2 la tierra era...). En ninguno de estos dos casos ha sido el c. creado por Dios. Pero estas maneras de construir la frase van en contra de todas las versiones antiguas, lo mismo que contra la vocalización masorética; ni tampoco son las más obvias. Por eso, como lo hacen F. Delitzsch, H. Gunkel, W. Zimmerli, G. von Rad, F. Ceuppens, R. de Vaux, A. Clamer y otros, es preferible considerar 1,1 a manera de introducción o sumario de lo que en seguida se dirá. Entonces, el v. 2 describe el punto de partida de la obra creadora; y ni siquiera debe tomarse en sentido positivo, como si el autor afirmara que existía ya algo antes que Dios comenzara su obra, sino en sentido negativo, puesto que su intención es precisamente demostrar que el punto de partida es la nada. En el mismo sentido Sab 11,17 (cf. Heb 11,3), aludiendo a Gén 1,2, afirma que Dios ha hecho el cosmos partiendo de la materia informe. Sin embargo, los hagiógrafos se dieron cuenta de que esta manera de hablar era demasiado imprecisa, pues suponía en cierto modo la existencia de algo allí donde absolutamente nada había aún. Por eso buscaron fórmulas más precisas; preocupación que se manifiesta en las versiones griegas. Los LXX tradujeron *tōhū wābōhū* por «invisible y desordenado» (cf. Símmaco: «monstruoso y no diferenciado»), Áquila tradujo: «la tierra era el vacío y la nada» (cf. Teodoción). La mejor fórmula es la de 2Mac 7,28. Pero aquí los copistas titubearon. Mientras unos mss. tienen que «Dios hizo el cielo y la tierra οὐκ ἐξ ὄντων (no de cosas existentes)», otros dicen que «ἐξ οὐκ ὄντων (de cosas no existentes)». En el primer caso se excluye categóricamente toda materia preexistente; en el segundo, se supone gramaticalmente un *subiectum ex quo*, lo cual podría dar la impresión de que la negación (οὐκ) delante del participio (ὄντων) no tiene más que un valor relativo: cosas que prácticamente no existían. La Vg traduce aquí *ex nihilo fecit*, fórmula consagrada luego por el IV concilio de Letrán y por el del Vaticano (Dz 428. 1783. 1805). → Creación (relato de la).

Bibl.: DBS I, 714ss; II, 828ss. RLA II, 85ss. H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos* (Gotinga ²1921). R. DUSSAUD, *Les trois premiers versets de la Genèse* (RHR 99, 1929/I, 123ss. G. LAMBERT, *La création dans la Bible* (NRTh 75, 1953, 252ss).

Capadocia, provincia romana y región al norte del Tauro, a ambos lados del Halis; en Act 2,9, patria de los judíos que se encontraban en Jerusalén para la pascua de Pentecostés; en 1Pe 1,1, residencia de cristianos. → Asiria.

Bibl.: LÜBKER 536s.

Cara → rostro.

Caracol, en hebr. *šablūl* (Sal 58,9), animal que, según la leyenda, se deslíe en la baba; y por eso es imagen de la ruina del juez injusto. → Gusano.

Carbúnculo. El hebr. *nōfek* (Éx 28,18 39,11 Ez 27,16[?] 28,13 Eclo 32,5) y *'eqdāḥ* (Is 45,12) los interpretan las traducciones antiguas como c. (→ piedras preciosas, → rubí). En Is 45,12 está *'eqdāḥ* junto con *kadkōd* (Is 54,12 Ez 27,16), que quizás signifique rubí; LVTL dice, respecto a *'eqdāḥ:* seguramente berilo, en sentido amplio.

Cárcamis o **Cárkemis** → Karkemíš.

Cárcel. Como castigo en forma de privación de libertad no estaba prevista la c. ni en las leyes babilónicas antiguas ni en la ley mosaica. En Egipto sólo se menciona la c. como arresto provisional (cf. Gén 40,3ss), pero no como castigo (como parece suponerlo una tradición consignada en Gén 39,20 40, 3*b*, etc.). A lo más se arrestaba en Israel, a veces, a un blasfemo (Lev 24,12) o a un violador del sábado (Núm 15,34). Sólo en la época de los reyes surge la c. (1Re 22,26s 2Par 16,10 18,26 Jer 29,26 Esd 7,26). Como tal servía un local dentro o junto al palacio del rey (Jer 32,2), una mazmorra bajo la casa del jefe de la ciudad (1Re 22,26s) o del escriba urbano (Jer 38,7), en la puerta de la ciudad (Jer 20,2), o también simplemente una cisterna vacía (Jer 38,6). El prisionero era generalmente encadenado (Jue 16,21), a veces colocado en un cepo de madera (Jer 20,2). La alimentación era mala (1Re 22,27 2Par 18,26). La visita a los encarcelados era ciertamente posible en la época del NT (Mt 11,2 Lc 7,18) y es elogiada como obra de misericordia (Mt 25,36 Heb 13,3). Bajo el dominio romano conservó el → Sanedrín el derecho a encarcelar a un hombre por delitos religiosos (Act 4,3 5,18). El sistema carcelario judío se parecía al romano; a veces era severo (Act 16,24), a veces más clemente, y en este caso se condenaba al preso a una especie de arresto a domicilio (Act 28,30). El acusado quedaba en la c. hasta la promulgación de la sentencia (Act 5,18), por regla general encadenado (Act 26,29), a veces incluso con dos cadenas atadas a dos soldados (Act 12,6), o puestos los pies en el cepo (Act 16,24). Si un prisionero escapaba, por regla general, los guardianes eran ejecutados (Act 12,19 16,24).

Cárcel (puerta de la) → Jerusalén IV,E.

Cardos y espinas se dan en Palestina con frecuencia, como resulta de las numerosas denominaciones, que en detalle ya no pueden definirse y que con preferencia se presentan por pares y en aliteración. Causan perjuicios al campesino (Gén 3,18 Jer 4,3 12,13, cf. Heb 6,8) y dañan fácilmente al hombre (2Sam 23,6 Ez 2,6 28,24 Prov 26,9). Por eso presagian los profetas como amenaza la proliferación de cardos (Is 5,6 34,13 Os 9,6 Job 31,40). Pero también se utilizan como material combustible para el fuego (Ecl 7,6 Is 33,12 Sal 118,12). Es conocida la fábula del c. y del cedro con la que Yoás se burla de su enemigo (2Re 14,9s 2Par 25,18s). Frente al c. está el poderoso cedro (2Re 14,9), el trigo útil (Job 31,40) y el bello lirio (Cant 2,2). La siguiente tabla ofrece un resumen de las expresiones hebreas y griegas, así como de las citas bíblicas correspondientes. → Espinas y abrojos.

'āṭād	Gén 50,10s Jue 9,14s Sal 58,10.
bā'šā	Job 31,40
barqŏnīm	Jue 8,7.16.
dardar	Gén 3,18 Os 10,8; forma pareja con *qōṣ*.
ḥēdeq	Miq 7,4 Prov 15,19.
ḥōaḥ	siete veces.
ḥārūl	Sof 2,9 Job 30,7 Prov 24,31.
nahălōlīm	¿Forma en Is 7,19 pareja de palabras con el siguiente?
na'ăṣūṣ	Is 7,19 55,13.
sīrīm	Is 34,13 Ecl 7,6 Os 2,8 y Nah 1,10 [?].
sillōn	Ez 28,24; en Ez 2,6 forma una pareja de palabras con *sārābīm*.
sᵉneh	→ garza.
sārābīm	¿Ez 2,6?
sirpad	Is 55,13.
qōṣ	doce veces.
qimmōš	Is 34,13 Os 9,6 Prov 24,31.
šāyit	Is 5,6 7,23ss 9,17 10,17 27,4 forma pareja con
šāmir	Is 32,13.
ἄκανθαι	Mt 7,16 par. 13,7.22 par. 27,29 Jn 19,2.5 Mc 15,17 Heb 6,8. → Corona de espinas.
βάτος	Mc 12,26 par. Lc 6,44 Act 7,30.35.
σκόλοψ	2Cor 12,7.
τρίβολος	Mt 7,16 Hebr 6,8.

Bibl.: A.E. RÜTHY, *Die Pflanze und ihre Teile im biblisch-hebräischen Sprachgebrauch* (Berna 1942) 15-29.

Cariataím → Quiryatáyim.

Cariatbaal → Quiryat (2).

Cariatséfer → Quiryat (6).

Cariatsenna → Quiryat (5).

Cariatyarim → Quiryat (4).

Caridad → amor.

Carismas, en sentido estricto, son manifestaciones extraordinarias del Espíritu Santo, que se conceden a miembros particulares de la Iglesia para bien de los otros, y, sobre todo, para la propagación de la misma Iglesia. Dt 28,49, Is 28,11s, Jl 3,1 prometen c. para la era mesiánica; Mc 16,17s, que, sin embargo, no habla de c., sino de milagros, enumera algunos de ellos. Se dan c. en las iglesias de Jerusalén (Act 2,4), de Samaría (Act 8,18), de Éfeso (Act 19,6), de Roma (12,6), de Galacia (Gál 3,5) y, sobre todo, en la de Corinto. Aquí, sin embargo, se habían introducido abusos; por lo que Pablo trata (1Cor 12-14) extensamente de los c. y su empleo en provecho de toda la iglesia, sin que trace, sin embargo, un índice completo de todos ellos. Pablo enumera: (1) σοφία (sabiduría), esto es, penetración y revelación de los más profundos misterios; (2) γνῶσις (ciencia), esto es, aptitud para exponer claramente a todos las verdades ordinarias y necesarias del cristianismo; (3) πίστις (fe), es decir, la convicción extraordinaria e inconmovible de las verdades reveladas; (4) ἰάματα (curaciones: Act 4,30) y juntamente, en sentido más universal, (5) ἐνεργήματα δυνάμεων (don de hacer milagros); (6) προφητεία (don de profecía), que procura a los hombres edificación, exhortación y consuelo (1Cor 14,3) y penetra en lo íntimo de los corazones (14,24), en los designios de Dios (Ef 3,5) y en lo por venir (Act 11,27); (7) διακρίσεις πνευμάτων (discreción o discernimiento de espíritus), por la que puede comprobarse si un «profeta» habla como falso profeta o conforme al espíritu de Dios (1Cor 14,29 1Tim 4,1 1Jn 4,1); (8) γένη γλωσσῶν (don de lenguas → glosolalia), el hablar extático en lengua ininteligible y misteriosa (1Cor 14,6ss); y finalmente (9) ἑρμηνεία γλωσσῶν (interpretación de lenguas), por la que uno está en disposición de interpretar las manifestaciones de la glosolalia, no inteligibles de suyo, y edificar así a los demás (1Cor 14,5.16.19). Se señalan, además, como c. la διακονία (ministerio), p.ej., de diáconos y diaconisas (Act 6,1ss Rom 16,1), y como carismáticos, a los → apóstoles, los → profetas, los doctores (1Cor 12,28; cf. Ef 4,11), aquellos que gozan de poder hacer milagros (δυνάμεις), don de curaciones, de asistencia, de gobierno, de diversos géneros de lenguas y de su interpretación (1Cor 12,28ss). Los c. fueron de máxima importancia en los orígenes de la Iglesia, pues dado el corto número de los cristianos y las persecuciones y peligros, fortalecían la vida interior de la Iglesia. Los c. poseían, además, sobre todo en aquellos tiempos, una extraordinaria fuerza de atracción sobre los de fuera, que veían en ellos la prueba evidente de la divinidad del cristianismo. Sin embargo, los c. no pertenecen a la esencia de la Iglesia. Ésta no es en primer término carismática, sino institucional, e.d., edificada sobre los apóstoles y su autoridad. De ahí que Pablo ponga la caridad por encima de los c. (1Cor 13,13) y que intervenga con autoridad apostólica en la cuestión que los c. suscitaron (1Cor 12,3 14,26-39).

Bibl.: B. MARÉCHAUX, *Les charismes du St-Esprit* (París 1921). G. VON HOLTUM, *Die Terminologie bezüglich der kirchlichen Ämter* (ThG 19, 1927, 475-477). DThC IV, 1728-1781. DBS I, 1233-1247. E.B. ALLO, *Première Épître aux Corinthiens* (París 1935) 317-386. [P. LUIS SUÁREZ, *Los carismas como complemento de la jerarquía* (EstB 5, 1946, 303-334). J.M. BOVER, *Los carismas espirituales de san Pablo* (EstB 9, 1950, 295-328).]

Carmelo (hebr. *karmel:* jardín de árboles; Vg Carmel), topónimo.
(1) C., ciudad situada en el sureste de Judá (Jos 15,55); aisladamente se menciona en 1Sam 15,12 (monumento a Saúl), 25,2.7.40 (patria de → Nabal), 30,29 (lista de ciudades), 2Sam 23,35 (= 1Par 11,37), patria del héroe Jesray (Par: Jesró), hoy *el-kirmil,* 11 km al sur de Hebrón, con importantes ruinas.
(2) Monte Carmelo (generalmente con artículo: «el» jardín de árboles, junto al Mediterráneo (Jer 46,18), sierra de 20 km de largo, entre el Mediterráneo y la llanura de → Yizreel (1Re 18,42-46), junto al → Quisón (1Re 18,40), en la frontera sur de Aser (Jos 19,26), hoy día *ŷebel karmel* o *ŷebel mār elyās* (monte de San Elías), llamativo por su situación destacada entre dos llanuras y el mar, cima más alta 552 metros. El C. muestra huellas de haber sido ya habitado en la edad de piedra; en las muchas cuevas del *wādi el-mughara* se descubrieron 25 esqueletos completos, así como varios restos antropológicamente muy interesantes, cf. D. GARROD — D. BATE, *The Stone Age of Mount Carmel at the Wady el-Mughara* (Oxford 1937); RB 47 (1938) 314-316. La lista de Tutmosis llama a este promontorio Cabo Santo; denominación que indica un antiguo culto, dirigido a la montaña o a su → Baal (cf. N. AVI-YONAH, *Mount Carmel and the God of Baalbek* [«Isr. Explor. Journ.» 2, 1952, 118-124]). En el siglo IV a.C. se llama al Carmelo el Monte Sacro de Zeus (C. MÜLLER, *Geographi Graeci Minores* I, 79). Los sacerdotes tirios de Baal sacrificaron allí mismo en honor de su Baal; Elías, en

honor de Yahvéh (1Re 18,19-46); el antiguo lugar de culto se halla, según se dice, sobre la terraza rocosa *el-maḥraqa*. La cueva de Elías se señala hoy tanto debajo del actual convento, como también en *ed-dēr*. También Eliseo vivió algún tiempo en el C. (2Re 4,23-25). La montaña tiene poca agua, por eso en verano está pelada y seca, pero en invierno cubierta de maravillosas flores. Is 35,2 Cant 7,6 Am 1,2 Jer 4,26 elogian el adorno verde del C. Se ven allí carrascas, olivos silvestres y pinos. Cisternas, prensas de aceite y de vino indican la antigua fertilidad de la montaña. Por eso el C. desértico es signo de la mayor miseria y destrucción (Is 33,9 Jer 4,26 Am 1,2 Nah 1,4).

Bibl.: ABEL I, 350-353. C. KOPP, *Elias und Christenturm auf dem Karmel* (Paderborn 1929). A. ALT, *Das Gottesurteil auf dem Karmel* (Festschrift G. Beer, Stuttgart 1935, 1-18). K. GALLING, *Der Gott Karmel und die Aechtung der fremder Götter* (Festschrift Alt, Tubinga 1953, 105-125). M. AVI-YONAH, *Mount Carmel and the God of Baalbek* (IEJ 2, 1952, 118-124). O. EISSFELD, *Der Gott Karmel* (Berlín 1953). A. JEPSEN, *Karmel, eine vergessene Landschaft?* (ZDPV 75, 1959, 74s).

Carmesí → escarlata.

Carnaím → Qarnáyim.

Carne. (I) EN EL AT. (A) La significación fundamental del hebr. *bāśār* es c., e.d., las partes blandas del cuerpo vivo de un hombre (p. ej., Gén 2,2 17 passim Éx 4,7 Sam 17,44 Job 2,5) o de un animal (p.ej., Gén 41, 2-4.18s Lev 4,11 6,20 Jue 6,19-21), la c. de los animales que nutre al hombre (p.ej., Gén 9,4 Dt 12,15.20 Is 22,13) y es ofrecida a la divinidad (Jer 11,15 Ag 2,12). En Lev 15,2s. 7.19 Ez 16,26 23,20, *bāśār* parece ser eufemismo, por partes sexuales.

(B) La c. como una de las partes principales del cuerpo, puede significar también el cuerpo mismo (p.ej., Éx 30,2 Núm 8,7 1Re 21,27 Eclo 2,3). Como primitivamente todo parentesco se consideraba transmitido por propagación corporal, c. indica frecuentemente el parentesco de sangre o de tribu: «Es hermano nuestro y c. nuestra» (Gén 37,27, cf. Lev 18,6 25,49 Is 9,20 58,7), «eres hueso mío y c. mía» (Gén 29,14 Jue 9,2 2Sam 5,1 19,13s 1Par 11,1, cf. Gén 2,23).

(C) La expresión «toda carne» se emplea para significar todos los seres corpóreos vivientes, hombres y animales (Gén 6,17.19 7,16.21 8,17 Lev 17,11.14 Job 34,15 Sal 136,25 etc.), o todos los hombres (Gén 6,12s Núm 16,22 27,16 Is 40,6 49,26 Job 12,10 Jer 12,12, etc.). Esta expresión significa, pues, lo mismo que «todas las almas». Lo mismo que → alma, c. puede ciertamente designar también la persona humana, como resulta de muchos lugares en que se hallan en paralelo *bāśār* con *nefeš* (p.ej., Sal 63,2 84,3 Job 14,22), *'eṣem* (hueso, como parte más dura del hombre, Prov. 14,30 Sal 38,4) o *lēb* (corazón, Sal 16,9 84,3). A la c. o a los huesos se les atribuyen pensamientos y sensaciones, lo mismo que al alma o al corazón (p.ej., Sal 6,3 16,9 63,2 84,3 51,10 Job 14,22 Prov 16,24 Jer 23,9). Por ahí se ve que los israelitas no oponían la c. al alma (cf., no obstante, Sab 8,19s 9,15); según ellos, el hombre era tan perfectamente alma (ser viviente) como c. (viviente corporal).

(D) Aplicada al hombre la palabra c. expresa la caducidad y flaqueza del hombre, que «es carne, hálito que pasa y no vuelve» (Sal 78,39, cf. 56,5, Gén 6,3 Is 31,3 Jer 17,5 Job 10,4 Eclo 14,17.18: «sangre y carne», cf. 2Par 32,8: «un brazo de carne», e.d., una ayuda impotente). Por indicar la palabra c. al hombre caduco y débil, se contrapone a veces al espíritu (Is 31,3), a lo que es poderoso e imperecedero, e.d., a la divinidad (Is 31,3, cf. Jer 17,5 Sal 56,5 Job 10,4s 2Par 32,8, cf. también Os 14,4). Pero prescindiendo del lugar oscuro de Gén 6,3, en el AT nunca se sienten como opuestos la c. y el espíritu en el hombre (cf. Sab 9,15), como lo están en el NT (→ Espíritu III, A y C); tampoco se concibe la c. como asiento o fuente del pecado.

(II) EN EL NT. Como el hebr. *bāśār*, el gr. σάρξ significa las partes blandas del cuerpo y luego el cuerpo mismo. Así, las diversas acepciones de *bāśār* se hallan también en el NT.

(A) La significación fundamental de tejido muscular del cuerpo vivo (p.ej., Lc 24,39 Jn 6,51s.54s 1Cor 15,39 2Cor 3,3: «corazones de carne» en oposición a «tablas de piedra», Rom 2,28 Ef 2,11 Ap 17,16 19,18).

(B) La c. designa al cuerpo (p.ej., Act 2,26.31 Gál 4,13 2Cor 12,7 4,10s 7,1 1Cor 5,3.5 Col 2,11 1Pe 3,18.21). Por el matrimonio, hombre y mujer se hacen «una sola c.» (Mt 19, 5s Mc 10,8 1Cor 6,16 Ef 5,31, cf. Gén 2,24), e.d., un solo cuerpo (1 Cor 6,16). Para acentuar la realidad de la encarnación del Hijo de Dios, dicen 1Jn 4,2 y 2Jn 7 que Jesucristo apareció «en c.», e.d., en un cuerpo vivo, como lo tienen todos los hombres (cf. Col 2,9 Heb 5,7 1Tim 3,16). La expresión «según la carne» (Rom 4,1 9,3.5.8 1Cor 10,18 Gál 4,3.29 Ef 2,11) indica la descendencia corporal; de ahí que «mi c.» en Rom 11,14 equivale a «los de mi raza».

(C) Finalmente, c. significa hombre: «El Ver-

bo se hizo c.» (Jn 1,14). «Toda carne» quiere decir «todos» (Lc 3,6 Jn 17,2 Act 2,17 1Pe 1,24), «ninguna carne» significa «nadie» (Mt 24,22 Mc 13,20 Rom 3,20 1Cor 1,29). Pablo dice exactamente lo mismo en estas dos frases: «Mi carne (=yo) no tenía descanso» (2Cor 7,5) y: «En mi espíritu no tenía descanso» (2Cor 2,13), que en aquella otra: «En mí, esto es, en mi carne» (Rom 7,18). Igualmente «vosotros» sois templos de Dios (1Cor 3,16), «vuestro cuerpo» es templo del Espíritu Santo (1Cor 6,19) y «vosotros» sois cuerpo de Cristo, cada uno miembro suyo (1Cor 12,27). C. o cuerpo (σῶμα) pueden, consiguientemente, designar a todo el hombre. Por eso c. significa también la naturaleza humana (Jn 3,6 Rom 1,3), la esencia humana (1Cor 7,28 Flp 3,3s Col 1,22: «el cuerpo de su carne» [de Cristo] significa su cuerpo humano). La expresión «en la carne» significa «en la vida corporal», «en la vida humana terrena» (Flp 1,22.24 Gál 2,20 2Cor 10,3*a* 1Pe 4,2; «juzgar según la carne» es «juzgar según las apariencias», «a lo humano», «según ideas humanas» (Jn 7,24, cf. 1Cor 1,26 2Cor 5,16 11,18 Ef 6,5 Col 3,22).

(D) Más frecuentemente se toma c. por la naturaleza humana débil, caduca y limitada o por el hombre débil (Jn 3,6 6,63 Flp 3,3 Rom 6,19 7,5.18.25 2Cor 1,17 1Tim 3,16); lo mismo significa la expresión «la c. y la sangre» (Mt 16,17 Gál 1,16 1Cor 15,50 Ef 6,12 Heb 2,14, cf. Eclo 14,18). Así la c. se contrapone a lo que es fuerte, imperecedero, divino (Jn 3,6 6,63 Mt 16,17 1Cor 1,29 15,50 Heb 2,14s 1Tim 3,16 Gál 1,16, cf. 1,1.12), p.ej., a los espíritus poderosos (Ef 6,12). En Pablo, c. se refiere casi siempre a lo débil y caduco del hombre. La c. o lo carnal indica muy a menudo en Pablo lo que es puramente humano o terreno («natural»), en contraposición a lo cristiano, espiritual, sobrenatural (así, p.ej., Rom 15,27 1Cor 9,11 2Cor 1,12 10,2*a*.4 Gál 3,3 Flp 3,3 Flm 16).

(E) De la última acepción citada se desarrolla en Pablo el sentido peyorativo de la idea de c. Como quiera que todos los hombres se hicieron pecadores (Rom 5,19, cf. 3,9.23) por el pecado del primer hombre (Rom 5,12-19) y están así bajo la sentencia de la condenación (Rom 5,18, cf. 8,1), de la ira de Dios (Rom 1,18 2,5), de la muerte (Rom 5,12.17) y del pecado (Rom 7,14.23), la c. significa frecuentemente la situación moralmente débil (Rom 7,5.14 8,8 Ef 2,11) del hombre que vive en este mundo «sin Cristo» y «sin Dios» (Ef 2,12). «Estar en la c.» es lo contrario de «estar en el espíritu» (Rom 8,9) o «estar en Cristo» (Rom 8,1 Ef 2,13). «Los que están en la c. no pueden agradar a Dios» (Rom 8,8), son «deudores de la c., para vivir según la c.» (Rom 8,12), e.d., según los vicios y pecados, que son las obras de la c. (Gál 5,19-21). Porque «lo que es carnal está vendido al poder del pecado» (Rom 7,14), e.d., es esclavo del pecado que habita «en él, esto es, en su c.» (Rom 7,18), es esclavo de la corrupción (8,21-24) en cuanto al alma y al cuerpo (Rom 8,6 6,21 Gál 6,8), porque el pecado ha sometido el hombre a la muerte del cuerpo y del alma (Rom 5,12.14.17). Mas el cristiano no está ya «en la c.», sino «en el espíritu», si es que el espíritu de Dios habita realmente en él (Rom 8,9). En el bautismo ha depuesto «el cuerpo de c.» (Col 2,11), ha muerto con Cristo (2,12 Rom 6,3); «nuestro hombre viejo ha sido concrucificado con Él, a fin de que sea destruido el cuerpo pecador y no sirvamos ya más al pecado» (Rom 6,6). Resucitado juntamente con Cristo, el cristiano ha sido librado del poder de la muerte (Rom 6,5.8-11); una nueva vida, la vida en Cristo (Rom 8,2) o delante de Dios (6,11), surge en él por obra del Espíritu divino (8,2), que lo libra de la servidumbre del pecado, de la muerte del alma (8,2s) y — por la resurrección que le ha sido garantizada por el Espíritu — de la muerte del cuerpo (Rom 8,21-23). Esta regeneración y transformación por obra del Espíritu (Tit 3,5) exige que el cristiano no viva ya «según la c.», e.d., según la naturaleza débil y pecadora, sino «según el espíritu» (Rom 8,4-7), o sea, según las exigencias de la virtud divina que lo ha purificado, santificado y justificado (1Cor 6,11). Exige que no entregue sus miembros al pecado como instrumentos de iniquidad, sino a Dios como instrumentos de justicia (Rom 6,13). Pero aunque el cristiano no está ya «en la c.» (Rom 8,9), e.d., aunque ha salido de la servidumbre de la naturaleza débil y pecadora, no se halla, sin embargo, enteramente liberado de la debilidad de la c. (Rom 6,19). La c. codicia aún contra el espíritu (Gál 5,17). Todavía puede el cristiano ser carnal (1Cor 3,1-3), e.d., moralmente imperfecto. De ahí la apremiante exhortación del apóstol a que viva «según el espíritu» y no «según la c.» (Gál 5,16 Rom 8,12s 13,14, cf. 6,12s), y a crucificar la c. con todas sus pasiones y concupiscencias (Gál 5,24 Col 3,5).

En esta doctrina paulina, la c., e.d., el cuerpo material del hombre, es el asiento y el instrumento del pecado (Rom 7,18.25 Ef 2,3, cf. Rom 7,5.23 6,12s.19 8,13), hasta el punto que el apóstol la califica de «c. de pecado» (Rom 8,3, cf. «el cuerpo de pecado», Rom 6,6) o «de muerte» (7,24). De este modo, la c. se contrapone a la razón (νοῦς: Rom 7,23.25) o al hombre interior (7,22,

cf. Mc 14,38). Sin embargo, la c., la parte material del hombre, no es esencialmente mala; puede, efectivamente, ser ofrecida como hostia viva, santa y acepta a Dios (Rom 12,1) y ponerse al servicio de la justicia para la santificación (6,19); en nuestra c. mortal puede manifestarse la vida de Jesús (2Cor 4,11). Lo que vive en la c., e.d., en el cuerpo, ha de vivir ciertamente, pero no «según la c.» (10,3), sino «según el espíritu de Dios» (Rom 8,4.12-14). Cristo, que es sin pecado (2Cor 5,21), no por eso dejó de ser enviado «en la semejanza de la c. pecadora» (Rom 8,3 2Cor 5,21). La vinculación entre la c. y el pecado no es, consiguientemente, ni esencial ni necesaria. Pablo no profesa el dualismo de los filósofos griegos, que concebían la materia como esencialmente mala; el dualismo reconocido por Pablo en el hombre no es de naturaleza ontológica, sino ética: es consecuencia del pecado del primer hombre (Rom 5,12-19).

Por lo demás, Pablo emplea la idea de c. más bien en sentido traslaticio. La c. no es sólo la fuente de la sensualidad y de la impureza, sino también de los pecados del entendimiento y de la voluntad (Gál 5,19-21 1Cor 3,3). La c. es en este caso el poder malo que mora en el hombre y le empuja al pecado (cf. Sant 1,14). Así puede decirse que la c. es la fuente de todos los vicios y pecados (Gál 5,19-21); porque es lo contrario de la caridad (5,13), es en cierto modo análoga a la «mala tendencia» del rabinismo (cf. el «corazón malo»: 4Esdr 3,21 4,30s), aunque ésta tiene su sede en el corazón del hombre, mientras en Pablo la c. está en relación con el «hombre exterior» (2Cor 4,16) o con el «hombre viejo» (Rom 6,6), e.d., con la existencia terrena y corporal del hombre (cf. Rom 6,6 7,22). Lo mismo que el pecado (p.ej., Rom 6,12.14.20), también este poder malo es concebido a veces en Pablo casi como una persona (Rom 8,12) que piensa (Col 2,18), desea (Gál 5,17.24), busca la perdición (Rom 8,6 Gál 5,17) y es hostil a Dios (Rom 8,7) o al espíritu (Gál 5,17).

La debilidad física y la mortalidad de la c., e.d., del cuerpo o del hombre, son considerados ya en el AT (Gén 2,17 3,19 Eclo 25,24 Sab 1,12-16 2,23) y en el judaísmo posterior como consecuencia del pecado del primer hombre (cf. Rom 5,12-19 1Cor 15,21s). La debilidad moral es presentada también en el judaísmo posterior como herencia de Adán (4Esdr 3,20.26 8,21), pero no, como en Pablo, ligada a la c., a la parte material del hombre, a no ser, tal vez, en Sab 9,15, pasaje que — como Platón — presenta el cuerpo como una carga para el alma y un impedimento para la razón, y con ello se refiere no sólo al saber teórico y especulativo, sino sobre todo a la sabiduría y piedad práctica (cf. Sab 9,16-18). Esta idea se halla claramente en la Estoa y en Filón, y probablemente influyó hasta cierto punto sobre la doctrina paulina. Sin embargo, el Apóstol no aceptó la antropología ni el dualismo ontológico de la filosofía griega.

Bibl.: W. SCHAUF, *Sarx: Der Begriff «Fleisch» beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre* (Munster de Westfalia 1924). E. DE WITT BURTON, *Spirit, Soul and Flesh* (Chicago 1918). W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie* (Stuttgart 1934). F. PRAT, *La théologie de St. Paul* II (París [20]1937). R.E. MURPHY, *«Bśr» in the Qumrân Literature and Sarks in the Epistle to the Romans* («Sacra Pagina» II, París-Gembloux 1959, 60-76). → Espíritu, → espíritu de Dios, → cuerpo, → alma. [J. LUZZI, *«Basar» en el contexto del colectivismo religioso veterotestamentario* (Ciencia y Fe 14, 1958, 3-38). S. DE AUSEJO, *El concepto de «carne» aplicado a Cristo en el IV Evangelio* (EstB 17, 1958, 411-427. Id., Sacra Pagina, Misc. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re bibl., París-Gembloux II, 1959, 219-234). J. LUZZI, *Contenido religioso de «soma» y «sarx»* (Ciencia y Fe 15, 1959, 451-473).]

Carnero (hebr. *'ayil)*, macho de la oveja, animal fuerte, a veces bravo, proporciona alimento (Gén 31,38 Ez 39,18) y lana (2Re 3,4), se comercia con él (Ez 27,21) y es muy apto para el sacrificio (Gén 15,9 22,13 Is 1,11 34,6 Miq 6,7; y en la legislación sacerdotal: Éx 29,1 Lev 5,15 Núm 23,1, etc.), tanto para el holocausto como para el sacrificio de acción de gracias, para el sacrificio por la culpa (Lev 5,14-26 7,1-7 Núm 5,5-10) y para el sacrificio de purificación del nazireo (Núm 6,14). Figuradamente se halla el c. en Sal 114 (los montes que saltan como el c.), en Ez 34,17 (c. y cabritos en el rebaño de Yahvéh), Dan 8,3 (lucha entre el c. y el macho cabrío), y más a menudo como guía y como poderoso o magnate (Éx 15,15 2Re 24,15 Ez 17,13 31,11 Job 41,17 Lam 1,6). El cuerno del c. sirve para recipiente del aceite y como instrumento de viento (Éx 19,13 Jos 6,5 Jer 4,5), principalmente para dar la señal con fines cultuales o militares (junto con la trompeta). → Asedio.

Carpo. En 2Tim 4,13 se ruega a Timoteo que traiga en su próxima visita el abrigo de viaje que Pablo había dejado en Tróade a C. (Act 16,8 20,5 2Cor 2,12), seguramente un cristiano.

Carta. (I) AT. El AT ofrece, antes del destierro, pocos formularios de c. propiamente dichas. Prescindiendo de la c. de divorcio o → libelo de repudio (Dt 24,1, etcétera) y de la carta de pago (Jer 32,10ss), la c. propiamente dicha sólo aparece en la época de los reyes. Sin embargo, las c.

de → Amarna, de las que diecisiete proceden de Canaán, prueban que ya antes se escribieron c., aun por personas particulares. Las c. de Amarna están redactadas en lengua akkadia y contienen en el título o encabezamiento el nombre del remitente y el del destinatario (X a N), así como un saludo (posteriormente *šālōm*, «bienestar»). De ordinario, falta una fórmula final. Al saludo sigue el cuerpo de la c., que se introduce por «mira», «además» o «respecto a». De la época preexílica se citan en el AT la c. de David a Yoab (2Sam 11,14), la de Izebel (1Re 21,8), la de Yehú a los ancianos de Samaría (2Re 10,1), la de Elías a Yoram (2Par 21,12) y las dos de Jeremías (Jer 29,1 Bar 6); además, hay c. de príncipes extranjeros: la c. de recomendación en favor de Naamán (2Re 5,5), la de felicitación de Merodak-Baladán a Ezequías (2Re 20,12 Is 39,1) y la c. de amenaza de Sennaquerib al mismo Ezequías (2Re 19,14ss). El hecho de que todas estas c. procedan de reyes o de la corte, depende del tema de la historiografía israelítica y no debe, por consiguiente, ser valorado en sentido negativo (así, con razón, GALLING contra Beer, BRL, s.v.). En general, se aplica la forma antes expuesta. El cuerpo de la c. se introduce con el corriente *we'attā* (y ahora), usado también en otros casos. C. extrabíblicas de este tiempo son las c. de → Lakíš. De la época postexílica (persa) se conocen la c. de los judíos babilónicos a sus compatriotas de Jerusalén (Bar 1,10), la c. de los Purim (Est 9,20) y las c. y actas de Dan 3,31 Esdr 1,2-4 4,9-6,12 7,12-26. Como las c. de Elefantina, también estas piezas están escritas en arameo (arameo del imperio). A veces se halla la denominación *'iggeret*, aram. *'iggerā* (ass. *egirtu*) o *ništewān* (persa) por la hebrea *miktāb*, *sēfer* (Esdr 4,8, etc., 4,7 7,11). De la época griega se nos han transmitido en Mac varias c. y piezas escritas: de judíos (1Mac 5,10-13 12,6-18 2Mac 1,1-2,19), pero sobre todo de príncipes sirios (1Mac 10,18-20. 25-45 11,30-37 13,36-40 15,2-9), de los romanos (1Mac 8,23-32 15,15-24), de los espartanos (1Mac 12,20-23 14,20-23). La forma experimentó sólo leves variantes; el antiguo saludo *šālōm* es en griego χαίρειν. Al final se halla una fórmula de conclusión: ἔρρωσθε o ὑγιαίνετε, cf. 2Mac 11,21.33.38.

(II) EL NT contiene las c. de san Pablo, las c. o epístolas católicas, la c. del → decreto apostólico (Act 15,23), las siete c. del Ap y además la c. de Lisias (Act 23,26). Probablemente, los apóstoles y sobre todo Pablo escribieron aún otras c. que no se han conservado (cf. 1Cor 5,9 2Cor 10,9-11). Conforme a la costumbre del tiempo, las c. más extensas fueron dictadas (cf. Rom 16,22 Gál 6,11 1Cor 16,21 Col 4,18 2Tes 3,17); las más breves, escritas personalmente (Flm 2Jn 12 3Jn 13). El estilo de la c. sólo experimentó leves variantes. El saludo χαίρειν se sustituye por el sustantivo χάρις, el cual, por la adición de εἰρήνη, recibe un sentido teológico más profundo. La aparición del género literario de la c. ha llevado a Deissmann (bibl.) a la distinción entre la c. personal, no literaria, y la epístola (como ficción literaria), destinada a un público más amplio. Así consideradas, todas las c. del NT (excepto las del Ap) son verdaderas c. Deissmann, sin embargo, va demasiado lejos al negar, fundado en esta distinción, todo carácter literario a las c. de san Pablo (cf. Wendland, bibl.). Mejor es la distinción entre c. privadas (Flm) y c. que manifiestan una tendencia más general, o entre c. que se destinan a un sector de lectores bien definido y c. (epístolas) que se dirigen a un público de lectores más general (Heb y algunas c. católicas). Cf. carta a los → romanos, → corintios, etc.

Bibl.: G. BEER, *Zur isr.-jüd. Briefliteratur* (BWAT 13, 1913, 20ss). A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* (Tubinga [4]1923). P. WENDLAND, *Die urchristlichen Literaturformen* (Tubinga [2]1912) 342ss. O. ROLLER, *Das Formular der paulinischen Briefe* (Stuttgart 1933). BRL 117-122. P. ESCHLIMANN, *La Rédaction des Épîtres pauliniennes* (RB 53, 1946, 185-196). [S. DEL PÁRAMO, *Fórmulas protocolarias en las cartas del NT* (EstB 10, 1951, 333-355).]

Cartas católicas. Llámanse así las cartas de Sant 1Pe 2Pe 1Jn 2Jn 3Jn y Jds. La expresión, conocida ya por Apolonio (197), Clemente de Alejandría, Orígenes y el sínodo de Roma (382), puede explicarse diversamente, aunque no de manera plenamente satisfactoria, o como «canónicas» (así, fundándose en antiguos escritores eclesiásticos; cf. EUS., HE, 3,3,2) o como «destinadas a sectores más amplios de lectores, no a iglesias o personas particulares» (encíclicas). La última explicación, sin embargo, no se ajusta a 2Jn y 3Jn.

Comentarios: MEINERTZ-VREDE (Bonn [4]1932). P. DE AMBROGGI (Turín 1947); F. HAUCK (Gotinga [5]1949). WINDISCH-PREISKER (Tubinga [3]1951); cf. los art. correspondientes.

Bibl.: E. JACQUIER, *Histoire des Livres du NT* III (París [3]1908) 185-188. [F. DE LA COT, *Epístolas católicas (Exposición doctrinal)* (Barcelona 1921).]

Cartas de la cautividad. Se da este nombre a cuatro epístolas: Ef, Flp, Col y Flm, porque fueron escritas por Pablo durante su cautividad en Roma. Constituyen una unidad, no sólo temporal, sino también (prescindiendo de Flm, que es una «esquela íntima») por su contenido; y suelen recibir igualmente

el nombre de epístolas cristológicas, porque su tema principal es exponer la posición central que tiene Cristo como cabeza de la creación y como único → mediador entre Dios y los hombres, así como su relación con la → Iglesia en cuanto ésta es su cuerpo místico. La opinión casi general es que fueron escritas durante su cautiverio en Roma (60-62); los fundamentos de dicha opinión son, entre otros, la presencia de → Aristarco y de → Lucas (Col 4,10, cf. Act 27,2), la relativa libertad de que goza Pablo, de forma que se le permite consagrarse a la propagación del Evangelio y recibir a un amplio círculo de amigos (Flm 23s Ef 6,19s Flp 1,12.20 Act 28,30s), y finalmente sus esperanzas de próxima liberación (Flm 22 Flp 1,25s 2,24). La tesis sostenida por algunos (Deissmann, Robinson y otros), según la cual estas cartas habrían sido escritas durante un encarcelamiento en Éfeso, carece de fundamento suficiente y choca con el obstáculo de que Lucas, que según Col 4,14 se encuentra junto a Pablo, no acompañó el apóstol a Éfeso (Act 6,17 20,6). La hipótesis de que fueran compuestas durante el encarcelamiento en Cesarea (Reuss, Meyer) es en principio menos inverosímil; sin embargo, le contradice el dato de que esta prisión fue muy rigurosa (Act 23,35 24,27 26,29) y que las visitas de numerosos amigos (Col 4,10-14 Flm 23s) difícilmente le estarían permitidas.

Bibl.: J. Schmid, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe* (Friburgo de Brisgovia 1931). W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus* (Gütersloh 1925). Id., *Die Gefangenschaftsbriefe des Paulus und antike Gefangenenbriefe* (Neue Kirchl. Ztschr. 36, 1925, 586-595). H. Coppieters, *St-Paul fut-il captif à Ephèse pendant son troisième voyage apostolique?* (RB 28, 1919, 401-418). G.S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry* (Londres 1929). B. Brinkmann (VD 19, 1939, 321s). P. Benoit, *Les épîtres de St-Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens* (París 1949). [J.M. González Ruiz, *San Pablo: Cartas de la cautividad* (trad. y coment., Madrid 1956). Id., *Las asambleas cultuales en las epístolas de la cautividad* (XVI Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1956, 291-306).]

Cartas pastorales. (I) El nombre. Las dos cartas a Timoteo (1 y 2Tim) y la carta a Tito (Tit) son, dentro de la colección paulina, muy semejantes entre sí por su contenido y su forma, y constituyen grupo aparte con carácter muy marcado. Muestran la misma forma lingüística con su vocabulario particular, ofrecen la misma doctrina, tienen en cuenta los mismos errores, suponen la misma situación histórica en las comunidades de Creta y Éfeso y en la vida del apóstol Pablo, y tienen el mismo fin: encarecer a los destinatarios los deberes del ministerio pastoral, con órdenes y consejos semejantes.

Las tres cartas son advertencias de un pastor superior a pastores inferiores sobre cómo ejercer el ministerio en la Iglesia; pero están destinadas, al mismo tiempo, a las comunidades de Creta y Éfeso. Esta correspondencia interna de las c. p. fue ya reconocida por el canon del fragmento de → Muratori y por Tertuliano *(Adv. Marcion.* V, 21); la denominación de «carta pastoral» *(pastoralis regula)* aplicada a la 1Tim aparece ya en santo Tomás de Aquino (en su introducción a 1Tim); el nombre de «cartas pastorales» fue empleado por vez primera por el teólogo pietista Paul Anton *(Exegetische Abhandlungen der Pastoralbriefe S. Pauli,* 1753-55), y desde entonces adquirió rápidamente carta de naturaleza en el uso general.

(II) Contenido. *Primera a Timoteo:* El saludo (1,1-2) acentúa la autoridad apostólica del remitente y la alta estima de Timoteo. Después de un aviso contra los herejes judaizantes, Pablo da gracias por su vocación al apostolado e invita a Timoteo a la fidelidad en la fe (1,3-20). Siguen advertencias sobre el orden en la vida de la comunidad (2,1-15) y sobre las dotes que se han de exigir a obispos y diáconos (3,1-13). Pablo espera verse pronto con su discípulo, pero da sus órdenes para el caso de un posible aplazamiento. La norma para todo es la fe (3,14-16). Los herejes que rechazan el matrimonio y el uso de determinados alimentos son embusteros o hipócritas (4,1-5). Timoteo ha de ser, por su piedad y fiel cumplimiento de sus deberes, modelo de los fieles (4,6-16). En particular se dan avisos acerca de los distintos estados en la Iglesia: viudas, presbíteros, esclavos (5,1-6,2). Nuevamente previene Pablo contra los herejes y exhorta a la sobriedad (6,3-10), anima al buen combate de la fe (6,11-16) e invita a los ricos a la beneficencia (6,17-19). Un nuevo llamamiento a Timoteo para que guarde el depósito de la fe que se le ha confiado, y luego la bendición para la comunidad (6,20-21).
Segunda a Timoteo: Después del saludo introductorio (1,1-2), comienza la carta con una acción de gracias a Dios por Timoteo y la añoranza de una nueva entrevista (1,3-5). Debe anunciar la palabra de Dios con valentía, sin avergonzarse del Apóstol cautivo (1,6-14). Como antes en Éfeso así ahora en Roma Onesíforo ha prestado a Pablo muy buenos servicios (1,15-18). A imitación del Apóstol, Timoteo debe ser un buen soldado de Cristo (2,1-13). Debe evitar las disputas vanas y falsas doctrinas, que no pueden conmover el sólido fundamento de Dios (2,14-26). A causa de la corrupción y locura de los hombres, amenazan tiempos difíciles (3,1-9). Timoteo debe permanecer fiel en la

persecución y cumplir sus deberes, ya que el mismo Pablo está próximo a la muerte (3,10-4,8). Después de la llegada de Tíquico, Timoteo debe, juntamente con Marcos, visitar al Apóstol cautivo y, durante el viaje, cumplimentar sus encargos (4,9-15). El Señor, que estuvo al lado de Pablo en su primera defensa protegiéndole, le recibirá en su reino (4,16-18). Siguen saludos y noticias sobre ciertas personas; una nueva petición de su pronta venida y dos bendiciones: una para Timoteo y otra para la comunidad (4,19-22).

Tito: Después del saludo introductorio, de forma solemne (1,1-4), se avisa a Tito que nombre jerarcas en las iglesias de Creta y se exponen las cualidades que han de tener (1,5-9). Han de combatirse los herejes judaizantes, los cretenses han de ser enérgicamente corregidos (1,10-16). Tito ha de ser maestro y modelo, por su palabra y sus obras, para todos los estados (2,1-10). Predique la gracia de Dios aparecida en Jesucristo, que trae la salud para todos (2,11-15), exija obediencia, disciplina y ejercicio de buenas obras (3,1-7) y evite discusiones inútiles con los herejes (3,8-11). Noticias y encargos personales (3,12-14), saludos y bendiciones dirigidos a la comunidad (3,15) concluyen la carta.

(III) DESTINATARIOS. (1) *Timoteo*, hijo de padre gentil (griego) y de madre judía piadosa (judeocristiana) por nombre Eunice (Act 16,1 2Tim 1,5), había nacido en Listra, de Licaonia. Convertido probablemente por Pablo en su primer viaje apostólico, el Apóstol, estando en Listra, en su segundo viaje, tomó como colaborador suyo a este joven, altamente estimado en su patria (Act 16,1-3). Como hijo de madre israelita, Timoteo estaba obligado a la circuncisión y Pablo, por consideración al apostolado, lo mandó circuncidar (Act 16,3). También durante el tercer viaje se halló al lado del Apóstol, marchó por encargo suyo a Tesalónica (1Tes 3,2-6) y a Corinto (1Cor 4,17 16,10s Act 19,22) y acompañó a Pablo en su viaje de vuelta de Corinto a Jerusalén (Act 20,4). Como se desprende de las epístolas de la cautividad, también en Roma permaneció al lado del Apóstol (Flp 1,1 2,19 Col 1,1 Flm 1). Después que el Apóstol quedó libre de esta primera cautividad, Timoteo le acompañó en un viaje misional por oriente y Pablo lo dejó en Éfeso como lugarteniente suyo (1Tim 1,3). Probablemente, entonces recibió la consagración episcopal (1Tim 4,14 2Tim 1,6). En su segunda cautividad, Pablo deseaba ardientemente su venida (2Tim 4,9.21). En seis epístolas (1 y 2Tes 2Cor Flp Col Flm), se nombra a Timoteo como corremitente y colaborador del Apóstol. En Flp 2,19-23, Pablo hace el panegírico de su discípulo. Según la tradición, después de la muerte del Apóstol habría vuelto a Éfeso, donde murió como obispo.

(2) *Tito* nació probablemente en Antioquía, de padres gentiles (Gál 2,3), y muy probablemente fue también convertido por Pablo al cristianismo (Tit 1,4). Le acompañó, junto con Bernabé, al concilio de los apóstoles (Gál 2,1). No sabemos en qué viaje fue compañero y colaborador del Apóstol, porque Act guardan silencio sobre él. Pablo lo utilizó para el difícil asunto de arreglar el conflicto de Corinto (2Cor 2,13 7,6s.13-16 8,6 12,17s), y fue Tito quien seguramente llevó a esta ciudad la segunda carta de Pablo a los corintios (2Cor 8,6.16-23). Durante su actividad misional después de la primera cautividad romana, Pablo lo dejó en Creta (Tit 1,5), a fin de completar la obra de misión iniciada. Durante la segunda cautividad del Apóstol, Tito, por encargo del mismo, marchó a Dalmacia (2Tim 4,10). 2Cor 8,16-23 y Tit 1,4 muestran la alta estima en que Pablo tenía a este colaborador suyo. La tradición cuenta que, después de la muerte del Apóstol, volvió de nuevo a Creta y allí trabajó como obispo.

(IV) AUTENTICIDAD. (1) Las c. p., en sus títulos introductorios, señalan a Pablo como su autor y aluden a hechos de la vida del Apóstol que ya son conocidos por otros escritos (1Tim 1,12-16: Pablo como perseguidor de la Iglesia; 2Tim 1,11s 3,11: sufrimientos en Antioquía, Iconio y Listra). Las abundantes noticias personales de 1Tim 1,3.19s 3,14s 2Tim 4,9-15 y ciertas observaciones de suyo insignificantes, como 1Tim 5,23, abogan igualmente por Pablo como autor. Reminiscencias lingüísticas de las c. p. se hallan ya en la epístola de Bernabé y en Ignacio de Antioquía, y utiliza ya las c. p. Policarpo de Esmirna. Como escritos paulinos se citan expresamente en el canon de → Muratori, en Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría y todos los padres posteriores. En cuanto alcanzamos, no hubo en la antigüedad cristiana discusión alguna acerca del origen paulino de las c. p. Sólo a comienzos del siglo pasado se empezó a decir que estas cartas eran del siglo II y, por tanto, fueron negadas al Apóstol (H. J. Holtzmann, M. Dibelius, H. v. Campenhausen, que las atribuye a Policarpo de Esmirna) bien en todo su contenido, o bien a excepción de trozos dispersos por ellas (hipótesis de los fragmentos o de esquelas; así, p.ej., Harnack, Harrison, Falconer). Las dificultades contra la procedencia paulina se suelen presentar desde el punto de vista histórico, teológico y lingüístico.

(2) No podemos colocar las c. p. dentro de la actividad de Pablo, tal como la conocemos por los Act y demás epístolas paulinas. Según 1Tim 1,3, Pablo estuvo en Éfeso, continuó el viaje a Macedonia y dejó a Timoteo en Éfeso. Según Tit 1,5, Pablo trabajó con Tito en Creta, luego volvió al continente y tiene intención de invernar en Nicópolis (Tit 3,12). 2Tim contiene indicaciones acerca de otros viajes del Apóstol a Corinto, Mileto (4,20) y Tróade (4,13). Ahora bien, en el momento de redactarse esta carta, Pablo está otra vez preso (1,8.12.16 2,9) y por cierto en Roma (1,17), donde se le tiene en prisión rigurosa como a un criminal (2Tim 1,8.17 2,9). Esta segunda cautividad no puede ser idéntica a la primera, pues, durante ésta, se le concedió gran libertad de movimientos (Act 28,16.30s), se hallaba lleno de una confianza alegre, con esperanzas de próxima liberación, y echaba ya planes para nuevos viajes de misión (Ef 6,19.22 Flp 1,19s.24-26 2,24 Col 4,8 Flm 22). Ahora, en cambio, cuenta con su próximo fin (2Tim 4,6s.9.18.21). Aunque una primera defensa se desenvolvió favorablemente (2Tim 4,16), Pablo presiente, no obstante, su próxima ejecución (2Tim 4,6.9.18.21). Todo esto es imposible de encajar en la figura histórica que nos trazan los Act (cf., sin embargo, CHR. MAURER, *Eine Textvariante klärt die Entstehung der Pastoralbriefe* [ThZ 3, 1947, 321-337]). Pero de ahí no se sigue la inautenticidad de las c. p., pues la primera cautividad descrita por los Act terminó, según la tradición (carta de san Clemente 5,5-7; canon de Muratori; Act apocripha Petri, Orígenes, Eusebio), con la absolución. En el intervalo entre la liberación de la primera cautividad y el martirio, pudo el Apóstol continuar su actividad en oriente. En este viaje pudo haber escrito 1Tim y Tit, mientras 2Tim procede de una segunda prisión en Roma, que terminó con el martirio.

(3) La organización de las iglesias según las c. p. es esencialmente la misma que supone Flp 1,1 cuando saluda a los obispos y diáconos, de los que tampoco se habla en las anteriores cartas de Pablo (cf. también Act 20,17). Se ve, además, que los conceptos de «obispo» y «presbítero» designan todavía el mismo ministerio (cf. Tit 1,5.7 1Tim 3,2) y nos llevan así a un tiempo que es considerablemente anterior al de Ignacio de Antioquía, cuando la jerarquía trimembre está plenamente desarrollada. El hecho de que la tónica en estas cartas sea la organización de la Iglesia, se explica por su finalidad particular de dar las instrucciones convenientes a los lugartenientes del Apóstol en las iglesias de Éfeso y Creta. → Jerarquía.

Se afirma, además, una y otra vez, pero no se demuestra, que los errores impugnados en las c. p. pertenecen exclusivamente al s. II. Se trata de herejías difundidas entre gentes de procedencia judaica (1Tim 1,7 Tit 1,10), que se apoyan en la ley (1Tim 1,7 Tit 3,9), propalan toda especie de fábulas (Tit 1,14) y de especulaciones genealógicas (1Tim 1,4 Tit 3,9), imponen prescripciones ascéticas (1Tim 4,3) y falsifican la resurrección (2Tim 2,18). Pero, aunque estos errores tengan indicios de especulaciones gnósticas, y hasta la palabra «gnosis» aparece en 1Tim 6,20, es inadmisible, sin embargo, que, a la manera del gnosticismo del s. II, tales herejías hubieran minado ya completamente las doctrinas del cristianismo. En todo caso, es imposible identificarlos con ninguna de las sectas gnósticas posteriores que conocemos. No se trata, pues, del gnosticismo ya organizado del s. II, sino de una manifestación de especulaciones gnósticas esencialmente anteriores, fuertemente mezcladas con elementos judaicos.

En las c. p. se exponen las mismas ideas fundamentales de la teología paulina que en el resto de las epístolas; cf. 1Tim 1,8.12-14 2Tim 1,3-5.9.11.14 2,8.11s.19s 4,6.18 Tit 3,3-7. La fe y la caridad activa, a la que se da en las c. p. particular importancia (1Tim 2,10 5,10 6,18 2Tim 2,21 3,17 Tit 2,14 3,8), aparecen también unidas en las epístolas más antiguas (2Tes 2,17 Rom 2,7 2Cor 9,8 Gál 5,6). Los deberes morales se encarecen también en 1Cor 9,23-27 Col 3,18s Ef 5,22. El empeño de las c. p. por la formulación de una confesión de fe (1Tim 2,5s 3,16 6,12-16.20 2Tim 2,2-8 4,1), se debe a la necesidad de oponerse a la herejía y tiene también su paralelo en cartas anteriores de Pablo; cf. Rom 4,24s 6,17 1Cor 15,1-3 Flp 2,5-11 Col 1,15-20. La marcada insistencia en la conducta moral tiene su razón de ser en la misma finalidad de estas cartas: dar instrucciones a sus dos colaboradores y a las iglesias mismas acerca de la ordenación interna y externa de éstas. Porque, si externamente las cartas sólo van dirigidas a Timoteo y Tito, se escriben también para las comunidades respectivas y han de servir para apoyar la autoridad de ambos colaboradores del Apóstol en su iglesia respectiva.

(4) Respecto de la lengua, las c. p. se distinguen claramente de todas las otras cartas paulinas por su forma estilística y su vocabulario. Muchas palabras que Pablo emplea en las otras cartas faltan aquí completamente, y a la inversa, en ellas se hallan muchos hapaxlegómena. La sintaxis es mucho más sencilla y desaliñada que la que Pablo acostumbra a usar en sus otras cartas. Sin embargo, por sola la estadística verbal no

puede demostrarse la inautenticidad de las cartas; pues el lenguaje de otras cartas y grupos de cartas paulinas delatan el mismo fenómeno. Además, si los hapaxlegómena se relacionan, no sólo con la extensión de la carta correspondiente, sino también con el vocabulario total de Pablo, la proporción en las c. p. no resulta más desfavorable que, p.ej., entre Rom y Col. Por otra parte, puede establecerse una evolución lingüística, pasando por las cartas de la cautividad, hasta las pastorales. Finalmente, la lengua de estas cartas está estrechamente emparentada con la de cartas paulinas indiscutiblemente auténticas. Y habría, en fin, que observar que el contenido de las c. p., distinto al de todas las otras, hubo de influir en el estilo y vocabulario total, y es probable que Pablo se valiera adrede de giros o palabras de sus adversarios. Las diferencias, pues, en el aspecto lingüístico, no son tan importantes que obliguen a negar estas cartas a Pablo.

(V) Fecha de composición. Las cartas 1 Tim y Tit fueron compuestas a continuación de los viajes apostólicos emprendidos por Pablo por tierras del Mediterráneo oriental después de su primera cautividad romana. Después de dejar a Tito en Creta (Tit 1,5) y a Timoteo en Éfeso (1 Tim 1,3), mientras él continuaba el viaje a Macedonia, desde aquí, probablemente el año 64, escribió a sus dos discípulos. La segunda a Timoteo fue escrita en Roma, en una prisión sin esperanzas y de cara a una muerte inminente, probablemente el año 66, en el verano u otoño de ese año, pues Pablo ruega insistentemente a Timoteo que vaya allí antes de comenzar el invierno (2Tim 4,21).

Las c. p. nos procuran preciosa información sobre la última parte de la vida del Apóstol, desde la terminación de Act (año 63) hasta su martirio (66/67), nos permiten contemplar la estructura de la jerarquía en las iglesias cristianas de la segunda mitad del s. I, y al mismo tiempo nos presentan al Apóstol de las gentes como experto pastor en comunicación con sus dos fieles colaboradores.

Comentarios: G. Bardy (París 1928), M. Meinertz, (Bonn [4]1931), C. Spicq (París 1947), J. Freundorfer (Ratisbona 1950), A. Boudou (París 1950), J. Reuss (Wurzburgo 1952), P. de Ambroggi (Turín 1953; cf. P. Benoit, RB 60, 1953, 611ss); M. Dibelius (Tubinga [2]1931), B.E. Easton (Nueva York 1947), J. Jeremias (Gotinga [5]1949), F. Hauck (Gotinga 1949).

Bibl.: F. Torm, *Über die Sprache in den Pastoralbriefen* (ZNW 18, 1917/18, 225-243). Fr.W. Maier, *Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli* (BZfr 3/12, Munster de Westfalia [3]1920). P.N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Oxford 1921). W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Wortstatistik* (ZNW 28, 1928, 69-76). Id., *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe* (Gütersloh 1930). W. Nauck, *Die Theologie der Pastoralbriefe* I (tesis, Gotinga 1950). [B. Pascual, *El temple efesià d'Artemis i la primera carta a Timoteu* (AST 1, 1925, 71-82). J. Leal, *Paulinismo y jerarquía en las Cartas Pastorales* (disertación, Granada 1946).] [J. Reuss]

Cayo → Gayo.

Casa. (I) La c. es, en los tiempos bíblicos, la vivienda de los israelitas ya asentados (los nómadas viven en una → tienda). Sólo en tiempos de guerra (Jue 6,2 1Sam 13,6 1Mac 2,31) o en otros peligros (Jue 15,8-13) se utilizaban cuevas como viviendas. Durante la cosecha se vive transitoriamente en → chozas, que se construyen en campo

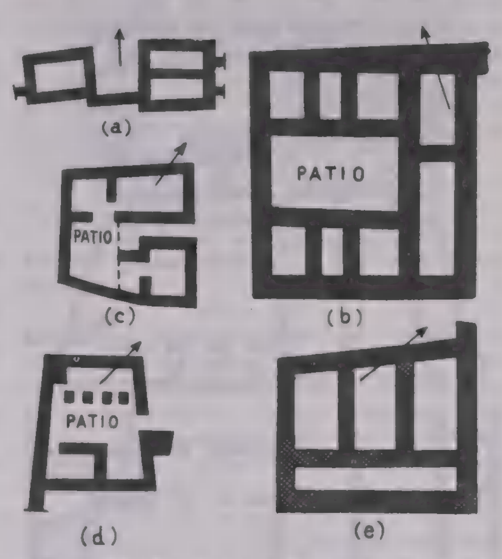


Fig. 35. Modelos de casas en la Palestina antigua

abierto. Por falta de suficientes datos literarios sólo podemos hacernos una idea de la c. israelita, en los tiempos bíblicos, a base de los resultados arqueológicos. Galling (BRL 266-273) opina que en toda la época del bronce domina el tipo de c. de forma rectangular. La c. consiste en una habitación, que satisface las exigencias del hombre palestinense, pues necesita la c. principalmente para dormir (fig. 35*a*). Falta indicación especial sobre el lugar de la entrada, orientada probablemente hacia el norte; el dintel debe de haber sido, por eso, relativamente alto. Los cimientos consisten en piedras sin labrar; encima de ellas se levanta el zócalo de tres a cinco capas de piedra, y el muro de adobes; como en Palestina la madera tenía que importarse, resultaba de-

masiado cara. Como → puertas y ventanas se dejaban agujeros. El → tejado es plano. Las c. mayores, con varias habitaciones, se construyen alrededor de un patio abierto, en el cual se hallan el horno (→ pan) y las → cisternas, y alrededor del cual se agrupan las habitaciones; es el llamado tipo de c. de patio (véase fig. 35*b*). Este tipo de c., que data de la época tardía del bronce, debe de haber tenido, a juzgar por el desacostumbrado espesor de las paredes, un primer piso, hacia el cual conducía una escalera situada en un ángulo. El piso superior, sin embargo, falta en las c. de la gente sencilla; pero en el AT está atestiguado por Jue 3,20 2Sam 19,1 2Re 4,10 Dan 6,11 Jer 22,14. En la época última del hierro la pared lleva

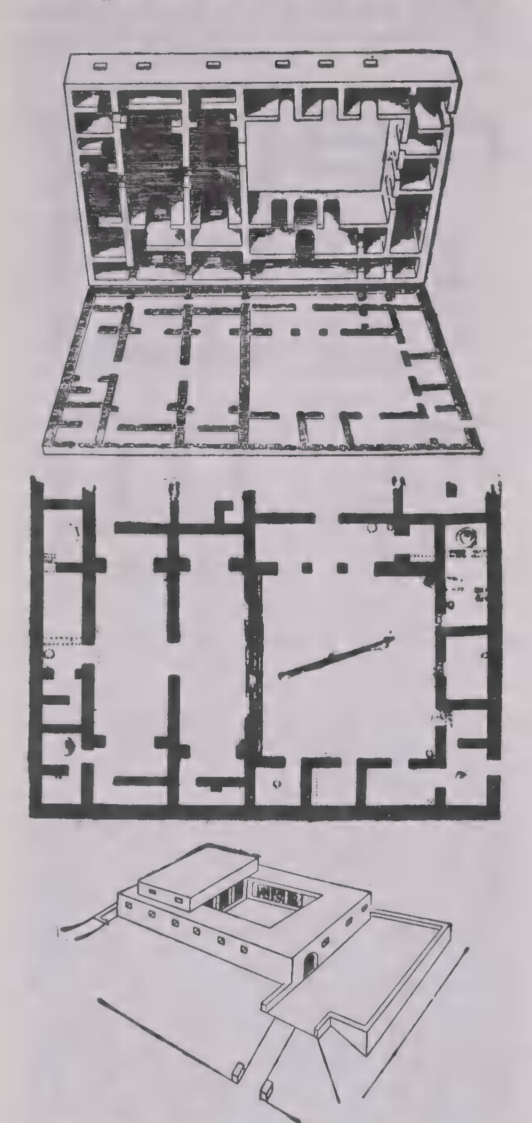


Fig. 36. Casa descubierta en *tell ed-duwēr*, posiblemente vivienda del gobernador persa

pilares, según la costumbre sirofenicia (fig. 35*d*). Al principio de la época del hierro, en los tiempos de la conquista de Canaán, se observa, respecto a la técnica de construcción, cierto retroceso y una nueva orientación. Aunque la situación está ya consolidada en los siglos X y IX, se ha conservado, a pesar de ello, el antiguo tipo de c. de patio, el cual, sin embargo, se ejecuta con más cuidado (fig. 35*c*). Una posición especial tienen algunas c. en Sikem, *tell en-naṣbe* y *tell ǧemme:* tres habitaciones largas que no se agrupan alrededor de un patio, sino una al lado de otra, y delante de ellas hay a todo lo ancho una habitación transversal (fig. 35*e*). En la época persa helenística queda todo como antiguamente; en conformidad con las condiciones económicas precarias del país se construyen muchas c. pequeñas; pero las c. grandes siguen construyéndose según el tipo de c. con amplio patio; véase la reproducción de una c. de esta clase en *tell ed-duwēr* (fig. 36: estado del hallazgo; plano; reconstrucción). Al final de la época helenística se nota en la arquitectura la influencia de tipos helenísticos y aparecen columnas, estucado en las paredes y suelos de mosaico. En este tiempo se construyen también c. de varios pisos. En la época romana se introducen los techos abovedados. Pero estos tipos, sin embargo, no lograron imponerse. La actual c. árabe en Palestina es en lo esencial la continuación del antiguo tipo de c. con amplio patio, la cual tiene con preferencia techo abovedado.

(II) En sentido metafórico c. significa, en el AT y en el NT, hogar, familia, estirpe (p.ej., Gén 7,1); piénsese en «la c. de Israel» (passim), la c. de David, etc., las c. de la primitiva comunidad cristiana (1Cor 1,16 Flm 2 Act 11,14 16,15.31.34 18,8 2Tim 1,16 4,19) y las advertencias de las cartas pastorales sobre la buena administración de la c. (1Tim 3,4s. 12, cf. Tit 1,11). C. tiene también el sentido más amplio de zona donde se ejerce o hasta donde alcanza un dominio, p.ej., c. de la esclavitud (= Egipto, Éx 13,3) o (en el judaísmo posterior) c. de la sabiduría o de la mujer insensata (Prov 9,1.14). C. de Dios (p.ej., Gén 28,19) o del Señor (28,17) se refiere al santuario israelita, incluso en el NT (Mc 2,26 par.). Éste se llama también c. de oración (Is 56,7 Mc 11,17 par., cf. Lc 9,49 Jn 2,16s 14,2 [la c. de mi padre] Jn 2,17 8,35, y tal vez también Mt 23,38). En 1Pe 4,17 Heb 3,3-6 1Tim 3,15 se encuentra la idea de la comunidad cristiana como c. de Dios. Esta imagen se funda seguramente en la idea de la comunidad como templo de Dios (1Cor 3,16 6,19, cf. 2,19-22 1Pe 2,3ss) e interpreta la palabra c. en sentido pneu-

mático de construcción divina (→ piedra angular). En 2Cor 5,1-10 el cuerpo pasajero es una tienda terrenal frente a la construcción firme, la morada eterna en el cielo (el cuerpo celeste, futuro). → Carne.

Bibl.: BRL 266-273. BARROIS I, 244-285. NÖTSCHER 24-31. T. CANAAN, *The Palestinian Arab House. Its Architecture and Folklore* (Jerusalén 1933). ThW V, 122-138. AuS VII, 1-175.

Casa del bosque del Líbano. Era ésta una parte del palacio real de Salomón (1Re 7,1-5), que debía su nombre a los muchos cedros del Líbano utilizados para su construcción. Sobre la indicación de sus dimensiones (100 × 50 × 30 codos) nada seguro se sabe. K. MÖHLENBRINK *(Der Tempel Salomos,* BWANT 4,7; Stuttgart 1931, 98) infiere, por las tres hileras de naves, que se trataba de un establo. Pero ciertos datos incidentalmente diseminados por la Biblia (Is 22,8 39,2) permiten afirmar con certeza que se trataba de una especie de depósito de enseres o armería real; 1Re 10,21 habla muy en general de la vajilla (dorada) de la casa. Tampoco las construcciones extranjeras (p.ej., el sirio *bīt-ḫillāni)* aportan datos para comprender cómo era este edificio.

Bibl.: Cf. coment. ■ 1Re 7,1-5. C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas* I (Leipzig 1933) 95-99.

Cascabel → campanilla.

Casco → yelmo.

Casia (hebr. *keṣī'ā*). (1) Se cita en Sal 45,9 junto con → mirra y → áloe; no es la corteza interior del *laurus cassia* (que proporciona el → cinamomo), sino la flor seca del mismo. (2) Nombre de una de las hijas de Job (42,14; → afeites).

Casléu → Kisléu.

Castidad (gr. ἁγνεία) indica originariamente la mera pureza externa, ritual, e.d., el estar libre de toda mancha, la cual se contrae, según la mentalidad de los primitivos, por el trato sexual. Cuando el concepto adquiere un sentido más moral y más íntimo, surge entonces nuestro concepto de c., de perfecta delicadeza moral. En el AT la palabra hebr. *tāhōr* significa casi siempre pureza cultual (→ puro); pero también son castos los sentimientos íntimos (Prov 20,9). En el NT la idea se encuentra raras veces, relativamente. Pablo consagra los corintios a Cristo, como una virgen casta se consagra a su esposo (2Cor 11,2); los filipenses deben pensar todo lo que sea digno, honorable y casto (Flp 4,8); Timoteo debe conservarse puro (1Tim 5,22) y ser modelo de pureza (1Tim 4,12); las mujeres mayores deben enseñar a las jóvenes a ser castas (Tit 2,5, cf. 1Tim 5,2); sobre la conducta pura de las mujeres habla 1Pe 3,2. → Virginidad.

Bibl.: ThW I, 123s.

Castración. Por cuanto sabemos, la c. era desconocida en Egipto. Tampoco es una institución de la cultura griega; sólo en la época del helenismo, por influjo oriental, aparece una c. cúltica, sobre todo en varias formas de cultos del Asia menor. En oriente la c. era a menudo usual en las cortes, donde se confiaba a los → eunucos el servicio y guardia del gineceo del príncipe. En el AT se prohíbe la c. de hombres y de ganado; un castrado no podía ser admitido en la comunidad de Yahvéh (Dt 23,2), y una res castrada no podía ser ofrendada en sacrificio (Lev 22, 24). De modo que cuando, a propósito de la corte israelita, se habla de eunucos, o éstos no son israelitas (p.ej., el etíope Ebed-Mélek en Jer 38,7), o pertenecen a la corte sólo en sentido lato. En cambio, en el imperio mesiánico serán recibidos también los eunucos (Is 56,3-5, cf. Sab 3,14).

Cauda → Clauda.

Cautividad (cartas de la) → cartas de la cautividad.

Cautividad asirobabilónica. Los pueblos vencidos eran deportados por los asirios y babilonios frecuentemente, ya en su totalidad, ya sólo en parte, hacia Asiria y Babilonia (véase fig. 37). Esta medida tenía por objeto debilitar la fuerza nacional de los vencidos y, tal vez, también colonizar territorios propios poco poblados. Históricamente hay testimonios de deportaciones desde Tiglat-Piléser I (hacia el año 1116-1090 a.C.), y desde Tiglat-Piléser III (745-726) se mencionan frecuentemente en las inscripciones asirias. Los pueblos deportados se encontraban, en ese caso, en el destierro. Israel sufrió frecuentes deportaciones.

(1) Después de la guerra entre el rey Péqaj de Israel y Tiglat-Piléser III de Asiria, los habitantes de las ciudades israelitas conquistadas fueron llevados como prisioneros hacia Asiria (734; 2Re 15,29). Lo que fue de ellos no se sabe; la narración de Tobías parte seguramente de esta deportación, pero no da ideas precisas sobre su historia.

(2) Después de la guerra entre el rey Oseas de Israel y Salmanassar V de Asiria, que terminó con la caída de la capital israelita Samaría, fueron conducidos muchos israelitas al cautiverio y establecidos en → Jalaj, junto al → Jabor, en → Gozán y en las ciudades de Media (2Re 17,6 18,11 Tob 3,7 5,8). Por parte

Cautividad asirobabilónica

de los asirios se indica el número de prisioneros: 27 290 (*Anales de Sargón*, lín. 15; AOT 348). Tampoco sobre la suerte de estas gentes sabemos nada; probablemente quedaron absorbidas por el nuevo ambiente. En lugar de estos israelitas fueron establecidos en Samaría colonos de Babel, → Kutá, Avvá, → Jamat y Sefarváyim (2 Re 17,24). No es probable otra deportación en el año 716 ó en el 701. En 1Par 5,26 (véase también v. 6) se menciona una deportación bajo Tiglat-Piléser (III), la cual debe referirse a (1). De Esd 4,2 quizás deba deducirse que bajo → Asarhaddón (hacia 670) tuvo lugar una nueva deportación de efraimitas.
(3) Si, a base de 2Par 36,6 Dan 1,1, puede aceptarse una deportación en el tercer año del rey de Judá → Yoyaquim, es dudoso; → Nabucodonosor deportó a Babilonia al rey (transitoriamente) y a los hijos de algunos israelitas distinguidos. Los jóvenes israelitas fueron educados para el servicio real (Dan 1).
(4) De todas formas, Nabucodonosor deportó muchos israelitas en el undécimo año de Yoyaquim (598). Fueron deportados el rey, la familia real, los empleados de la corte, la nobleza, los soldados, todos los herreros y cerrajeros (fabricantes de armas), pero no los sacerdotes (2Re 24,8-17). Claramente Nabucodonosor tuvo interés en debilitar la fuerza de la nación. Hay diferencias en orden al número de deportados (v. 14: 10 000; v. 16: 7000); pueden haber sido de 10 000 a 11 000 hombres de la clase de los aristócratas y artesanos con sus familias. En 2Re nada se dice sobre su suerte. De Ez 3,15 se concluye que los deportados se establecieron en → Tel-Abib, cerca del río → Kebar. Jer les escribió una carta en la cual los exhortaba a que se establecieran en Babel para largo tiempo y se oponía, especialmente, a las maquinaciones de dos falsos profetas que anunciaban el pronto fin del destierro (Jer 29).
(5) Otra deportación llevó a cabo Nabucodonosor en el undécimo año de → Sidquiyyá (586). Fue deportado el «resto de la población que había quedado en la ciudad, así como los prófugos que se habían pasado a ella» (Sidquiyyá estaba ya prisionero y sus hijos habían sido asesinados ante sus ojos). Sólo quedaron las «gentes bajas, que no poseían nada»; a ellas entregó el comandante supremo babilónico viñas y campos de cultivo (2Re 25,7.11s Jer 39,9s 52,15s 2Par 36,20). El número de deportados se calcula en unos 15 000 hombres con sus familias (KITTEL III, 61). Por las indicaciones de Esd 2,59 se cree que se establecieron en Tel-Mélaj (lugar desconocido), Tel-Jarsá (igualmente desconocido), Kerub (?), Addán, (?) e Immer (?). Según Esd 8,17 vivía una colonia de levitas en Kasifyá (lugar desconocido). Bar 1,4 supone una colonia de deportados junto al río Sud (?). El número total de los judíos deportados a Babilonia apenas sobrepasaría los 100 000. Representaban más bien las clases superiores de la población, mientras que las bajas quedaron en la patria; éstas deben de haber sido por lo menos tan numerosas.

El exilio fue considerado por los afectados como un castigo severo; estaban privados de su patria, su posición, sus propiedades, y según la concepción oriental, propia también de Israel (1Sam 26,19), de su religión; religión y patria eran consideradas como algo inseparablemente unido. El viaje a Babilonia fue humillante y duro (Jer 40,1 Is 45,14). Más que por su situación externa, sufrían los desterrados de nostalgia por la ciudad sagrada y el templo (Sal 136). Después de haberse adaptado algo a su nueva situación, la vida para la mayoría de ellos fue relativamente soportable. Ocupaban una posición media entre el babilonio completamente libre y el esclavo; es decir, eran semilibres, con derecho a adquirir y poseer bienes propios, pero excluidos de los privilegios del ciudadano completamente libre. Su ocupación principal consistía, al principio, en la agricultura y la ganadería. Puede ser que, poco a poco, algunos se trasladaran hacia las ciudades, dedicándose al comercio y a la artesanía. Algunos incluso llegaron a posiciones elevadas y a la riqueza, como resulta



Fig. 37. Deportados camino del destierro. Representación asiria

de contratos persas de la época de Artajerjes I (465-424) y Darío II (423-405). Así, cuando el rey persa Ciro promulgó el edicto que permitía a los judíos volver a su patria y reconstruir el templo de Jerusalén, muchos judíos prefirieron quedarse en la → diáspora. El número total de los que en tres viajes volvieron a la patria pudo ser de más de 50 000; pertenecían principalmente a la tribu de Judá. Los datos sobre la situación de los desterrados que nos transmiten Dan, Tob y Bar han de interpretarse con precaución.

Bibl.: F. KLAMROTH, *Die jüdischen Exulanten in Babylon* (Leipzig 1912). E. EBELING, *Aus dem Leben der jüdischen Exulanten* (Berlín 1914). J.M. WILKIE, *Nabonidus and the later Jewish Exiles* (JThSt, NS 2, 1950/51, 36-44). [A. COLUNGA, *La profecía de Jeremías y los años de la cautividad* (CT 10, 1915, 353-374).]

Caza. En la Biblia sólo se habla ocasionalmente de la c. (Gén 10: Nimrod; 25,28 27,3-40: Esaú; 2Sam 23,20: Benayá; Jer 16,16: en general); Jue 14,1 (Sansón) es autodefensa, 1Sam 17,34-36 (David) defensa del rebaño por el pastor. Pero que se cazaba bastante, se deduce del giro proverbial «un gran cazador ante Yahvéh» (Gén 10,9: Nimrod), del catálogo de c. en Dt 14,5 (ciervo, gacela, gamo, cabra montés, antílope, búfalo y gamuza), de 1Re 4,23 (ciervo, gacela y antílope en la mesa de Salomón) y finalmente de las distintas expresiones para utensilios de c. Se conocen trampas o fosas cubiertas (Sal 9,16 Ez 19,8: para un león), redes (Job 18,8 19,6 Sal 64,6 124,7 Ez 19,8 Os 9,8: para alimañas y pájaros; Am 3,5: para pájaros) y lazos (Is 51,20: para una gacela; Ez 19,8: para un león), cf. G. HÖLSCHER, *Das Buch Hiob* (Tubinga ²1952), referente a 18,7-10. A las tribus que vivían de la c. se les tenía menos consideración que a los agricultores y pastores; como se ve por la narración de Jacob y Esaú (Gén 27), sobre todo por el v. 39s. De fuentes extrabíblicas se sabe que en Palestina se cazaba con trampas y perros (Sinuhé) y que también se conocía la c. en carros con flechas y arco (reproducción de Ugarit, cf. lám. XXXIV). La c. a caballo se conoce sólo desde la época persa; FLAV. JOS., *Ant.* 1,21,13 menciona que Herodes cazaba así (cf. BRL 286; imagínese el jinete a la izquierda del perro de c., el cazador a pie es un criado). El hombre de condición humilde caza a pie con flecha y arco (Gén 27,3), la c. mayor con dardos o con lanzas (Job 41,18).

Bibl.: BRL 286-290. NÖTSCHER 192s. G. GERLEMAN, *Contributions to the OT Terminology of the Chase* (Lund 1946).

Cebada (hebr. *śeʿōrā)* se cultivaba en Palestina ya en la época del bronce y servía entonces como forraje (1Re 5,8), pero se usaba también para la panificación (2Sam 17,28, cf. 2Re 7,1 2Par 2,15), incluso por gente distinguida (Jue 7,13 2Re 4,42 Jn 6,9). Quizás sirviera también para la preparación de cerveza. De todas las clases de cereales es la primera que se cosecha: en la región costera y en la llanura del Jordán, ya en abril; en la montaña, a mediados de mayo (cf. Éx 9,31). Puesto que la masa de c. no se puede esponjar, sino que hay que aplastarla, los panes de c. debieron de ser más gruesos que los otros (cf. Jue 7,13: sueño del madianita con el pan de c.). → Cereales.

Bibl.: G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina* II, 251-255. BRL *sub voce* «Getreidearten». NÖTSCHER 45s. 173s.

Cebra. El término hebr. *pere'* o *pereh*, tradicionalmente es interpretado por asno salvaje. L. KOEHLER (ZAW 1926, 59ss; *Kleine Lichter* [Zürich 1945] 64ss) y, «acaso con razón», G. HÖLSCHER, *Das Buch Hiob*, sobre 6,5s, lo refiere a la c. *(equus Grevyi, Oustalet)*. En contra, P. HUMBERT (ZAW 62, 1949-50, 202-206. → Onagro.

Cedar → Quedar.

Cedes → Quedéš.

Cedro (hebr. *'erez;* no aparece en el NT). La Biblia considera al c. *(pinus cedrus L.)* como el árbol más poderoso y más bello; en la lengua poética es con frecuencia símbolo de poder (Sal 92,13 Am 2,13 2Re 14,9). Crece siempre en las cumbres de las altas montañas, desde Marruecos al Himalaya; en la Biblia no se le cita en la Palestina propiamente dicha (¿acaso en Guilead [Jer 22,7]?), sino sobre el Líbano (el c. es el ornamento del monte Líbano; cf. Is 37,24). La cantidad actual de c. en el Líbano es muy escasa. El c. del Líbano crece lentamente, pero alcanza alturas de 30 m y muy larga edad. La madera de c. se empleaba – incluso por los asirios (Sof 2,14) – para grandes edificios (David: 1Par 14,1 22,4 2 Sam 7,2; Salomón: 1Re 6,18.20: paredes del templo, altar, palacio real, palacio llamado «bosque del Líbano»), en edificios de lujo (Cant 1,17), así como en la reconstrucción posterior del templo (Esd 3,7). Los egipcios, ya desde la tercera dinastía, adquirían madera de c. del Líbano. Es curioso el empleo de cenizas de madera de c., siempre en unión con el hisopo, en el culto israelita (Lev 14,1-9.48-53: sacrificio de purificación de un leproso; Núm 16,9: agua lustral). No en todos los lugares en que se habla de *'erez*, se significa el c., p.ej., Ez 27,5 (los c. no valen para mástiles de las naves). En Is 37,24 y Sab 2,14 los no

israelitas fabrican ídolos de madera de c.; en Is 44,14 también los israelitas. Conocida es la frase: «Desde el cedro del Líbano al hisopo» (1Re 5,13), e.d., desde el árbol más alto hasta el más bajo de los arbustos.

Cedrón (1) (hebr. *naḥal qidrōn* o, en Neh 2,15 y 2Par 33,14, *hannaḥal:* el valle; Vg Cedron), arroyo, o mejor valle, entre Jerusalén y el monte de los Olivos (o entre Jerusalén y Getsemaní, en Jn 18,1). El C. nace de la confluencia de varios cursos de agua al noroeste de Jerusalén y desemboca en el mar Muerto (2 Sam 15,23 Zac 14,8 Ez 47,8 Jl 4,18); hoy, *wādi en-nār*. Ya en la época de los reyes se utilizaba el valle como lugar de sepultura; de ahí que los reyes Asá y Ezequías quemaran allí los utensilios del culto pagano (1Re 15,13 2Re 23,4).

Bibl.: ABEL I, 83. 400s.

(2) Ciudad en Judea, fortificada en 137 a.C. por Cendebeo (1Mac 15,39 16,9); en Jos 15,41 y 2Par 28,18, Guederot, hoy tal vez *qaṭra*, al sur de *wādi eṣ-ṣarār*.

Bibl.: ABEL II, 296.

Cefas → Kefá.

Ceguera. (I) En sentido físico, como → enfermedad corporal, la c. es fenómeno frecuente en Palestina, originado por el clima. Se mencionan ciegos en 2Sam 5,6-8 Tob 2,10-14; su desgracia se describe en Is 59,9s Jer 31,8 Sof 1,17 (Lam 4,14 se refiere a leprosos). La ley mosaica contiene varias disposiciones acerca del trato con los ciegos (Lev 19,14 Dt 27,18); ejemplos de humano proceder: Job 29,15 Lc 14,13. Los ciegos no podían ejercer funciones sacerdotales (Lev 21,18); estaba prohibido ofrecer un animal ciego (Dt 15,21 Lev 22,22, cf. Mal 1,8). Dejar a uno ciego como pena judicial fue desconocido en el Israel posterior; Prov 30,17 es tal vez reminiscencia del tiempo en que en Israel, como en Babilonia (CH §193), se sacaban los ojos al hijo que faltaba al respeto a sus padres. También en época posterior fue usual en Babilonia sacar los ojos por castigo (2Re 25,7 par.). La c. es enviada por Dios (Éx 4,11), como castigo por los pecados (Gén 19,11: los sodomitas; Dt 28,28s Is 29,9: los israelitas; 2Re 6,18: los arameos; Zac 12,4: los gentiles; Act 13,11: Elimas). El proverbio de 2Sam 5,8: «Ni ciego ni cojo entrará en la casa», no ha sido aún satisfactoriamente explicado; por el contexto, se quiere, probablemente, poner de relieve la posición estratégica de Jerusalén, la cual era tan proverbial, que, en boca del pueblo, ciegos y cojos serían capaces de defenderla. Para curar la c. se empleaba la hiel del pez (Tob 6,5.9); pero la curación de la c. era muy rara y se tenía por gran milagro (Is 29,18 35,5 Jn 9,32 10,21). La mayor parte de las curaciones de ciegos se narran en los evangelios: Mt 9,27-31 11,5 par. 12,22 15,30s 20,29-34 (los ciegos de Jericó) 21,14 Mc 8,22 (el ciego de Betsaida) Lc 4,18s Jn 9 (el ciego de nacimiento) 10,21 11,37.

(II) En sentido metafórico, como enfermedad del espíritu (obcecación o ceguedad), la c. es consecuencia de los regalos de soborno (Éx 23,8 Dt 16,19), de la obstinación (Mt 15,14 par. 23,16-26 Jn 9,29-41: los fariseos), del pecado (Is 6,10, cf. Jn 12,40 Is 43,8), de la ignorancia (Is 42,7.16 Rom 2,19 2Cor 4,4 2Pe 1,9), de la negligencia (Is 56,10), de la tibieza (Ap 3,17), del odio a los hermanos (1Jn 2,11).

Celemín. El c., debajo del cual sería insensato colocar una luz encendida (Mt 5,15 par.), se llama en gr. μόδιος. El lat. *modius* es una medida de capacidad para áridos, según Lübker (1149) equivalente a 8,733 l.

Celesiria (gr.: la Siria hueca), originariamente es el valle entre el Líbano y Antilíbano, designado en el AT como llanura del Líbano (Jos 11,17 12,7), regado por los ríos Orontes y Leontes (hoy *nahr el-līṭānī*). En la época helenística, C. comprendía también el territorio al este del Líbano con Damasco, y hasta toda Palestina y Fenicia (1Mac 10,69 2Mac 3,5 4,4 8,8 10,11); en Flav. Jos. también la Jordania oriental. Hoy *el-beqā'*.

Bibl.: ABEL I, 311; II, 116. 130-133.

Celibato → virginidad.

Celo de Yahvéh. Aunque el c. o deseo de la propia afirmación es propio de todos los dioses de las antiguas religiones, constituye, sin embargo, un rasgo característico de la naturaleza de Yahvéh; subraya su exclusividad, que no tolera el culto ofrecido a otros dioses: Yahvéh es un Dios celoso, que reclama para Él solo (Éx 20,4s 34,14) el culto del pueblo, que es propiedad particular suya (Éx 19,5s). Esta idea está expresada en todos los textos preexílicos (Jos 24,19 Núm 25,11 Dt 4,24 5,9 6,15 32,16.21 1Re 14,22), así como más tarde en Ez (5,13 8,3.5 16,42 23,25) y Sal 78,58. Asimismo, aquellos que en Israel se oponen al culto de los ídolos, son celadores de Yahvéh (Núm 25,13 1Re 19,10 2Re 10,16). En los profetas, el c. de Yahvéh se identifica con su → santidad. En Ez 39,25 declara Yahvéh que Él tendrá c. de su santo → nombre, profanado por

causa del destierro de los israelitas (36,23-28 39,27-29). Aquí el c. es un efecto de la santidad de Dios; Yahvéh no puede tolerar que sea profanado su santo nombre (cf. Is 48,11); Él defenderá la santidad de su nombre o, como dice el profeta (Ez 36,23, cf. 39,27), santificará su excelso nombre. La misma idea parece hallarse en el trasfondo de aquellos lugares en que Yahvéh, apelando a su c., promete el cumplimiento de la salvación mesiánica (Is 9,1-6) o la liberación de Jerusalén (Is 37,30-32). Todo eso lo realizará el c. de Yahvéh. Igualmente, en Is 63,15 Jl 2,18 Zac 8,2 el c. de Yahvéh (juntamente con su misericordia) actuará en favor de su pueblo oprimido; en Ez 5,13 36,5s 38,19 Is 42,13 59,17 Sof 3,8 Sal 79,5, el c. de Yahvéh obrará en contra de los opresores de Israel. En estos últimos lugares la palabra c. ha perdido su significado propio y viene a equivaler a → ira de Dios.

Bibl.: ThW II, 880-890.

Celos (sacrificio por). Una especie de → juicio de Dios, establecido en Núm 5,11-31 para la mujer cuyo esposo sospecha que es adúltera. El ritual se componía seguramente de dos costumbres diferentes: exigía del marido la entrega de una cantidad de harina; y de la mujer, que bebiese un poco de agua, la cual, en caso de culpa, le provocaría amargura (enfermedad). El sacerdote recitaba al mismo tiempo una fórmula de maldición. Probablemente se trata de una costumbre antiquísima que Moisés adoptó e incluyó en la religión de Yahvéh.

Celotas → Zelotas.

Cena (última). La última comida celebrada por Jesús en compañía de sus discípulos, y en la cual, en el marco de la pascua, instituyó la → Eucaristía. Sobre el discurso de despedida de Jesús durante la c. → discursos de despedida.

(I) La c. tuvo lugar en la gran sala alta, donde los discípulos volvieron a reunirse después de la ascensión (Mc 14,15 par. Act 1,13; según la tradición, el → Cenáculo estaba al suroeste de la ciudad antigua de Jerusalén). Era al atardecer (Mc 14,17 par.) y, según testimonio unánime de todos los evangelistas, la tarde antes de la muerte de Jesús, o sea al atardecer del jueves (Mc 15,42 par. Jn 19,31.42). Se dan distintas respuestas a la cuestión de si la última c. fue también la c. de la pascua judía, prescrita para el atardecer del 14 de nisán. Los sinópticos afirman, sin lugar a dudas, que la última c. fue al propio tiempo la pascua judía. En Mc 14,12-16 par., ordena Jesús a sus discípulos que preparen la pascua; en Lc 22,15 les dice: «Ardientemente he deseado comer esta pascua con vosotros antes de padecer.» San Marcos (14,12 par.) habla del «primer día de los ácimos»; la expresión es poco usual, pero posiblemente designa el 14 de nisán. Si los sinópticos no mencionan la pascua más expresamente, esto se explica por su intención primordial, que es la de referir la institución de la Eucaristía. Sin embargo, varios exegetas (Harnack, Batiffol, etc.) opinan que la c. de Jesús en la víspera de su muerte no representaba la pascua judía. Se apoyan en Juan, el cual parece situar la pascua en la tarde del viernes. Su relato de la última c. se introduce mediante la fórmula «antes de la pascua» (13,1); y los judíos no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder comer el cordero pascual (18,28, cf. 13,29 19,14.31). Hoy se intenta, por lo común, obviar la dificultad por dos caminos distintos. Chwolson (y después de él Klausner y Holzmeister, *Chronologia vitae Christi*, Roma 1933) cree que en el año de la muerte de Jesús los corderos pascuales fueron sacrificados en la víspera del día prescrito, o sea en el 13 de nisán; muchos judíos, entre ellos Jesús, comieron el cordero al atardecer del 13; mientras otros, como los mencionados en Jn 18,28, esperaron al atardecer del 14 de nisán. El motivo de que se anticipara el sacrificio de los corderos pudo ser la circunstancia de que en aquel año el 14 de nisán caía en viernes, en cuyo atardecer debía comenzar el descanso sabático, que prohibía sacrificar los corderos. Chwolson piensa, además, que en la época de Jesús los judíos no conocían todavía el precepto posterior, que da a la pascua la preeminencia sobre el sábado, y que por otra parte, basándose en la fórmula del precepto en Éx 12,16 («entre los dos atardeceres»), las gentes se creían obligadas a no sacrificar los corderos antes del atardecer. Existen, por lo demás, fuertes razones para poner en duda esta última afirmación (StB II, 846). De ahí que sea más verosímil la hipótesis de Strack y Billerbeck, a quienes siguen Goossens, Merk, Schaumberger y otros: como consecuencia de una disensión entre los saduceos y los fariseos acerca de la fecha de la fiesta de las primicias (Lev 23,11), los saduceos procuraban, siempre que había posibilidad, celebrar la pascua (15 de nisán) al atardecer del sábado. En el año en que murió Jesús, el 15 de nisán caía cerca de un sábado; de ahí que para los saduceos viernes y sábado valieran, respectivamente, como 14 y 15 de nisán, mientras que los fariseos, cuyo influjo entre el pueblo era mucho mayor, celebraban la pascua un día antes. Jesús, como

la mayoría de los judíos, celebró la c. pascual en la tarde del jueves (sinópticos); los sacerdotes, y señaladamente los saduceos, en la tarde del viernes. Juan, que frecuentaba los círculos sacerdotales, pudo, por consiguiente, seguir en su relato la datación oficial de los saduceos.

[Recientemente A. Jaubert ha llamado la atención sobre los pasajes de *Didasc. Apost.* 21,14,5.20 ib. 17,7 (del s. III, y aun quizás del s. II), según los cuales la c. se habría celebrado en la tarde del martes de la semana pascual. Tal parece ser también el sentir de Epifanio (ed. K. Holl, 206), de Victorino de Pettau (CSEL 49, 1916, 4) y otros. Como *Jub.* conserva un antiguo calendario litúrgico (seguido también, a lo que parece, por los sectarios de Qumrán), según el cual el 15 de todos los meses era miércoles (de suerte que la pascua caía siempre en martes), parece que el dato de *Didasc.* 21,14 encuentra justificación. Según esto, quizás Mc 14,12 alude a este viejo calendario sacerdotal, mientras Jn piensa en el cómputo legal, que era de sí variable, por fundarse en el año lunar (cf. la unción de Betania dos o seis días antes de la pascua). Aún no se ha encontrado una solución definitiva a estas dificultades cronológicas. Así, el *Dict. Encycl. de la Bible* (Turnhout-París 1960) 267.]

(II) Orden probable de los acontecimientos: tras los preparativos (Mc 14,12-16 par.), abre Jesús la fiesta pascual con los llamados *logia* escatológicos (Lc 22,14-18 par.); siguen luego unas advertencias contra la ambición de honores (Lc 22,24-30) y el lavatorio de los pies (Jn 13,1-20), anuncio de la traición (Mc 14,17-21 par. Jn 13,21-30), institución de la Eucaristía (Mc 14,22-25 par.), discurso de despedida de Jesús (detalladamente en Jn 13,31ss).

Bibl.: DB II, 408-417. W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie* (París-Gembloux 1931) 110-127. D. CHWOLSON, *Das letzte Passahmahl Christi* (Leipzig [2]1908). A. ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls* (Friburgo de Brisgovia 1937). TH. PREISS, *Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal?* (ThZ 4, 1948, 81-101). J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga [2]1949). [E. SCHWEIZER, *Das Herrenmahl im NT: ein Forschungsbericht* (ThLZ 79, 1954, 577-592). A. JAUBERT, *La date de la dernière cène* (RHR 146, 1954, 140-173; cf. Bb 36, 1955, 408-413). Id., *La date de la cène* (París 1957).] StB II, 812-853. ThW III, 731-737. [V. LARRAÑAGA, *Ensayo de reconstrucción de la última Cena* (EstB 5, 1946, 381-402). J.M. BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (Madrid 1952). M. PEINADOR, *Idea central del discurso de Jesús después de la Cena (Jn 14-17)* (EstB 12, 1953, 5-28). J. LEAL, *La nueva fecha de la Cena y el orden de los hechos de la pasión de nuestro Señor* (EstE 31, 1957, 173-188). J. CORTÉS QUIRANT, *La nueva fecha de la última Cena* (EstB 17, 1958, 47-81).]

Cena pascual. Cuando se introdujo la costumbre de sacrificar el → cordero pascual en el templo, éste se asaba entero en las casas particulares de Jerusalén, sobre un asador de granado, y luego se comía después de la puesta del sol. Los numerosos peregrinos se reunían para ello en grupos (hebr. *ḥăbūrōt)* de diez hasta veinte personas y alquilaban una habitación, en la que, alrededor de una mesa, se extendían almohadas o tapices para recostarse. La comida se distribuía según las cuatro copas de vino prescritas. Al comenzar se llenaba la primera copa con vino y agua; el comensal principal pronunciaba sobre ella dos fórmulas de bendición: «Alabado seas, Yahvéh, Dios nuestro, rey del mundo, que creas el fruto de la vid» (sobre el vino); «Alabado seas, Yahvéh, Dios nuestro, rey del mundo, que has dado festividades a tu pueblo de Israel para alegría y recuerdo. Alabado seas, Yahvéh, que santificas a Israel y los tiempos» (sobre la fiesta). Seguidamente se bebía la primera copa. Entonces se traían panes ácimos y hierbas verdes que distribuía el comensal principal, después de lavarse las manos, pronunciar una acción de gracias y probar los alimentos. En este momento se traía el cordero pascual asado. Se templaba la segunda copa, se explicaba el sentido de la comida y el simbolismo de los ritos con referencia a la salida de Egipto (→ éxodo) y se cantaba la primera parte del → Hal·lel (Sal 113 y 114, 1-8). Entonces se bebía la segunda copa. Después de nuevo lavatorio de las manos y oración de alabanza, se comía el cordero pascual, acompañado de hierbas amargas y pan ácimo, que se mojaba en el *jaroset* (una mezcla de diversos frutos). Las hierbas amargas prescritas en Éx 12,8 y Núm 9,11 eran, según los LXX y la Vg, la lechuga y escarola silvestres. En la Mišná (Pes. 2,6) se enumeran juntamente con éstas otras tres hierbas amargas. También se permitían otros aperitivos. Luego seguía la tercera copa, que se llamaba «cáliz de bendición» (1Cor 10,16), porque con ella se pronunciaba una acción de gracias por la comida. Con la cuarta copa se cantaba la segunda parte del Hal·lel (Sal 115-118), en que se expresaba la esperanza en la restauración mesiánica. Tal es el rito de la → Mišná (tratado Pesajim). Estas prescripciones se seguían todavía en la época del NT; y es, por tanto, probable que de este modo celebrara Jesús la última → cena, que fue una cena pascual (→ Eucaristía).

Bibl.: → Pascua. StB IV, 41-76.

Cenáculo. Jesús celebró con sus discípulos la última → cena en una gran sala alta (κατά-

λυμα; Vg *coenaculum;* Mc 14,15 Lc 22,12). Después de la → ascensión del Señor, subieron los discípulos a la sala alta, donde acostumbraban a reunirse (ὑπερῷον; Vg *coenaculum;* Act 1,13), y donde el Espíritu Santo descendió sobre ellos (Act 2,1). El lugar de la venida del Espíritu Santo ha de identificarse, con toda probabilidad, con la gran sala en que se celebró la última cena; las dos voces griegas κατάλυμα (Lc 22,12) y ὑπερῷον (Act 1,13) son casi sinónimas. Es, además, muy natural que, después de la muerte de Jesús, los apóstoles se reunieran en el lugar en que dos días antes habían celebrado con Él la pascua (Lc 24,33 Jn 20,19). La tradición jerosolimitana señala la mezquita de *nebi Dāūd* (del profeta David, cuyo sepulcro se muestra allí, sin razón, desde la edad media) como la famosa gran sala superior o c. El edificio está situado al suroeste de Jerusalén; en tiempo de Cristo, dentro; actualmente, fuera de las murallas de la ciudad. Esta tradición puede seguirse hasta los más antiguos tiempos cristianos. Según testimonio de Epifanio *(De mens. et pond.*, 14), ya en tiempo de Adriano (siglo II) existía en el lugar una iglesia pequeña, en memoria de la venida del Espíritu Santo. Luego fue incorporada a la gran basílica edificada en el mismo lugar en el s. IV, la cual llevó el nombre de «Sancta Sion» y el de «Madre de todas las iglesias». Desde el siglo IV se empezó también a venerar aquí la institución de la Eucaristía, opinión que se impone más y más desde el siglo VI. El año 1551 los franciscanos fueron expulsados definitivamente de este lugar y se levantó allí mismo una mezquita. La sala tradicional ha conservado, no obstante, la forma de la restauración franciscana del siglo XIV.

Bibl.: L.H. VINCENT, F.M. ABEL, *Jérusalem* II/3 (París 1922) 421-481. DBS I, 1062-1084. G. GOLUBOVITCH. *Il Santo Cenacolo* (Florencia 1938). B. COLLIN, *Les Lieux Saints* (París 1948) 161-171.

Céncreas (Vg Cenchreae), puerto oriental de → Corinto (Act 18,18: Pablo embarca en C. para Siria, tras haber cumplido un voto); patria de la → diaconisa Febe (Rom 16,1).

Cendebeo (Vg Cendebaeus), comandante del rey sirio Antíoco VII (para la región costera), que fue vencido por → Juan Hircano I (1Mac 15,38-16,10).

Ceneret → Kinnéret.

Ceniza (hebr. *'ēfer)*, símbolo de lo efímero (Job 13,12) y sin valor (Gén 18,27 Is 44,2 Eclo 40,3: → polvo y c.; Lam 3,16). En el luto era costumbre esparcir c. sobre la propia cabeza (2Sam 13,19 Is 61,3), tenderse en las c. (Job 2,8 Jon 3,6) o revolcarse en ellas (Jer 2,6 Ez 27,30 Lam 3,16, cf. «comer c. como pan», hablando de un afligido: Sal 102,10). La masa del pan, puesta sobre piedras calentadas, es cubierta con c. caliente: es la forma más simple, todavía hoy usada por los beduinos, de cocer el pan (1Re 19,6: cocer con c.; → pan). En el culto israelita, con las c. de una vaca colorada, sin defectos y que no hubiese conocido el yugo, ya sacrificada, se hacía → agua lustral (Núm 19). Los Seléucidas arrojaban los condenados a muerte sobre c. ardientes (2Mac 13,5-8).

Censo. (I) AT. En el AT se habla con frecuencia de c. del pueblo. En los libros históricos (2Sam 24) fue David quien por vez primera realizó un c. del pueblo, y ello contra la conciencia popular, que consideraba el c. como una violación de la teocracia; en algunos lugares (cf. Éx 30,12) se percibe como un eco de los peligros de un c. Según el Pentateuco, Moisés habría hecho por dos veces el c. del pueblo, una antes y otra después de la peregrinación por el desierto (Núm 1,17-44 26,1-62). Los números que en esos c. se nos han transmitido siguen constituyendo un complicado problema. Después del destierro, Zorobabel hizo otro c.; las cifras (¿por corrupción del texto?) están también transmitidas de modo diverso (Esd 2,2-69 Neh 7,7-66 3Esd 5,7-27); sin embargo, los datos en total arrojan la misma suma.

(II) NT. En el NT, Lc 2,1-7 habla de un c. en los días inmediatos al nacimiento de Jesús. Este c. habría sido ordenado por el emperador Augusto; habría sido el primero y habría tenido lugar bajo Quirinio, gobernador de Siria. Contra este texto se han hecho graves reparos. Según Mt y Lc, Jesús nació durante el reinado de Herodes el Grande. Ningún escritor profano habla de un c. hecho bajo el reinado de éste. En cambio, FLAV. JOS. habla *(Ant.* 18,1,1) de un c. hecho después del destierro de Arquelao (6 d.C.) por Quirinio, gobernador de Siria a la sazón; Lc mismo parece aludir, en Act 5,13, a este c. En su evangelio, pues, habría puesto antes de la muerte de Herodes un c. que tuvo lugar después de la muerte de ese rey. Por otra parte, si Lc hubiera tenido la intención de distinguir entre un c. posterior y un c. hecho antes de la muerte de Herodes y no atestiguado por escritores profanos, habría cometido otro error, porque en los últimos años de Herodes no era gobernador de Siria Quirinio, sino Varo. Todavía no se ha dado una solución satis-

factoria ■ estas dificultades. Lagrange trata de soslayar el problema, entendiendo el πρώτη del v 2 como comparativo y traduciendo: «Este c. tuvo lugar antes de que Quirinio fuera gobernador de Siria»; traducción que es gramaticalmente posible, pero que no es verosímil por su contenido. Otros tratan de demostrar que el c. mencionado por Lc tuvo efectivamente lugar bajo Quirinio. Si para ello se refieren a la inscripción de Quirinio, van demasiado lejos; cf. A. G. Roos, *Die Quirinius-Inschrift* («Mnemosyne» 1941, 306ss). Finalmente, también se ha dicho que el error está en Flavio Josefo.

Bibl.: Schürer I, 508-543. M.-J. Lagrange, *Où en est la question du recensement de Quirinius?* (RB 20, 1911, 60-84). W. Lodder, *Die Schätzung des Quirinius bei Fl. Jos.* (Leipzig 1930). [F. Ogara, *El censo de Quirino: Apuntes de algunos datos recientes* (EstE 1, 1922, 63-68). S. Muñoz Iglesias, *Herodes y el censo de Quirino* (CultB 3, 1946, 25-30).]

Centurión, el que mandaba una centuria, la unidad más reducida de la infantería romana. El NT menciona a un κεντυρίων (Mc 15,39) o ἑκατόνταρχος, -άρχης (Mt, Lc) al pie de la cruz de Jesús. Era el comandante de los soldados que crucificaron a Jesús, y que por la muerte de éste y los acontecimientos que la siguieron llegó a comprender que Jesús era verdaderamente Hijo de Dios. Más tarde informó a Pilatos sobre la muerte de Jesús (Mc 15,44s). En los evangelios apócrifos se le llama Petronio o Longinos. Otros c. son → Cornelio (Act 10,1) y → Julio (Act 27,1).

Cerámica. (I) Significado. Las excavaciones del próximo oriente proporcionan regularmente muy elevadas cantidades de c. (sobre la fabricación de alfarería, → arcilla, → alfarero). Estos hallazgos no son sólo importantes para nuestros conocimientos sobre el material de c. y, por consiguiente, de la historia de la cultura, sino más aún como medio para fechar las distintas capas de colonización de un lugar de excavaciones, en caso de que falten otros testimonios (inscripciones, etc.). Esto vale principalmente para Palestina, para Siria y el próximo oriente prehistórico (para Mesopotamia y Egipto de los tiempos históricos ya disponemos de suficientes datos cronológicos). Para la fijación cronológica de las capas culturales es apropiada la c., porque, en las distintas épocas, se han desarrollado en cuanto a técnica, material y formas de los recipientes, distintos tipos de c. Si la historia de la c. de un yacimiento se ha logrado aclarar mediante la clasificación del material encontrado (cronología relativa), se puede establecer muchas veces, ■ base de una inscripción, de un escarabeo o de materiales importados, cuya edad se conoce, la cronología absoluta de las capas culturales. Si estos medios auxiliares faltan, muchas veces se pueden fechar también los tipos dudosos de recipientes, mediante la comparación con los hallados en otras partes, en estratos cronológicamente fijados. Sir Flinders Petrie fue quien, por primera vez en Palestina, utilizó la c. para la fijación de la cronología, en sus excavaciones en *tell el-ḥesi* (1890), después que había aplicado ya este método en Egipto con gran éxito. Gracias a las cuidadosas observaciones e inteligentes estudios, ante todo de L.-H. Vincent y W. F. Albright, en pocos decenios se fijaron las líneas principales del desarrollo de la c. en Palestina. Galling (BRL 315) cree que hoy, fuera de algunas excepciones, se puede «clasificar con certeza, entre los límites de unos 200 años», cualquier yacimiento de c.; Nötscher (226), sin embargo, tiene sus reservas contra este optimismo.

(II) El desarrollo de la c. se extiende desde los tiempos calcolíticos (antes de 3000 a.C.) hasta la época romana, pero terminó, en general, a finales de la época del bronce medio (hacia 1600) y, siguiendo a Nötscher (266ss), se puede explicar en sus líneas principales más o menos como sigue. A principios de la c. palestinense, en *tiempos calcolíticos*, son aún muy imperfectos tanto la técnica como el material: los recipientes se fabrican a mano, se utiliza arcilla gruesa, y se endurecen al sol o al fuego abierto; las formas de los recipientes son toscas y ofrecen pocas variantes. En la *época del bronce anterior* (tercer milenio), la técnica hace progresos fundamentales (invento del torno de alfarero, endurecimiento del material al horno), las formas de los recipientes son más ricas y con más bellas modulaciones; el fondo del recipiente, sin embargo, es, por regla general, aún plano. En la *época del bronce medio* I y II (hasta cerca del 1600) es verdaderamente notable el progreso de la técnica. En vez del fondo plano aparece el pie; en vez de los agujeros para la cuerda, las asas; y surgen muchas formas nuevas. También se pintan ahora los recipientes, primero con dibujos lineales y geométricos, más tarde, bajo influencia chipriota, hasta con reproducciones figurativas, especialmente pájaros y peces. La c. de la *época del bronce posterior* I y II (hacia 1600 hasta el 1200) está muy influida por productos extraños, chipriotas y micénicos, y puede calificarse, frente a la c. de la época del bronce medio, más bien como decadente. La c. de la *primera época del hierro* (respecto a la llamada c. filistea, → filisteos),

señala un importante retroceso. El material es peor, las formas más toscas, el dibujo más sencillo; son poco frecuentes las formas nuevas, la influencia extraña proviene de Fenicia y no del mar Egeo. El mismo cuadro ofrece la *época del hierro posterior* (600-300) y la *helenística*. Sin embargo, el material artístico importado de Grecia estimula, a veces, la industria nacional en las ciudades helenizadas. Véase lámina IV.

Bibl.: L.H. VINCENT, *Céramique de la Palestine* (París 1929). J.G. DUNCAN, *Corpus of Palestinian Pottery* (Londres 1930). G.E. WRIGHT, *The Pottery of Palestine from the Earliest Time to the Early Bronze Age* (New Haven 1937). H. OTTO, *Keramik der mittleren Bronzezeit in Palästina* (ZDPV 61, 1938, 147-216). W.F. ALBRIGHT, *Tell Bêt Mirsim* (AASOR 12. 13. 17; 1933ss). J.L. KELSO, *The Ceramic Vocabulary of the OT* (New Haven 1948). BRL 314-330. NÖTSCHER 224-231. BRL 316-319. J.L. KELSO, *The Ceramic Vocabulary of the OT* (New Haven 1948).

(III) FORMAS ESPECIALES. Filológicamente resulta imposible determinar a qué forma concreta de vasija se refiere cada una de las numerosas palabras hebreas con que se designan objetos de cerámica.



Fig. 38. Ejemplares del grupo « frascos ».

(A) *Cazo*. El cazo, parecido a una → copa, está atestiguado arqueológicamente; pero no se conoce su nombre hebreo, de tal manera que no se pueden seguir las huellas del uso del c. en el AT. Galling (BRL, 316) incluye el nombre hebr. *kōs* entre las vasijas de cerámica (esta palabra significa generalmente copa) y distingue varias formas:

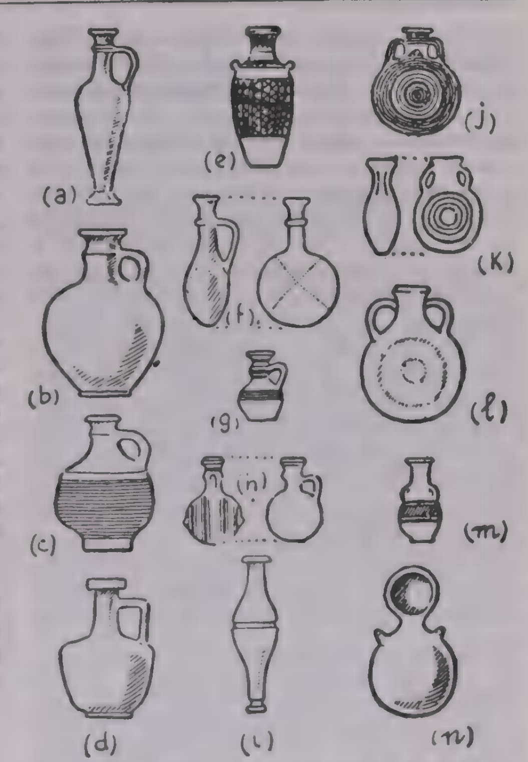


Fig. 39. Ejemplares del grupo « frascos ».

Productos nacionales son los cazos: (1) con anillo de apoyo, de la edad del bronce medio y del tardío (fig. en BRL, *Keramik* 1 c 1), (2) con base plana, de la edad del bronce tardío y más recientes (fig. en BRL, c 3), (3) con borde encorvado, de los tiempos helenísticos (fig. en BRL, c 4).

Artículos de importación: (1) La figura en BRL, c 5, muestra influjo minoico tardío; (2) de importación chipriota son los c. con asa (fig. en BRL, c 8).

Bibl.: BRL 316-319.

(B) *Frascos*. Barrois (I, 451) propone asignar *baqbuq* (onomatopeya que imita el «gloglo» del líquido) y *pak* (vasija para el aceite) al grupo «frasco». Arqueológicamente, Galling (BRL 327-329) señala como característica del «frasco» el cuello estrecho y el asa o asas (cuando las hay) colocadas a partir del cuello. Partiendo de estas características, puede decirse lo siguiente respecto de los f.: se fabricaban de alabastro, de barro fino (cocido y barnizado) o de arcilla. Tres formas distintas representan los tres ejemplares de f. de alabastro de la fig. 38*a,b,c*, los cuales provienen de Palestina y pertenecen con toda seguridad a la época de los hiksos. Se cerraban con tapaderas de alabastro, de las cuales, sin embargo, se han conservado muy pocas. F. de

barro fino cocido y barnizado (loza fina), igualmente de la época de los hiksos, se reproducen en la fig. 38*d,e*. En este grupo se encuentran también frascos de forma plana, pero son muy raros (fig. 38*f*). Entre los frascos de cerámica encontrados los hay de fabricación indígena y de importación. Formas indígenas de la época del hierro reproduce la fig. 39*b,c*, y de la época helenística la fig. 39*i*. Se importaban frascos de Siria (fig. 39*a*), de Grecia (fig. 39*e*: submicénicos) y de Chipre (fig. 39*f*, de la época tardía del bronce; 39*g*, del siglo X hasta el XII; 39*h*, de la época primera del hierro). Forma helenística presenta la fig. 39*d*. También está comprobada la existencia de frascos de cerámica con dos asas, llamados por Galling *Feldflaschen* (cantimploras). Trabajo indígena es el frasco de la fig. 39*m*; los de la fig. 39*j,k,l* delatan influencia chipriota (si es que no son importados). Característicos son los frascos con un plato adherido (fig. 39*n*); el plato era práctico cuando sólo había de usarse poco líquido.

(C) *Jarra*. Literariamente en el AT existe: (1) El hebr. *kad*. Se coge agua en la j. o cántaro, y se lleva a casa encima del hombro (Gén 24 passim 1Re 18,34 Ecl 12,6: la j. junto a la fuente como símbolo de la vida); en esta j. se conserva la harina (1Re 17,12-16). Jue 7,16-19 presupone j. más pequeñas que se llevan en la mano con antorchas dentro.
(2) Hebr. *nēbel* o *nebel* se refiere tanto al saco de cuero como a la j. de arcilla, en la cual se lleva agua (Is 30,14); en Is 22,24 se cuelga ésta de una estaca; Jer 48,12 y Lam 4,2 no dicen nada sobre el aspecto y el uso del *nebel* mencionado allí.
(3) Hebr. *ṣappaḥat* designa tanto una j. pequeña en la cual se lleva agua como provisión para el viaje (1Sam 26,11-16: de Saúl; 1Re 19,6: de Elías), como una mayor en la cual se conserva aceite (1Re 17,12-14).
(4) La j. (*ṣinṣennet*) con el maná (Éx 16,33). También se usan los nombres de las medidas de capacidad (p.ej., Zac 5,5). El uso lingüístico era, por tanto, poco consecuente y no resulta muy factible aplicar las distintas expresiones con seguridad a los tipos arqueológicos conocidos.

Arqueológicamente se distinguen:
(1) La gran j. para almacenar aceite (1Re 17, 12: hebr. *ṣappaḥat*), vino y harina (1Re 17,12-16: hebr. *kad*; también Zac 5,5[?]). En las tres primeras épocas del bronce carece de asas (fig. 40*a* y *b*), tiene una altura de 70 hasta 120 cm y una capacidad de 20 hasta 50 litros, con un fondo plano o de punta aguda (para fijar el cántaro en el suelo). En la primera época del hierro es suplantada por las ánforas de dos asas, que surgen ya en la época tardía del bronce. Las ánforas más antiguas tienen asas junto al cuello (fig. 40*c*) las más recientes en la panza (fig. 40*d*). En las épocas persa y helenística encontramos ejemplares más del-

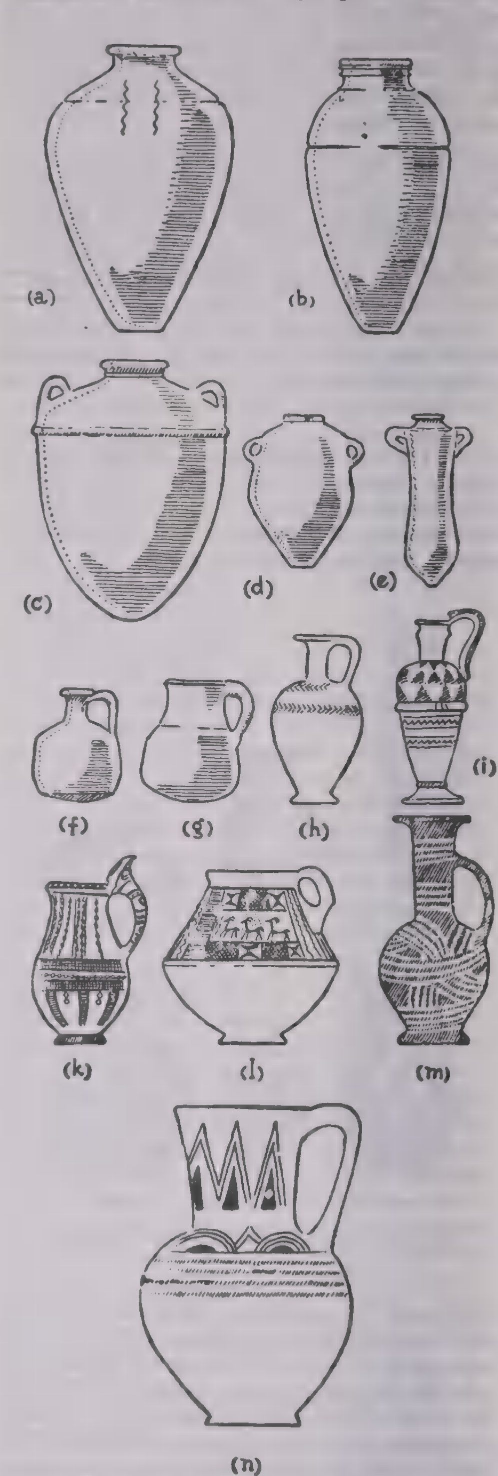


Fig. 40. Diversas formas de jarras

gados e incluso rectilíneos (fig. 40*e*). Junto a estos ejemplares se ven también j. de cuatro asas y j. sin asas, en forma de floreros.
(2) J. de un asa. Los tipos se diferencian por la forma del cuello, que poco a poco se ensancha y se alarga; véase esta evolución en la fig. 40*f*, de la época media del bronce, hasta la fig. 40*g*, de la época del hierro. Además aparecen géneros de importación: j. negras de los hiksos (cerámica de *tell el-yehūdiye;* fig. 40*h*), j. de Siria septentrional (fig. 40*i*), chipriotas (fig. 40*k-l-m*) y micénicas (fig. 40*n*).

Bibl.: BRL 321-327. J.L. KELSO, *The Ceramic Vocabulary of the OT* (New Haven 1948).

(D) *Puchero.* Literariamente está atestiguado el (hebr.) *sīr;* en él se cuece la carne (1Sam 2,14, etc.), lo mismo que en el *dūd* (2Par 35,13), en el *pārūr* (Jue 6,19) y en el *qallahat* (Miq 3,3); es de arcilla o de metal (Eclo 13,2). Arqueológicamente están atestiguados el p. sin asas y el de dos asas, los dos con base plana o redonda, así como el p. helenístico, más marcadamente redondeado.
K. Galling agrega (BRL 321) a este grupo los recipientes de dos o más asas con reborde.

(E) *Otras vasijas.* En el AT expresamente se mencionan:
(1) Hebr. *saf*, copa llena de sangre (Éx 12,22): se enumera juntamente con otros utensilios (2Sam 17,28 1Re 7,50) y es objeto que sirve para el culto (2Re 12,14 Jer 52,19); cf. Zac 12,2.
(2) Hebr. *ṣallaḥat* o *sᵉlōḥīt*, plato que se friega y se vuelca boca abajo (2Re 21,13); escudilla a la que se le echa sal (2Re 2,20); plato donde el perezoso mete la mano (Prov 19,24 26,15); se usa también para guisar.
(3) Hebr. *dūd*, caldera (también cesto), está juntamente con otros utensilios (1Sam 2,14 2Par 35,13); cf. Job 41,12 (más bien puchero).
(4) Hebr. *pārūr*, olla, se nombra junto con otros utensilios (1Sam 2,14); se utiliza para cocer (Núm 11,8); se le echa un caldo dentro (Jue 6,19); es de barro (Eclo 13,2: se rompe).
(5) Hebr. *kiyyur* aparece junto a otros utensilios (1Sam 2,14).
(6) Hebr. *kaf* (propiamente el hueco de la mano) se menciona, sin más detalles, en Éx 25,29 Núm 7,84.86 1Re 7,50 Jer 52,18.
(7) En cuanto al hebr. *ṭene'*, cf. Eclo 31 (en el convite).
El lenguaje usual era poco consecuente en esto, y no es fácil aplicar cada término a cada uno de los distintos ejemplares arqueológicos conocidos.
Arqueológicamente se distinguen:
(1) la cazuela plana con bordes;
(2) la copa con un pie de sustentación, corto o (posteriormente) esbelto y alto;
(3) la taza con bordes;
(4) la fuente con bordes o con pie sustentador, las más de las veces con dos asas, raramente con cuatro o sin ninguna;
(5) una especie de jarro u olla con asas y pie.
(→) Copa, lámpara.

Bibl.: BRL 316-319. J.L. KELSO, *The Ceramic Vocabulary of the OT* (New Haven 1948).

Cerdo (hebr. *ḥăzīr*). En la Biblia, las más de las veces la palabra c. se entiende del c. salvaje. La carne de c. se considera impura (Lev 11,7 Dt 14,8); comerla se censuraba ásperamente (Is 65,4: quizá este pasaje, como 66,3, es reprobación del sacrificio de c. en las religiones de misterios) y denotaba la apostasía del judaísmo (2Mac 6,18 7,1). La repugnancia por la carne de c. no es específicamente judía y probablemente se debe a motivos de orden cultual. El c. no es mencionado con frecuencia en la Biblia (acarrea mucha desgracia: Sal 80,14 Prov 11,22 Mt 7,6). En las épocas griega y romana se tenían naturalmente más c.; por eso en Mc 5,11-13.16 par. se hace mención de piaras de c., que abundaban, a decir verdad, en toda la Decápolis helenizada. A los judíos incluso les causaba horror el hecho de guardar c.; a ello no se decidían sino en caso de necesidad extrema (Lc 15,15s).

Bibl.: R. DE VAUX, *Le sacrifice de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient* («Festschr. Eissfeldt: Von Ugarit nach Qumran» [Berlín 1958] 240-265).

Cereales. En época bíblica se conocían en Palestina menos clases de c. que hoy, como se ve por los datos literarios y arqueológicos. En las excavaciones sólo se han encontrado trigo (Meguiddó, Sikem, Bet-San y Guézer) y cebada (Guézer); avena y centeno eran, por lo visto, desconocidos, o a lo menos no se mencionan. Los diversos c. conocidos en la Biblia son: → cebada, → mijo, → trigo. Según Gén 26,12 27,28, ya los patriarcas sembraban c. Como enfermedades de los c. se mencionan: la quemadura (hebr. *šiddāfōn*, causada por el viento abrasador del este: Dt 28,22 1Re 8,37 2Par 6,28 Am 4,9 Ag 2,18) y la roya (hebr. *yᵉrāḳōn;* amarillez, marchitez: Dt 28,22 1Re 8,37 Am 4,9 Ag 2,17 2Par 6,28).

Bibl.: BRL 182-184. NÖTSCHER 173.

Cerradura. En la antigüedad, la c., mediante la cual se cerraba el acceso al interior de un recinto, consistía en un pasador que se introducía en un agujero abierto en la jamba de las puertas. Se metían un número variable de clavijas de hierro en los correspondientes agujeros del pasador. Tan sólo aquel que con una → llave podía levantar

las clavijas del pasador, lograba retirar éste hacia atrás y abrir la puerta (fig. 41: a la derecha, agujero en la jamba de la puerta; abajo, pasador con llave).

Bibl.: BRL 460.

Cerveza. Es cuestión todavía discutida si la c. se conocía en Babilonia (Media) y Egipto, si la Mišná (Pes. III, 1) la prohíbe en tiempo pascual, y si la Biblia la menciona. Se

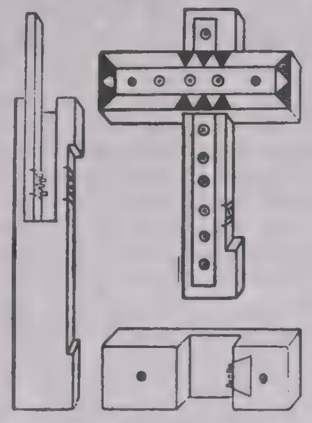


Fig. 41. Cerradura con llave

aduce Is 1,22 y 5,22. La solución del problema depende de si el hebr. *šēkār*, bebida alcohólica, incluye también la c. Galling (BRL cf. infra) opina que se puede responder afirmativamente.

Bibl.: L.F. HARTMANN, *On Beer and Brewing techniques in Ancient Mesopotamia* (Baltimore 1950). BRL 110s.

Cerviz. En la Biblia se habla de la c. principalmente en el lenguaje simbólico: el hombre es (Éx 32,9, etc.) o se muestra obstinado (Dt 10,16, etc.). Donde nosotros hablamos de la espalda, la Biblia dice más frecuentemente c.; así: volver a uno la c. (Jos 7,8, etcétera), es decir, huir; o mirar a uno por la c. (Jer 18,17). El vencedor pone su → pie sobre la c. del vencido en señal de dominio sobre él (Jos 10,24) y usa su c. como → escabel para sus pies (Sal 110,1). Para Pedro la ley mosaica es un yugo sobre la c. de los discípulos (Act 15,10); Priscila y Áquila han ofrecido sus c. por la vida de Pablo (Rom 16,4).

César. En el NT se hace mención de los siguientes césares o emperadores romanos:
(1) → Augusto (30 a.C.-14 d.C.). Bajo su imperio nació Jesús (Lc 2,1).
(2) Tiberio (14-37 d.C.). Bajo su imperio aparecen en público Juan Bautista y Jesús (Lc 3,1). Cuando los evangelistas hacen mención del C. a secas (Mt 22,17.21 par. Lc 23,2 Jn 19,12.15) se refieren a Tiberio. Su sucesor Calígula (37-41) no es nombrado ni aludido en los escritos del NT.
(3) → Claudio (41-54) es mencionado en relación con un hambre que había de sobrevenir (Act 11,28) y con la expulsión de los judíos de Roma (Act 18,2). Cuando los judíos (Act 17,7) gritan que Pablo y sus compañeros obran contra las órdenes del C., la acusación tiene sentido enteramente general (cf. 25,8); entonces mandaba Claudio; en 25,8 Nerón.
(4) A Nerón (54-68) se refieren Act 25,10 (Pablo está delante del tribunal del C.) y 25,11s (Pablo apela al C.; cf. 25,21 26,22 27,24 28,19, y → apo alíptico [número]).

Los santos de la corte imperial que saludan a los filipenses (Flp 4,22) son cristianos, libertos o esclavos del palacio de Nerón. Sobre la relación de Jesús y de los primeros cristianos con el C., → Señor III.

Cesarea (la imperial; Vg Cæsarea), nombre propio de dos ciudades.
(I) C. de Palestina o de Estratón, es el puerto mediterráneo entre Yaffá y Dor, construido por Herodes el Grande, en los años 20-9 a.C., junto a la antigua torre de Estratón, en honor de César Augusto. Por su situación favorable y su instalación excelente se convirtió la ciudad en el primer puerto de Palestina. Después de la destitución de Arquelao y la muerte del rey Agripa I (que murió allí: Act 12,20-23) fue sede de los procuradores romanos. El tráfico de Jerusalén pasaba por C. (Act 9,30 18,22 21,8: Pablo). Los habitantes eran en su mayor parte paganos, mezclados con elementos judíos. Era la residencia del evangelista Felipe (8,40 21,8) y del centurión romano Cornelio, en cuya casa predicó Pedro (10; cf. 11,11) y donde seguramente buscó también refugio huyendo de Agripa I (12,19). Pablo estuvo preso en C. bajo Félix y Festo, y habló allí ante el rey Agripa II (23,23-35 24,27 25,1-4.6.13). Hoy se llama *qaisārīye*. Los restos desmoronados del hipódromo y del teatro, así como de las instalaciones portuarias, dan fe de la actividad constructora de Herodes.

Bibl.: SCHÜRER I, 389; II, 134-138. ABEL II, 296s. L. HAEFELI, *Cäsarea* [redacted] *Meer* (NtA 10/5, Munster de Westfalia 1923). A. REIFENBERG, *Caesarea. A Study in the Decline of a Town* (IEJ 1, 1950, 20-32).

(II) C. de Filipo, antes Panías o Paneas, construida en el año 3 ó 2 a.C. por Herodes Filipo, junto a las fuentes del Jordán, y llamada, en honor de Augusto y del propio Herodes Filipo, C. de Filipo. Los evangelios sinópticos localizan aquí la confe-

sión mesiánica de Pedro y la promesa del primado (Mc 8,27-30 Mt 16,13-20). Hoy *bāniyās*.

Bibl.: ABEL II, 297s.

Cetro → maza.

Cetura → Queturá.

Cielo (hebr. *šāmayim*, de origen y significación incierta; en los LXX se halla generalmente en plural; en el NT casi siempre en singular, pero también a menudo en plural) significa:

(1) El c. de las estrellas y las nubes, el firmamento. C. y → tierra es una fórmula fija para indicar el universo. En ocasiones, c. quiere decir la atmósfera (Gén 1,26 Mt 6,26, etc.).

(2) El espacio encima del firmamento. Este espacio se concibe como:

(a) La morada de Dios. El firmamento se llama entonces trono de Dios (Is 66,1 = Act 7,49 Mt 5,34 23,22), como la tierra es el escabel de sus pies. Encima del firmamento se sienta la divinidad; allí tiene su morada; así en Gén 11,1-10 (torre de Babel, aun cuando no se trata de una alusión directa), 28 (escala de Jacob), Eclo 5,1 Sal 2,4 11,5 14,2 Job 22,12 (por tanto, no sólo desde Dt) y sobre todo en el NT (Mt 5,15.45 6,1.9 23,22 Ef 6,9 Col 4,1, etc.). Allí está el palacio de Dios (Sal 17,7) y en él el trono de Dios (Sal 11,5 103,19 Sab 18,15 Ap *passim*), aun cuando los israelitas conocen también la → omnipresencia o inmensidad de Dios (1Re 8,27 2Par 2,6 6,18 Is 66,1 Sal 139,7-12). De ahí que Yahvéh se llame el Dios del c., sobre todo en los escritos posteriores (Jon 1,9 Sal 136,26 Esd 1,2 Neh 1,4s 2,4.20 2Par 36,23, etc. Ap 11,13), quizá con intención polémica contra el culto astral persa, si bien ya se halla la expresión en Gén 24,7. La expresión «Dios del c. y de la tierra» pone de manifiesto lo ilimitado de su poder. — La expresión frecuente «cielo de los cielos» (Dt 10,14 1Re 8,27 2Par 2,5 6,18 Sal 148,4 Neh 9,6, ordinariamente junto con «c. y tierra»), con la que se significa «lo más alto de los cielos», señala el mismo espacio encima del firmamento, morada de Dios (Sal 115,16). De la forma gramatical de la palabra (dual en hebr.) dedujo la literatura posterior la existencia de dos c.; y, fundada en el otro giro: «El c. y los más altos cielos» (1Re 8,27), hasta de tres c., de los que el más alto, el tercero, sería la morada de Yahvéh (cf. 2 Cor 12,2: Pablo es arrebatado hasta el tercer c.). En el s. II d.C. la literatura rabínica y algunos apócrifos *(Testamento de Leví, Asunción de Moisés)* hablan de siete c.; el *Henoc* eslavo, de diez; y el *Apocalipsis* griego de Baruc, de cinco.

(b) El lugar en que habitan los ángeles. El Salmo 89,6s coloca a los ángeles (→ hijos de Dios) por encima de las nubes, donde Dios habita. En Tob 12,15, Rafael es uno de los siete que asisten delante del Señor (Ap 8,2). Daniel ve en su visión miles y miles delante de Yahvéh (Dan 7,10); éstos representan su regia corte celeste (cf. 1Re 22,19 Job 1,6 2,1 Ap 7,11, etc.). El NT conoce ángeles del c. (Mt 24,36) o en el c. (Mt 22,30 Mc 12,25 13,32), donde contemplan continuamente el rostro de Dios (Mt 18,10); la misma idea acaso en Ap 4,4: los 24 ancianos. A veces, con las palabras «en el c.» se piensa en los ángeles (Mt 6,10 Lc 11,2, cf. Lc 15,7 con 15,10). Del c. son enviados a los hombres (Gál 1,8). En Génesis 28, Jacob ve a los ángeles bajar del c.

(c) La residencia de Cristo glorificado. Desde su ascensión, Cristo está sentado a la diestra de Dios Padre (Mc 16,19 Act 3,21 Heb 8,1 Ef 1,20 2,6 1Pe 3,22). Él ha entrado de una vez para siempre en el santuario, morada de Dios (Heb 9,11s.24), de donde al fin de los tiempos aparecerá por segunda vez (9,28).

(d) La morada de los bienaventurados. Esto se insinúa ya en el AT (Sab 5,15s 6,17-21: están junto a Dios; → vida después de la muerte), y se expresa con más claridad en el NT: la recompensa de los justos es grande en el c. (Mt 5,12 Lc 6,23), allí reúnen ellos sus tesoros (Mt 6,20 19,21 Lc 12,33), reciben de Dios una morada eterna en el c. (2Cor 5,1), se sientan con Cristo en el c. (Ef 2,6 Ap 3,21) o están delante de su trono (Ap 7,9, etc.); y esto, como se deduce con razón de Flp 1,23 2Cor 5,6-8, inmediatamente después de la muerte, antes de la resurrección.

(3) Como quiera que el c. es la morada de Dios, se toma metonímicamente por Dios mismo. «Del c.» (= de parte del c.) significa de parte de Dios (así ya en Dan 4,23 Jn 3,27); «en el c.» quiere decir en Dios (Mt 16,19 18,18 Lc 19,38). En ocasiones, por respeto religioso, se pone c. en vez de Dios, sobre todo después que, por motivos religiosos, fue sustituido el nombre de Dios por una denominación equivalente (Sal 73,9 1Mac 3,18 4,10.24.55 12,15 2Mac 7,11 Est passim Mt 21,25 par. Lc 15,18.21); cf. reino de los c. = reino de Dios.

Bibl.: T. FLÜGGE, *Die Vorstellung über den Himmel im AT* (Borna-Leipzig 1937). P. HEINISCH, *Theologie des AT* (Bonn 1940). L. KOEHLER, *Theologie des AT* (Tubinga [2]1949). H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tubinga 1951). StB III, 531. ThW V, 496-536. [J. CAUBET ITURBE, *El cielo y el infierno a la luz de las ideas judías en el primer siglo de nuestra era* (XVI Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1956, 159-185).]

Ciencia del bien y del mal. En medio del → paraíso estaba el árbol de la ciencia del bien y del mal *(ṭob wārā': Gén 2,9)*; Yahvéh prohibió al hombre, bajo pena de muerte, comer del fruto de ese árbol (2,17 3,3.11s); la serpiente aseguró a la mujer: «Dios sabe que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal» (3,5). Después que ellos hubieron comido, dijo Yahvéh: «El hombre se ha hecho como uno de nosotros, de suerte que sabe lo que es bueno y malo» (3,22). En tanto que se da hoy por generalmente admitido el carácter simbólico de este árbol (ya el nombre mismo alude a ello), en cambio el sentido de «conocer el bien y el mal» sigue siendo objeto de encontrados pareceres. Partiendo del vocabulario bíblico, muchos exegetas (así últimamente P. Humbert [cf. bibl.], y del lado católico H. Junker [cf. bibl.]) entienden la expresión en el sentido de «saberlo todo», «ser sagaz y entendido.» En 2Sam 14,17, la prudente mujer teqoíta dice a David: «Como el ángel de Dios, así es mi señor el rey para entender *(šāma')* el bien y el mal *(haṭṭōb wᵉhārā')*»; en 14,20 dice la mujer: «Mi señor es sabio como la sabiduría del ángel de Dios para saber *(yāda')* todo lo que acontece sobre la tierra.» Según 2Sam 13,22, «no hablaba ya Absalom palabra con Amnón, ni buena ni mala». En 2Sam 19,36 pregunta el viejo Barzil·lay: «¿Puedo ya distinguir entre lo bueno y lo malo? *(yāda' bēn... lᵉ)*», es decir, ¿puedo gozar de placer alguno, de los que ofrece la corte de David? Cf. Núm 24,13. Esta omnisciencia se atribuye Yahvéh a sí mismo (Gén 3,22). Entiéndase o no en sentido irónico este último pasaje, en él se indica, en todo caso, que el hombre, por haber comido del árbol de la ciencia, se ha hecho (en cierto sentido) omnisciente, como Yahvéh Dios. Éste se irrita, efectivamente, de que el hombre pueda comer también del árbol de la vida y vivir eternamente y le prohíbe acercarse al árbol de la vida. Si la expresión «conocer el bien y el mal» se explica en el sentido de «conocerlo todo», habría luego que explicar en qué sentido se ha hecho el hombre omnisciente como Yahvéh.

Otros lugares, por el contrario, señalan más la facultad de distinguir moralmente el bien y el mal. Dt 1,39: «Vuestros hijos, que hoy todavía no distinguen *(yāda')* entre el bien y el mal *(ṭob wārā')*, entrarán» (en Canaán). Is 7,15: el Emmanuel comerá nata y miel, hasta que sepa rechazar el mal y elegir el bien; 7,16: la tierra será abandonada antes de que el niño sepa rechazar el mal y elegir el bien. Eclo 17,7: Yahvéh llena al hombre de ciencia e inteligencia y le muestra el bien y el mal. Pero difícilmente pudiera decirse que el comer del árbol de la ciencia hubiera dado al hombre esa facultad de distinguir el bien y el mal y despertado su conciencia. Partiendo del hecho de que el descubrimiento de la desnudez fue la primera consecuencia de la transgresión, otros refieren «el conocimiento del bien y del mal» a la esfera de lo sexual. Conocer el bien y el mal significaría adquirir conocimientos sexuales, es decir, saber distinguir los sexos y la significación del comercio sexual. → Conocer. Sin embargo, esta interpretación tropieza con lugares como Gén 1,28 2,23.25, también con el hecho de que un hebreo apenas pensaba en lo sexual al oir hablar «del bien y del mal».

Otra cuestión, sin embargo, es saber de qué naturaleza fue la transgresión por la que se les abrirían a los hombres los ojos y serían como Dios, conocedores del bien y del mal, y por la que se les abrieron «y conocieron que estaban desnudos». Aun cuando se rechace el supuesto sentido sexual de la expresión, siempre es posible que la transgresión misma, el comer del árbol de la ciencia, represente una falta sexual; cf. → pecado original. Quell (ThW I, 284) pudiera tener razón cuando anota: «Este giro aposicional parece describir fundamentalmente lo mismo que la fórmula "ser como Dios", y uno y otro intentan, sin duda, velar más que revelar. No puede, por tanto, decirse absolutamente cuál sea con certeza su sentido.»

Por otra parte, si a Quell le parece que lo más cercano a la verdad sería la explicación de Wellhausen de que el bien y el mal sean lo que nosotros solemos llamar civilización, esto es claramente desconocer el vocabulario hebreo antes expuesto.

Bibl.: P. HUMBERT, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Génèse* (Neuchâtel 1940). H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung* (Bonn 1932). J. COPPENS, *La connaissance du bien et du mal et la péché de paradis* (Lovaina, s.d. = 1948). H.S. STERN, *The Knowledge of Good and Evil* (VT 8, 1958, 405-418). H.J. STREBE, *Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch* (ZAW 65, 1953, 188-204). [S. MUÑOZ IGLESIAS, *La ciencia del bien y del mal, y el pecado del paraíso* (EstB 8, 1949, 441-463).]

Cierva (hebr. *'ayyālā* o *'ayyelet)*, la hembra del → ciervo (Job 39,1 Cant 2,7 3,5). Los poetas elogian el animal por su rapidez (2Sam 22,34 Hab 3,19 Sal 18,34), cariño maternal (Jer 14,5) y timidez (Sal 29,9: el trueno hace sentir dolores de parto a la c.); en Prov 5,19 se compara a la mujer con una c. graciosa. Gén 49,21 es un texto inseguro (Neftalí es una c. huidiza; o también: que ofrece palabras amables [?]; se propo-

nen estas correcciones: Neftalí es un terebinto alargado que lleva coronas bellas, o Neftalí es una c. libre que da a luz cervatos hermosos). En el encabezamiento del Salmo 22 se menciona una melodía titulada «c. de la aurora»; el texto y el significado son inciertos.

Ciervo (hebr. *'ayyāl;* la hembra: *'ayyālā* o *'ayyelet;* la cría: *'ōfer)*. El c., que se alimenta de plantas (Cant 2,17 8,14), se cuenta entre los animales puros (Dt 14,5) y tiene carne muy sabrosa (Dt 12,15.22 15,22); en la corte de Salomón se prefería el c. como animal de caza (1Re 5,3). En una época en que había en Palestina más bosques que hoy, el c. puede haber existido allí; hoy se ha extinguido totalmente. El animal es elogiado, al igual que su cría, por su velocidad (Is 35,6 Cant 2,9.17); Cant 4,5 7,4 compara los senos de la esposa con dos ciervos jóvenes, símbolo del encanto. Lam 1,16 seguramente debe leerse *'ēlīm* (carnero). → Corza.

Cilandro (hebr. *gad)*, *coriandrum sativum*, planta umbelífera de un año. Las frutas frescas huelen a chinches, secas tienen un aroma como el anís. Con la simiente blanca del c. se compara (Éx 16,31 Núm 11,7) el aspecto del → maná. En el oriente, la simiente molida del c. se esparce encima del pan y los pasteles.

Bibl.: AuS II, 291.

Cilicia, comarca que se extiende a lo largo de la costa sudoriental del Asia Menor, entre los montes Tauro y Amano; su ciudad más conocida es → Tarso, patria del apóstol Pablo (Act 21,39 22,3 23,34). C. es mencionada ya en inscripciones asirias y aun antes en inscripciones egipcias; acaso también en el AT, como región en que Salomón adquiría sus caballos: 1Re 10,28 2Par 1,16 (ha de leerse sin duda *qᵉwēh* o *qōwah* en lugar de *miqwē';* la inscripción fenicia de Zakar cita un *qwh* al norte. Sobre la cría de caballos en C., cf. Heródoto III, 90 y Ez 27,11 (hebr. *ḥēlēk)*. Posteriormente C. perteneció al reino de los Seléucidas (1Mac 11,14 2Mac 4,36), y en la época romana a la provincia de Siria; desde el 57 d.C. fue provincia propia en el imperio romano. Entre la población hittita originaria se habían establecido judíos (Act 6,9); Pablo visitó la comarca en su segunda expedición misionera (Act 15,23.41 Gál 1,21). Acerca de la inscripción bilingüe, procedente de C. (Karatepe), recientemente descubierta, → Fenicia IV, B.

Címbalos o platillos, instrumento de percusión. Así [redacted] entiende el hebr. *ṣelṣᵉlīm* (2Sam 6,6 Sal 150,5) y *mᵉṣiltayim* (1Par 13,8 15,16.19.28 16,5.42 25,1.6 2Par 5,12s 29,25 Esd 3,10 Neh 12,27; cf. 1Mac 4,54). Todos estos pasajes se refieren al culto. En Sal 150,5 se distinguen dos clases de c. Cf. fig. 107.
→ Música (instrumentos de).

Cinamomo (hebr. *qinnāmōn)*, corteza interna que se saca del árbol del c., de Ceilán; se emplea en la confección del óleo para ungir (Éx 30,23) y, por su buen olor, para perfumar, p.ej., un lecho (Prov 7,17). Con el c. son comparadas la esposa (Cant 4,14) y la sabiduría (Eclo 24,25). En Ap 18,13 se cita el c. entre las mercancías procedentes de Babilonia.

Cineos → quenitas.

Cineret o **Cinerot** → Kinnéret.

Cinturón. (I) El significado exacto de los distintos términos hebreos y griegos que indican c. no pueden determinarse fácilmente. El c. normal se llama en hebr. *ḥăgōr*, y también *'ēzōr;* esta última palabra, sin embargo, significa también, a veces, un c. más ancho, en forma de delantal (2Re 1,8 Is 11,5 Jer 13,1-11). La ζώνη del Bautista, antes interpretada como un c., se interpreta hoy como un delantal de cuero (Mt 3,4). El c. de lujo de los funcionarios reales y sacerdotes se llamaba *'abnēṭ* (Is 22,21 Éx 28,4); *mēzaḥ* (palabra derivada del egipcio; Sal 109,19 Job 12,21 Is 23,10) puede haber sido una clase especial de c.

(II) Los mejores c. eran los fabricados en lino (Jer 13,1-11), a veces de la misma tela que el vestido, o también de cuero (2Re 1,8 Lev 13,48 Mt 3,4) o de lana. Los c. de oro sólo se mencionan en los escritos apocalípticos (Dan 10,5 Ap 1,13 15,6).

(III) Llevaban c. tanto los hombres como las mujeres, y les servía para ajustar el taparrabos o delantal, y sobre todo para sujetar y ajustar el vestido interior y el superior (pero no el manto) durante el trabajo (Éx 12,11 2Re 4,29) o en la guerra (Ez 23,15 Ef 6,14). Por eso se quitaba el c. durante la noche (Act 12,4). Como objeto precioso, el c. pertenecía a veces al adorno de la novia (Is 49,18 Jer 2,32) o se le regalaba (2Sam 18,11). El c. se utilizaba también para guardar el dinero (con bolsa especial o sin ella; Mc 6,8 Mt 10,9 Lc 9,3) o para llevar armas u otros objetos (Mt 10,9 Lc 10,4 12,33). Al levantarse el halda sostenida por el c., se formaba una bolsa que servía para transportar frutos del campo o cosas semejantes (Lc 6,38 Is 65,6s Jer 32,18).

(IV) En sentido metafórico uno se pone como c. la alegría, el odio y diversas virtudes (Sal 30,12 65,13 76,11 Is 11,5 Sal 93,1 Ef 6,14); uno «se pone el c. en la cintura» cuando se prepara para la lucha o el trabajo (Éx 12,11 2Re 4,29 9,1). «Soltar el c. del rey» quiere decir robarle su honor (Job 12,18 1Re 2,5); por lo demás, principalmente en acciones simbólicas, el c. viene a ser el símbolo de la libertad perdida (Is 23,10 Act 21,11) o también de la ruptura de relaciones íntimas entre Yahvéh y su pueblo (Jer 13,1-11).

Bibl.: DB II, 389-393. P. Joüon, *Le costume d'Élie et celui de Jean Baptiste* (RB 16, 1935, 74-81). ThW v, 302-308.

Ciprés, árbol esbelto (Os 14,9 Is 37,24) que crece en las quebradas del Líbano. La madera de c. es mejor material de construcción que la de cedro. La madera se llevaba a Jerusalén: 1Re 5,8 9,11 (en general), 6,15 (pavimento del templo), y también para construcción de navíos (Ez 27,5), casas (Cant 1,17) e instrumentos de música (2Sam 6,5; el lugar paralelo en Par habla de «cánticos» en lugar de c.).

Circuncisión. (I) La práctica de la c. (que se da entre razas primitivas africanas, americanas y australianas, pero no entre los indoeuropeos ni los mongoles) la tomaron probablemente los israelitas de los egipcios, entre quienes era ya conocida en el imperio antiguo (como puede verse en las momias [→ momificación] y fig. 42); los filisteos

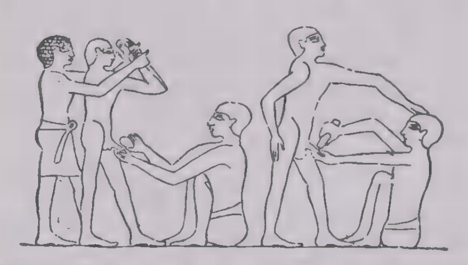


Fig. 42. Relieve egipcio que representa el acto de la circuncisión. De un sepulcro de Saqqará (imperio antiguo)

(indoeuropeos) y los habitantes preisraelitas de Canaán la ignoraban (1Sam 14,6). Acerca de los babilonios y asirios nos faltan datos seguros; de todos modos, cf. Jer 9,24s, que supone a los egipcios, edomitas, ammonitas y moabitas como circuncisos, y Ez 32,17ss, que tilda a los asirios, elamitas y sidonios (= fenicios) como incircuncisos. La antigüedad de la práctica la indica el uso de una piedra afilada como instrumento para la c. (Éx 4,25 Jos 5,2). En ciertos pueblos, la c. se practica en niños y niñas (ablación del clítoris y [o] de los labios menores); los israelitas la aplicaban sólo a los niños. En contraste con la *incisio* (simple corte en el prepucio), la *circumcisio* (según la práctica de los israelitas y de la mayoría de los pueblos) consiste en la ablación completa del prepucio que cubre el glande del miembro viril. Los motivos médicos o higiénicos no bastan para explicar la práctica de la c., aunque tales motivos hayan podido contribuir a su generalización, junto con su significado propio de rito de pubertad, ceremonia de iniciación o consagración al matrimonio. De ahí que la c. se practique las más de las veces al llegar la edad de la pubertad. Acerca de la primitiva significación de la c. en Israel, la tradición más antigua no ofrece datos seguros (Gén 17,23-27 Éx 4,25 Jos 5,2-10). En época antiquísima se la concibió ya como señal de la alianza (Act 7,8), como signo de la sumisión a Yahvéh (así ya Éx 4,25) o de pertenencia a la comunidad religiosa israelita (Éx 12,48 Núm 9,14 Rom 4,11: «sello de la justicia de la fe») y, consiguientemente, como señal que debía traer a la memoria los deberes impuestos por la alianza (Dt 10,1 30,6 Jer 4,4 Ez 44,7 Rom 4,11 Gál 5,3) y como signo distintivo de otros pueblos, especialmente de los filisteos (Jue 14,3 1Sam 14,6 2Sam 1,20, etc.). De ahí que su institución fuera atribuida (Gén 17,9-14) a Abraham, padre de los creyentes (Rom 4,12: de los circuncisos). No existe legislación especial acerca de la c. En Gén 17,12 y Lev 12,3, pasajes influidos por la legislación sacerdotal, se prescribe que la c. se realice ocho días después del nacimiento (cf. Flp 3,5 Jn 7,22). Esto atestigua que, en Israel, la c. no tenía significado puramente material y grosero, sino que representaba un rito de incorporación al pueblo de Dios y de orientación hacia el futuro mesiánico. Datos aislados del AT y del NT indican que el cabeza de familia practicaba la c. (más tarde se empleó un llamado *mōhēl);* que, por lo menos en la época del NT, la c. iba acompañada de la imposición de nombre (Lc 1,59), y que estas prescripciones se cumplían escrupulosamente. Antíoco Epífanes prohibió la c. bajo pena de muerte (1Mac 1,48.60 2Mac 6,10); como consecuencia, hubo judíos helenísticos que se hicieron reparar nuevamente el prepucio (1Mac 1,15; cf. 1Cor 7,18: ἐπισπᾶσθαι).

(II) «Incircunciso» tiene ya en el AT un sentido metafórico. De ahí que se hable de árboles frutales incircuncisos (es decir, no aprovechados: Lev 19,23); de labios (Éx 6,12.30), oídos (Jer 6,10), corazones (Lev

26,41 Ez 44,9 Jer 9,25; cf. Act. 7,51) incircuncisos (inútiles); de carne incircuncisa (pecadora: Col 2,13); → prepucio. También se habla del prepucio de los árboles frutales (Lev 19,23: los primeros frutos); del prepucio que debe ser extirpado del corazón (obstinado: Jer 4,4); de la c. del corazón (Dt 10,16 30,6 Rom 2,29: en espíritu, no literalmente), de ahí Col 2,11: «en él (Cristo) sois circuncidados de c. no ejecutada por mano de hombre; ella consiste en la renuncia del cuerpo de pecado, en la c. de Cristo». Gracias a la fe en Cristo, quien por su parte fue circuncidado (Lc 2,21), ha quedado, según Pablo (Gál 5,6 6,15 Col 2,11), la c. superada; Pablo polemiza apasionadamente contra los círculos que querían aplicar la c. a los gentiles convertidos al cristianismo (Rom 4,12 Gál 2,2 5,6 6,15 Col 2,11); su opinión fue adoptada por el → concilio apostólico (Act 15,1-20 Gál 2,2 Rom 4,12).

Bibl.: E. Baras, *La Circoncision, son historique et son importance au point de vue hygiénique* (Paris 1936). Ad.E. Jensen, *Beschneidung und Reife-Erscheinungen bei Naturvölkern* (Stuttgart 1933). J. Brim, *Medicine in the Bible* (Nueva York 1936) 23-32. *Encyclopædia Iudaica*, s.v. StB iv, 23-40. ThW i, 226s.

Cirene, colonia griega en la costa mediterránea del norte de África, hoy Barká o Cirenaica, arrebatada en el año 96 a.C. por los romanos a los Ptolomeos y, desde 75 a.C., provincia romana. En C. vivían muchos judíos (1Mac 15,23 Act 2,10). Cireneos fueron quienes predicaron en Antioquía el evangelio, incluso a los paganos (Act 11,20). De C. eran → Jasón, → Lucio y → Simón. En Vg, 2Re 16,9 Am 1,5, se traduce erróneamente por C. el hebr. → Quir.

Bibl.: A. Rowe, *A History of Ancient Cyrenaica* (El Cairo 1948); cf. J. Janssen, *Egyptian Bibliography* 1948, n.º 623. A. Jirku, *Die Ausgrabungen in Palästina und Syrien* (Halle 1956). Id., *Ten Years of Archaeology in Israel* (IEJ 8, 1958, 52-65). G.E. Wright, *Archaeology and OT Studies* (JBL 77, 1958, 39-51). Id., *Biblische Archäology* (Gotinga 1958).

Ciro (hebr. *kōreš;* el elamita *kuraš* significa «pastor»: LVTL s.v.), auténtico fundador del imperio persa. Como príncipe de Anšan (desde el 559 a.C.) reunió las fuerzas de las tribus persas y venció, entre 553 y 550, al rey de los medos, Astiages. Por su victoria sobre el rey lidio Creso, se constituyó en soberano indiscutido de Asia Menor. Después de un primer avance en el año 546, C. atacó el imperio neobabilónico, venció en el 539 al último rey babilónico Nabonid y se apoderó, con ayuda de los sacerdotes, de la ciudad de Babilonia. Como soberano inteligente y tolerante, se conquistó la benevolencia de sus numerosos súbditos, entre los cuales se contaban también los judíos desterrados. En el año 529 cayó en la lucha contra los masagetas, junto al Yaxartes. En Isaías 44,28 45,1-4 aparece C. como «pastor» de Yahvéh o como «Ungido [Mesías]», que volverá a construir Jerusalén y su templo. Por ello ponían los judíos sobre él sus esperanzas de liberación. En su primer año de gobierno babilónico promulgó, efectivamente, el famoso edicto que permitió a los



Fig. 43. Sepulcro de Ciro en Pasargada

desterrados volver a Jerusalén y reconstruir el templo (2Par 36,22s Esd 1,1-4). Al mismo tiempo promulgó C. un edicto sobre la reconstrucción misma del templo (Esd 6,3-5).

Bibl.: Kittel iii, 311-319. R. de Vaux, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la réconstruction du temple* (RB 46, 1937, 29-57). E.J. Bickerman, *The Edict of Cyrus in Ezra I* (JBL 65, 1946, 249-275). E. Jenny, *Die Rolle des Kyros bei Deuterojesaia* (ThZ 10, 1954, 241-256).

Cis → Quiš.

Cisma. El gr. σχίσμα, propiamente desgarradura (Mt 9,16 Mc 2,21), de aquí el sentido figurado de desunión (Jn 7,43 9,16 10,19 1Cor 12,25, cf. Act 14,4), en Pablo aparece únicamente referido a la disciplina eclesiástica (1Cor 1,10 11,18). Con este término censura el inconveniente de los partidismos en Corinto y pone en guardia a los creyentes, porque estas desavenencias, aunque no degeneren en herejías, amenazan la unidad de la comunidad. Como es natural, no se habla de un c. en el sentido dogmático de hoy.

Cisón → Quišón.

Cisterna (hebr. *bōr)*, fosa excavada en la roca natural (Dt 6,11 2Par 26,10 Neh 9,25) o recubierta de argamasa, generalmente en forma de pera, en la que se recogen las aguas, en tiempo de lluvia, de los

tejados y las calles. En tiempo de sequía se saca de ella el agua. El agua de c., estancada por mucho tiempo y a veces turbia, era menos estimada (Jer 2,13 Jn 4,10ss) que el agua fresca de la fuente (Gén 26,19); sin embargo, se tenía por signo de paz y bienestar que cada uno pudiera beber de su propia c. (2Re 18,31; estela de Mešá, lín. 24s). La c. se tapaba con una piedra. El dueño era responsable de posibles accidentes, ocasionados por dejar destapada su c. (Éx 21, 33s Lc 14,5). Enemigos aborrecidos eran a veces arrojados vivos a una c. (Gén 37,24 Jer 38,6-13); también se arrojaban cadáveres de asesinados (Jer 41,7). → Pozo. → Fuente. → Estanque. → Agua.

Bibl.: NÖTSCHER 166s. BARROIS I, 240-243. T.J. JONES, *Quelle, Brunnen und Zisterne im AT* (tesis, Leipzig 1928).

Cítara, instrumento de cuerda. El hebr. *nebel* se ha entendido tradicionalmente por cítara. Contra ello anota Galling (BRL 390) que ni en Palestina ni en Siria se conoce una c. con trastes, por lo que el hebr. *nebel* sería una especie de lira. La c., según esto, se menciona por vez primera en el catálogo de instrumentos greco-aramaico de Dan 3,5.7.10.15 *(qytrs,* gr. κίθαρις). En 1Cor 14,7 se menciona la c. juntamente con la flauta y se habla de su sonido. En el Ap tañen la c. los ancianos (5,8), los elegidos del séquito del Cordero (14,2) y los siete ángeles (15,2: cítaras de Dios).

Citas del AT en el NT. Los autores del NT apelan al AT por diversos motivos y lo citan de distintas formas. Estas c. (que alcanzan aproximadamente el número de 275) están frecuentemente tomadas de los LXX, rara vez del TM, una sola vez de la paráfrasis aramea (1Cor 2,9 cita Is 64,4*c* según el arameo). Para juzgar de la intención y sentido de estas c., hay que tener muy en cuenta la finalidad que el autor del NT se propone, las modificaciones que su exégesis introduce en la c. (p.ej., Gál 4,30 cita libremente Gén 21,30) o las paráfrasis mediante las cuales combina la c. con el nuevo contexto y el uso que hace de las palabras citadas (cf. 2Tim 3,16). Es necesario partir del principio de que cada c. debe ser interpretada según su contexto, incluso cuando no es literal.

Bibl.: DBS II, 23-51. H. VOLLMER, *Die alttestamentliche Citate bei Paulus* (Friburgo 1895). H. DITTMAR, *Vetus Testamentum in Novo* (Gotinga 1903). J. VAN DER PLOEG, *L'exégèse de l'A.T. dans l'épître aux Hébreux* (RB 54, 1947, 187-228). C.H. DODD, *According to the Scriptures* (Londres 1952). J. DUPONT, *L'utilisation apostolique de l'A.T. dans les discours des Actes* (Brujas 1653). [A. VACCARI, *Las citas del A.T. en la epístola a los Hebreos* (CultB 13, 1956, 239-243). C. GANCHO HERNÁNDEZ, *Las citaciones del A.T. en los evangelios sinópticos y en los rabinos* (Salmanticensis 4, 1957, 289-359; id., en XVII Semana Bibl. Españ., Madrid 1958, 3-82).]

Citas implícitas → Comisión bíblica.

Ciudad, población, generalmente fundada junto a una fuente, que se distingue de → aldea, casa de campo o campamento, por poseer → fortificaciones.

Ciudadano. Según el derecho mosaico se dividían los habitantes de Canaán en tres grupos: miembros de las tribus, → esclavos y → extranjeros. El AT no conoce el derecho de ciudadanía en nuestro sentido moderno; el individuo pertenece a la organización tribal. No deben confundirse las disposiciones sobre la admisión en la comunidad religiosa (Éx 12,48 ¡Dt 23,2-8! Neh 13,1-3) con el moderno derecho de ciudadanía. No obstante, existen algunas disposiciones que pueden ser interpretadas en este sentido; así, p.ej., las que se refieren a los israelitas que han caído en esclavitud y a sus bienes (Éx 21,2 Dt 15,12s Lev 25,39-41 25,25-28; las dos últimas disposiciones seguramente suponen ideas jurídicas posteriores). La pérdida del derecho de ciudadanía (exclusión de la comunidad religiosa) era seguramente una consecuencia del → anatema. En la época talmúdica se alcanza el derecho de ciudadanía mediante la estancia de un año en una ciudad; tal vez por esta disposición fuese Jesús c. de Cafarnaúm (Mt 9,1: «su ciudad»). Los judíos en la → diáspora podían adquirir la ciudadanía romana, cosa muy apreciada. Ejemplos: Pablo (Act 16,37-39 22,25-29 23,37), que al mismo tiempo era ciudadano de Tarso (Act 21,39), los libertos (Act 6,9), la familia de Herodes (por Antípatro). Las ventajas principales que se conseguían con la ciudadanía romana eran la liberación de todos los castigos deshonrosos (p.ej., flagelación y crucifixión), el derecho de apelar al emperador contra una sentencia y el derecho (para los que vivían en las provincias) de estar sometidos sólo a los juzgados romanos: en asuntos civiles, a un jurado, y en los criminales, al representante de Roma. También era cosa muy apreciada la ciudadanía de Antioquía (2Mac 4,9).

Bibl.: SCHÜRER III, 127-131. LÜBKER 221. DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* art. *Civitas* (II 1217-1220, para el derecho de ciudadanía romana).

Ciudades levíticas → ciudades sacerdotales.

Ciudades sacerdotales. Jos 21 y 1Par 6,39-65 ofrecen sendas listas de 48 ciudades de Ca-

naán que habrían sido asignadas como morada para los sacerdotes israelitas. Ambas listas presentan sólo ligeras diferencias, pero reflejan distinto concepto sobre la jerarquía de los sacerdotes israeliticojudíos, de modo que en Par se habla también de ciudades levíticas. La asignación está legalmente protegida en Núm 35,1-8. Como los sacerdotes vivían en la proximidad de los santuarios que servían y sólo en la época postexílica se concentraron dentro o en torno a Jerusalén (a la que no se nombra), las listas nos permiten reconocer en qué ciudades de Israel estaban establecidos sacerdotes israelitas (levíticos) antes de la nueva ordenación deuteronomista. Sobre los nombres de las ciudades sacerdotales, (→) Guersón, Quehat, Merarí.

Bibl.: W.F. ALBRIGHT, *The List of Levitic Cities* (vol. dedicado a L. Ginsberg 1945, 49-73).

Cizaña → espinas y abrojos.

Clan → estirpe.

Clases sacerdotales. El sacerdote judío estaba distribuido, en la época postexílica desde luego, en 24 clases o linajes (Lc 1,5: la c. sacerdotal de Abía). Una comparación de los nombres en las listas que se nos han transmitido prueba que la organización era fluctuante todavía en la época postexílica (Neh 10,3-9: 21 c. s.; Neh 12,1-7: 22; Neh 12,12-21: 21). Las Crónicas (1Par 24) remontan la institución a David.

Clauda (gr. Klauda, Vg Cauda), islita al sur del puerto Fénix, en Creta, donde entró el buque de Pablo, arrastrado por un viento tormentoso; hoy Gaudos.

Claudia, cristiana de Roma, que manda saludos a Timoteo (2Tim 4,21).

Claudio (Tiberius Claudius Nero), emperador romano (41-54), hijo de Druso (hijastro de Augusto), sobrino del emperador Tiberio, sucesor de Calígula. Bajo su gobierno debía sobrevenir en todo el mundo (en el imperio romano) una gran hambre, según profecía de → Ágabo (Act 11,28). SUETONIO (*Claudius* 18,2) menciona un hambre bajo C. (en Roma, al principio de su gobierno); DIÓN CASIO (60,11,1-3: en Roma, en el segundo año de su gobierno) y TÁCITO (*Ann.* 12,43: igualmente en Roma, en el segundo año de su gobierno); cf. K. S. GAPP, *The Universal Famine under Claudius* («Harv. Theolog. Rev.» 28, 1935, 258-265). En Act. 18,2 se refiere que C. expulsó a todos los judíos de Roma; cf. SUETONIO (*Claudius* 25) y DIÓN CASIO (60,6; 60,111 sólo menciona un edicto prohibiendo sus asambleas). El edicto contra los judíos debe fijarse seguramente en el año 49; ello obligó a → Áquila y Priscila a trasladarse a Corinto. → Galión.

Bibl.: LÜBKER, *Claudius* 56.

Claudio Lisias, tribuno romano que detuvo a Pablo en Jerusalén (Act 21,31-40 22,24-30), le protegió contra el furor de los judíos y lo condujo a Cesarea (23,10-35).

Clemente (lat. *clemens,* «benigno»), colaborador de Pablo; luchó junto con él por el evangelio (Flp 4,3). Muchos escritores eclesiásticos lo identificaron con C. de Roma, pero la identificación no es segura.

Cleofás, nombre propio de persona.
(1) C. (gr. κλεοπᾶς, forma abreviada de Cleópatros; Vg Cleophas), uno de los discípulos de Emaús (Lc 24,18). Según la tradición (Orígenes), el otro discípulo sería Simón; pero probablemente se trata de una deformación del nombre de Ammaón, que se encuentra igualmente en la tradición y que tal vez signifique natural de Emaús.
(2) C. (gr. κλωπᾶς, forma aramea de Cleofás y Cleópatros), esposo (según otros, pero seguramente sin fundamento, padre) de María, mencionada en Jn 19,25; según Hegesipo (EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 3,11.32 4,22), hermano de José y tío de Jesús. Se desconocen más datos. → Alfeo.

Cleopatra (gr.: hija del padre famoso), hija de Ptolomeo VI Filométor de Egipto, se casó primero con → Alejandro Balas (150 a.C.; 1Mac 10,57s); después, con → Demetrio II Nicátor (1Mac 11,12), al cual eliminó más tarde, junto con sus hijos Seleuco V y Alejandro VIII Grifos; por fin, con → Antíoco VII Sidetes. Est 11,1 menciona el cuarto año del gobierno de un Ptolomeo y una C. Se refiere, quizá, a Ptolomeo XIV (51-47 a.C.), que reinó junto con su hermana (la de las relaciones amorosas con César y Antonio).

Cloe (gr. «la que reverdece»), mujer corintia, cuyos parientes informaron a Pablo sobre los bandos que había en Corinto (1Cor 1,11).

Cnido (Vg Cnidus), ciudad en la provincia romana de Caria, en la costa suroccidental de Asia Menor, a cuyos habitantes se comunicó una decisión del senado romano en favor de los judíos (1Mac 15,23); mencionada en Act 27,7, durante el viaje de Pablo a Roma. Ruinas, cerca del actual cabo Crío.

Cobar → Kebar.

Cobre → metal.

Cocodrilo *(Crocodilus niloticus Laur.)*. En la brillante descripción de Job 40,20-41,26 se llama *liwyātān* (→ Leviatan, Liwyathan); antiguamente se presentaba también cerca del Mediterráneo, e incluso en la costa mediterránea de Palestina. El poeta lo califica en su descripción como rey de los animales (Job 41,26). Aunque hay en esta poesía rasgos fabulosos (así, p.ej., 41,13), no se justifica la opinión de ciertos críticos (p.ej., Gunkel, Cheyne), en el sentido de que el c. esté descrito aquí como figura mitológica (→ dragón).

Códice. Los cristianos reconocieron muy pronto la ventaja de utilizar para sus libros sagrados la forma de c., que permitía ordenar y encuadernar las hojas sueltas de un libro. Esta forma resultaba más práctica que la de rollo (→ libro) para la consulta y lectura del texto. Parece que fue en Egipto donde los cristianos empezaron a usar la forma de c., aunque aún no haya pruebas evidentes de ello. Los c. más antiguos, escritos sobre papiro, de la literatura extracristiana son del siglo III, pero son todavía muy raros; en cambio, los papiros cristianos del siglo III tienen en su mayoría la forma de c., y algunos llegan hasta la primera mitad del siglo II. [Últimamente ha aparecido el *Papiro Bodmer II* (= P^{66}) que se remonta al año 200, aproximadamente, y contiene casi todo el evangelio de Jn, también en forma de c.] Además del citado *Papiro Bodmer II*, tenemos hoy los papiros de Chester Beatty (→ manuscritos de la Biblia II, C y III, C); son c. que contienen: uno, los cuatro evangelios y Act; otro, las cartas de san Pablo; ambos ascienden, por lo menos, hasta principios del siglo III. Es evidente la importancia que este hecho tiene para la historia del canon del NT.

Bibl.: F. KENYON, *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (Londres [5]1941) 12s. E. WÜRTHWEIN, *Der Text des AT* (Stuttgart 1952) 13s.

Códices de la Biblia → manuscritos de la Biblia.

Código de santidad. Así llamó A. Klostermann (1877) a la colección de leyes de Lev 17-26 (sigla H o P^h), por la frecuencia con que se repite la fórmula: «Sed santos, porque yo, Yahvéh, vuestro Dios, soy santo.» Falta un título general, pero la conclusión final está claramente indicada (Lev 26,46). El contenido de la colección es muy variado y la conexión no es clara. A una ley sobre la inmolación de las víctimas (17) siguen disposiciones sobre la pureza moral (18-20) y ritual (21), con miras particularmente a la oblación de los sacrificios (22) y celebración de las fiestas anuales (23). Los preceptos rituales que siguen (24,1-9: candelabro y panes de la proposición) se interrumpen con disposiciones penales contra la blasfemia y otras faltas (24,10-23) y terminan con la ley del año sabático y jubilar (25). La colección termina con una solemne proclama de bendición y maldición (26). Las leyes particulares o las breves colecciones legales proceden, sin duda, de diversas épocas. Fundándose en las amplias coincidencias de fondo y forma entre H y Ez, se ha señalado al profeta Ezequiel como autor del c. de s.; así todavía Herrmann, en su comentario a Ez. Sin embargo, ya en el último siglo S. R. Driver se pronunció en favor del origen preexílico de H, incluso de Lev 26,3ss. No va tan lejos B. Baentsch, aunque también éste tiene por preexílicas extensas partes del H. Sobre la relación de Lev 17 con Ez, Baentsch cree que no puede decidirse nada concreto, mientras que Lev 26 está francamente cuajado de reminiscencias de Ez y se delata claramente como obra de un imitador. O. Procksch, a su vez, considera todo el H, prescindiendo de algunas adiciones secundarias, como preexílico. En cambio, Eissfeldt (bibl.) pone el origen de nuestra colección hacia la mitad del siglo VI, aunque concede, en parte, mayor antigüedad a los materiales en ella contenidos. Principalmente Lev 17 y 26 le parecen tener su origen a partir de la cautividad. Por el contrario, Cazelles (bibl.) considera la colección H como una codificación de los últimos tiempos de la monarquía, y ve en H el texto escrito del que el profeta Ezequiel se constituye valedor (2,9); a él alude el mismo Ez de manera general, y luego lo perfecciona y completa en puntos particulares (cf. Lev 20,5 26,39 con Ez 18; Lev 21,7 con Ez 44,22). Dátese como se quiera la codificación de H, de lo que no puede caber duda es de que el libro de Ez presupone todo el H. Porque no ha de olvidarse que Ez cita pasajes de todo el H, aunque más frecuentemente del discurso final. Es, consiguientemente, exagerado afirmar que, en caso de una prioridad de H, Ez habría orientado todo su estilo hacia Lev 26. La idea de que este capítulo representa una antología de frases o giros del profeta parece mucho menos viable que el reconocer las numerosas citaciones de H, esparcidas por todo el libro de Ez. Si toda la teología de Ez está dominada por la santidad de Dios, cosa que generalmente conceden los autores, no es de extrañar que el profeta deje hablar una y otra vez a H.

Comentarios: → Levítico.

Bibl.: O. EISSFELDT, *Einleitung in das AT* (Tubinga 1934) 268-276 (con la bibl. antigua). H. HAAG, *Was*

lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes? (Friburgo de Suiza 1943) 136ss. H. CAZELLES, *Le Lévitique* (París 1951) 16s. W. KORNFELD, *Studien zum Heiligkeitsgesetz* (Viena 1952). J. MORGENSTERN, *The Decalogue of the Holiness Code* (HUCA 26, 1955, 1-27). L.E. ELLIOTT-BINNS, *Some problems of the holiness code* (ZAW 67, 1955, 26-40).

Código sacerdotal. Es una de las cuatro fuentes, de las cuales, según la escuela de Wellhausen, se ha originado el → Pentateuco o el Hexateuco. Junto a las narraciones del J y E se creía que se podía distinguir aún en el Pentateuco el hilo de una tercera serie de narraciones que tendrían su origen en un tercer autor; la obra de éste se designó en un principio con distintos nombres (entre otros, con el de escrito base o *Grundschrift*, y finalmente con el de c. s. (= P, del alemán *Priesterkodex)*. Así lo hizo, por primera vez, Eichhorn (1752-1827) para el Levítico. Mientras, en los primeros estadios de la nueva crítica del Pentateuco, el P era considerado como una de las fuentes más antiguas y auténticas, Reuss (1833) y Graf (1866) lo consideraron como el elemento más moderno, originario únicamente del tiempo de Esdras. Cuando Kuenen (1869) y Wellhausen (1876) se adhirieron a tal opinión, ésta fue la que privó entre los exegetas no católicos. Se quiere reconocer el P por su estilo seco, su preferencia por las fechas, listas y genealogías, y por su orientación religiosa, dominada por lo referente al culto y por la idea de la alianza del Sinaí. En general (particularidades, p.ej., en EISSFELDT, *Hexateuchsynopse)* se consideran como pertenecientes al P los siguientes lugares: Gén 1,1-2,4*a* 5-9 10-13 16-17 19 21 23 25-31 33 35-37 41 46-50 Éx 1-2 6-9 11-13 16 19 24-31 34-40 Lev 1-26 Núm 1-10 13-17 19-20 22 25-36 Dt 32 34 Jos 13-21. Así la obra habría tenido su origen durante y después del destierro (hacia el año 570-445). Más tarde a este escrito se le llamará también P^h o → código de santidad (Lev 17-26) y se le supone ampliado con otros complementos (P^s). Hacia el año 445 el P habría sido unido con las fuentes JED, ya por entonces refundidas entre sí, para formar el Pentateuco actual. Mientras el P se consideró al principio como una unidad, G. von Rad defendió la opinión, admitida por muchos, de que el P procede de dos narraciones paralelas; y ve, además, una tercera narración paralela en 1Par 1-9.

Bibl.: GRAF, *Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs* (Arch. f. wiss. Erforschung des AT 1, 1869, 466-477). G. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (BWANT 65, Stuttgart 1934). O. EISSFELDT, *Einleitung* § 28. M. NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch* (Halle 1940). Id., *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I (Halle 1943, 224-253). P. HUMBERT (ZAW, NS 17, 1940/41, 30-57). K. ELLIGER, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung* (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 49, 1952, 121-143). R. RENDTORFF, *Die Gesetze in der Priesterschrift* (Gotinga 1954). P. GRELOT, *La dernière étape de la rédaction sacerdotale* (VT 6, 1956, 174-189). J. ROTH, *Thèmes majeurs de la tradition sacerdotale dans le Pentateuque* (NRT 90, 1958, 696-721).

Codo → Apéndice II(I), A.

Codorlahómer o **Codorlahomor** → Kedor-Laómer.

Codorniz (hebr. *šēlāw), coturnix communis*, ave de paso, que los israelitas comieron en el desierto (Éx 16,1-13 Núm 11,13-34). En la detallada exposición de Núm 11,31-34 las c. venían empujadas por un viento procedente del mar (Sal 78,26: por un viento del

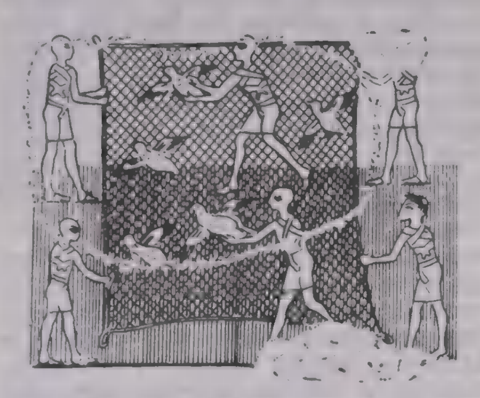


Fig. 44. Cazando codornices. Pintura mural egipcia

este y del sur). En primavera y fines de otoño bandadas de c. pasan volando principalmente sobre la costa mediterránea del desierto de Sinaí y a veces también sobre el interior. Particularmente cuando están cansadas, estas aves, algo pesadas de sí, se dejan coger, con la mano, con bastante facilidad. Su carne es sabrosa y era alimento estimado incluso por los egipcios (HERÓDOTO II, 77; ARISTÓTELES, *Hist.* VII, 14; PLINIO, *Hist. Nat.* X, 24,64ss). La abundancia de c. fue tan grande, que se tuvo por milagro (Sal 78,27-31 105,40 Sab 16,2 19,12).

Bibl.: DB II, 33-37. G. DALMAN, AuS Ia, 168. MUSIL, *Arabia Petraea* IIa, 238. A. KAISER (ZPDV 53, 1930, 72).

Cohorte (lat. *cohors*, gr. σπεῖρα), la décima parte de una → legión. La c. estaba compuesta de seis centurias. El ejército imperial comprendía: (1) legiones, formadas por ciudadanos romanos; (2) tropas auxiliares, que no gozaban del derecho de ciudadanía romana (estas tropas estaban divididas en c. de 500 ó de 1000 hombres, con una sección de caba-

llería o sin ella); (3) los voluntarios itálicos, que gozaban del derecho de ciudadanos romanos, cuyo servicio era bastante más suave que el de los legionarios. En Roma había, además, las c. urbanas (policía) y las c. pretorias (guardia personal del emperador). El cuerpo de los *peregrini*, tropas de enlace entre la capital y los ejércitos de provincia, existía ya seguramente en la época de san Pablo.

Las c. nombradas en el NT pertenecen en su totalidad a las tropas auxiliares compuestas de gentes de las provincias, no a las legiones que se componían de ciudadanos romanos. Judea, en efecto, estaba gobernada por procuradores romanos, a cuyo mando sólo había tropas auxiliares. Éstas se reclutaban generalmente del país mismo, en Palestina de entre la población no judía (los judíos estaban libres de este servicio). La infantería de estas tropas se componía de c., cuyos efectivos oscilaban entre 500 y 1000 hombres. Los soldados de la c. en la historia de la pasión (Mc 15,16 par: Jn 16,3.32) y en la prisión de Pablo (Act 21,31) eran probablemente sebastenos, e.d., soldados destacados en el territorio de Sebaste (Samaría). En la torre → Antonia existía siempre una c. de estas tropas (B.I. V 5,8). Estos sebastenos no han de confundirse con la tropa imperial que hacia el año 60 d.C. se hallaba en Cesarea (Act 27,1); ésta se llamaba σπεῖρα Σεβαστή, probablemente *cohors Augusta Sebastenorum*. Con el nombre de c. itálica de Act 10,1 debe entenderse probablemente, según Schürer (I, 462), una c. compuesta de ciudadanos romanos de Italia; la presencia de una *cohors Italica* en Siria está documentada por inscripciones, por lo menos desde los años 69-157 d.C.

Bibl.: SCHÜRER I, 458-463. WIKENHAUSER 313-315.

Cojo, literalmente «herido en los pies», es Mefibóset, hijo de Yonatán (2Sam 4,4 9,4). El término *pisēaḥ*, que de sí se refiere al defecto corporal de la cojera, ocurre con frecuencia: como en el obscuro proverbio de «ni ciego ni c. entrará en la casa» (2Sam 5,6-9; → ceguera), en Prov 26,7, al hablar de Mefibóset (2Sam 9,13) y también en los profetas. En el reino mesiánico «hasta los c. harán presa» (Is 33,23) y «saltarán como ciervos» (35,6); cf. Jer 31,8. De sí mismo decía Job que era «ojos para el ciego y pies para el c.» (29,15, cf. Lc 14,13.21). Los c. eran inhábiles para el sacerdocio (Lev 21,18), como igualmente lo eran para el sacrificio los animales en esas condiciones (Dt 15,21 Mal 1,8.13).

En el NT se leen varias curaciones de cojos: Mt 11,5 par. 15,30s 21,14 Act 8,7 (en general), Jn 5,15 (el paralítico de la piscina de Bezatá), Act 3,1-10 (el tullido de nacimiento), 14,8-10 (en Listra), y un proverbio en Mt 18,8 (más vale entrar en la vida manco o cojo . . .).

Colecta. En el NT se habla de una c. especial organizada por Pablo en favor de los cristianos de Jerusalén, que le habían sido recomendados por los dirigentes de aquella iglesia (Act 24,17 Gál 2,10). Esta c. era un deseo particular del Apóstol (Rom 15,25-27.31 1Cor 16,1-3 2Cor 8,9), de suerte que su tercer viaje de misión se podría también calificar como viaje de c. Pablo consideraba la c. como una contribución necesaria a su apostolado en su lucha contra los → judaizantes y, en cierta medida, como una contrapartida al → tributo judío del templo, que siempre había constituido un fuerte vínculo de unión entre los judíos, y, en fin, como un medio concreto de patentizar la universalidad del evangelio. Pablo estaba sobre todo preocupado por el éxito de la c. en Corinto; Corinto era, efectivamente, la ciudad más importante y próspera y la más difícil también desde el punto de vista apostólico. A consecuencia de su cautividad, Pablo no pudo distribuir por sí mismo el fruto de la c. al terminar su tercer viaje misional; acaso sus discípulos (por temor a la codicia de Félix) la distribuyeron secretamente. Éste puede ser el motivo de que no se mencione más el asunto de las c.

Bibl.: B. ALLO, *La portée de la collecte pour Jérusalem dans les plans de St-Paul* (RB 45, 1936, 529-537). ThW IV, 285s.

Cólera → ira.

Colgar → pena de muerte.

Coloquíntide. Las antiguas versiones traducen el hebr. *paqqūʿā* (2Re 4,39) por c., fruto comestible de una planta trepadora. Se trata de una clase de calabaza *(cucumis colocynthis)*, cuyos frutos, parecidos a naranjas, tienen un sabor amargo que provoca vómitos. Las hojas de una de estas especies fueron motivo decorativo en el templo de Salomón (1Re 8,16 7,24).

Bibl.: AuS II, 318.

Colores. En la Biblia se mencionan los siguientes c.:
(1) Blanco (hebr. *lābān)*, se dice de la leche (Gén 49,12), dientes (Gén 49,12), caballos (Zac 1,8 6,3.6), nieve (Eclo 43,18), simiente de cilandro (Éx 16,31), maná (Éx 16,31), ramas descortezadas (Gén 30,35), manchas en la piel de un leproso (Lev 13 passim), vestidos de fiesta (Eclo 9,8 Ap 7,9). Por eso la

luna, en lenguaje poético, es «la blanca» (Is 24,23 30,26 Cant 6,10), y personas y localidades pueden llamarse «el blanco» o «la blanca», p.ej., → Laban; cf. también Esd 2,45 Neh 7,48. Simbólicamente, el blanco es el c. de la alegría (Ecl 9,8), de la inocencia (Is 1,18), y de la gloria celestial (Mt 17,2 Mc 16,5 Ap 3,5 19,14). Blanquecina (hebr. *ṣāhōr)* es la piel de burra (Jue 5,10), blanquecina (hebr. *lābān-'ădamdām)* una mancha en la piel del leproso (Lev 13,24).

(2) Negro (hebr. *ḥūm*, el c. de lo «quemado») es el c. de la piel de corderos negros (Gén 30 passim). Otra denominación *(šeḥōr)* indica el c. del hollín; negros son, por tanto, los pelos de una piel sana o poco enferma (Lev 13,31.37), los caballos (Zac 6,2.6), una piel bronceada (Cant 1,5 5,11), una piel enferma (Job 30,30). Otra variante (hebr. *šeḥarḥōr)* se usa para la piel bronceada (Cant 1,6). Simbólicamente, el negro es el c. de la desgracia y de la perdición (Zac 6,2.6 Ap 6,5).

(3) Rojo (hebr. *'ādōm)* es un plato de lentejas (Gén 25,30), una vaca (Núm 19,2), la sangre (2Re 3,22 Is 63,2), los caballos (Zac 1,8 6,2), las mejillas (Cant 5,10), una piedra preciosa (hebr. *'ōdem);* el nombre de la localidad Maale-Adummim puede significar tal vez «subida por la [roca] roja» (Jos 15,7 18,17). Otra variante (hebr. *'ădamdām)* indica un punto enfermo de la piel (Lev 13 passim), y una más (hebr. *'admōnī)* el c. de la piel de ciertas personas (Gén 25,25 1Sam 16,12 17,42). Simbólicamente, el rojo es el c. del pecado (Is 1,18).

(4) Verde (hebr. *yereq* y *ra'ănān)* es el c. del follaje de los árboles y arbustos. Una variante (hebr. *yeraqraq*: verdusco, amarillento) se aplica a un lugar enfermo de la piel (Lev 13,49) o al c. irisante del oro (Sal 68,14). El marchitarse de los vegetales proporciona la denominación de «amarillo» o «descolorido» *(yērāqōn)*: la cara: Jer 30,6).

Como materia colorante, → minio, → escarlata, → púrpura.

Bibl.: BRL 150-154.

Colosas se hallaba en Frigia, a orillas del Lico, no lejos del lugar en que éste desemboca en el Meandro, y sobre la gran vía comercial que, partiendo de Éfeso y pasando por Magnesia, C. y Apamea, llevaba a Tarso y proseguía de allí hasta Siria. Según HERÓDOTO (VII,30) y JENOFONTE *(Anáb.* 1,2 6), C. era una ciudad grande y próspera, que debía su riqueza a la cría de ovejas, cuyos productos se elaboraban y vendían en ella. En la época de Pablo, C. había sido ya suplantada por su vecina Laodicea; sufrió un terremoto bajo Nerón y luego desapareció lentamente de la historia. Aunque en tiempo del Apóstol existía en C. un elemento de población griego y judío, la ciudad estaba habitada sobre todo por frigios indígenas. Por eso la iglesia fundada por → Epafras estaba compuesta en su mayoría por cristianos de la gentilidad. Probablemente no era pequeña, pero aún tenía, al parecer, una organización elemental (cf. Col 4,15.17). Epístola a los → Colosenses.

Bibl.: W.M. RAMSAY, *The Cities and Bishoprics of Phrygia* 1 (Oxford 1895), 208-231. Id., *The Church in the Roman Empire* (Londres 1893) 465-480.

Colosenses (carta a los). (I) OCASIÓN Y FECHA. La ocasión de Col fueron las noticias llevadas a Pablo por → Epafras, fundador de la iglesia de Colosas (1,4-9). Probablemente, Epafras había ido a pedir consejo a Pablo acerca de las dificultades surgidas en la comunidad cristiana, y de las doctrinas erróneas que, por influjo de los misterios griegos, se habían infiltrado entre los fieles. Aunque Pablo no había visitado nunca aquella iglesia, juzgó conveniente dirigirles una carta. Como las otras → cartas de la cautividad, Pablo escribió Col en Roma hacia el año 60/62.

(II) CONTENIDO. Después de la introducción (1,1-14), la parte dogmática trata de la incomparable dignidad y superioridad de Cristo sobre todo el mundo de los espíritus. Jesucristo es el principio, el centro y el fin de todo el universo (1,15-2,3). En la parte polémica, el apóstol previene contra la falsa ciencia de los herejes, que tratan de rebajar los merecimientos de Cristo (2,4-23). En la parte práctica saca las consecuencias de la mística unión de los fieles con Cristo: deberes generales (3,1-17) y deberes de estado (3,18-25). Después de las últimas exhortaciones (4,1-6), viene la conclusión con noticias personales, saludos y bendición (4,7-18).

(III) AUTENTICIDAD. Desde que enmudeció la crítica extremista, ya no se ataca seriamente por parte de la escuela liberal la autenticidad de esta epístola. Recientemente, sin embargo, aún lo ha hecho C. Masson (cf. comentarios). Aunque la imagen de Cristo en Col (y en Ef, que es muy afín a Col) se distingue de la de las otras epístolas (Rom 11,36 1Cor 8,6), ello se explica suficientemente por la lenta evolución de la teología paulina, impuesta por la aparición de nuevas herejías. También la lengua es ciertamente paulina, y sus peculiaridades innegables tienen su origen, principalmente, en la distinta situación en que se encuentra el apóstol y en el hecho de que toma el vocabulario de sus adversarios. Sin embargo, es difícil determinar con precisión cuáles son las herejías que se combaten. Seguramente

eran una mezcolanza de ideas judaicas y gentiles, en las que se admitía una especie de seres intermedios que habrían colaborado en la creación del universo, por los que Dios se pondría en comunicación con el mundo. Así se ponía en tela de juicio la posición de Cristo como único → mediador y redentor (→ redención).

Comentarios: J. KNABENBAUER (París 1912). M. MEINERTZ (Bonn [4]1931), J. HUBY (París [15]1947), K. STAAB (Barcelona 1970); B. LIGHTFOOT (Londres [11]1921), M. DIBELIUS (Tubinga [3]1953), H.M. VAN NES (Groninga [2]1927). H. RENDTORFF (Gotinga [7]1955), E. LOHMEYER (Gotinga [9]1953), C. MASSON (Neuchâtel-París 1950).

Bibl.: A. STEINMANN, *Gegen welche Irrlehrer richtet sich der Kolosserbrief?* (Estrasburgo 1906). E. PERCY, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund 1946). Id., *Zu den Problemen des Kolosser- und Epheserbriefes* (ZNW 43, 1950/51, 178-194). G. BORNKAMM, *Die Häresie des Kolosserbriefs* (ThLZ 73, 1948, 11-19). E. KÄSEMANN, *Eine urchristliche Taufliturgie* (Festschr. Bultmann, Stuttgart 1949, 133-148). P. BENOIT, *Les épîtres de St-Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens* (París 1949). [J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *San Pablo: Cartas de la cautividad* (trad. y coment., Madrid 1956).]

Columnas. Las c. mencionadas, raras veces, en el AT (cf., p.ej., Jue 16,25s 1Re 7,1-5 Ez 42,6 Job 38,6) son: las de madera de cedro (1Re 7,2s), de mármol (Est 1,6), de plata (de una litera: Cant 3,10), de piedra, con pilastras de madera de cedro, para apoyo del tejado, sobre todo en los grandes edificios (caballerizas de Salomón). Jer 1,18 habla en sentido figurado de c. de hierro; Ap 10,1, de c. de fuego. Una sala de c. se menciona en 1Re 7,6. Bajo el influjo helenístico aparecieron avenidas de c., calles de c., etc.; y hasta en el templo de Herodes había también c. (Mc 11,15ss Act 3,11 5,12 Jn 10,23, → atrio). Cf. también las c. del → cielo (Job 26,11), las c. de la → tierra (Sal 75,4 Job 9,8). La Iglesia es la c. de la verdad (1Tim 3,15, cf. Eclo 24,4 36,24); los apóstoles son c. (Gál 2,9, cf. Ap 3,12: «c. en el templo de mi Dios»). → Boaz, → Yakín.

Bibl.: BRL 451-453. NÖTSCHER 244s.

Columnas solares → estelas solares.

Collar. Lo solían llevar hombres y mujeres: los hombres, entre otros motivos, como signo de cierta dignidad (Gén 41,42 Dan 5,7); las mujeres, no sólo alrededor del cuello, sino también como zarcillos sobre las mejillas (Cant 1,10). El AT tiene expresiones especiales para c. de perlas (Cant 1,10), c. con bolas metálicas (Éx 35,22), c. con amuletos (Prov 1,9). Las excavaciones no han proporcionado muchos c.; es que eran valiosos y se guardaban bien. Los c. de oro son raros (notable es el hallazgo de c. en Sikem; cf. BRL 259); en cambio, son más numerosos los c. de perlas con piezas (amuletos) de metal o cerámica, como también las perlas ordinarias de vidrio o piedras de color. → Anaquitas.

Bibl.: BRL 257-259. NÖTSCHER 68.

Comadrona. Hay testimonios de su existencia en Egipto (Éx 1,15.19-21: los nombres de Sifrá [belleza] y Puá [esplendor; NOTH 10] son seguramente de formación artificiosa) y en Israel (Gén 38,28). Pero ordinariamente serían las mujeres conocidas de la vecindad las que prestaban esta asistencia (1Sam 4,20 Rut 4,14) a las israelitas, que para el alumbramiento tenían fama de robustas (Éx 1,19).

Comercio. En la época del AT es muy reducida la participación de los israelitas en el comercio.



Fig. 45. Antiguas rutas comerciales

(I) El c. internacional se hallaba en manos de los fenicios; los intentos israelitas de negociar independientemente con los países de ultramar no tuvo éxito duradero (1Re 9,26-28 10,22: Salomón con la ayuda de los fenicios) o claramente fracasó (1Re 22, 49s: Yosafat). La observación de 1Re 10, 26-29 sobre el c. de caballos ejercido por Salomón sigue siendo un enigma. Sobre la existencia de tratados comerciales con el extranjero testifican 1Re 5,1-26 (cf. 9,10-14: Salomón con Jiram de Tiro) y 1Re 20,34 (Ben-Hadad de Damasco con Ajab). Se exportaban a Fenicia cereales, aceite, vino (1Re 5,25 Esd 3,7 Act 12,20), cera, miel, bálsamo (Ez 27,17); se importaron, ante todo, productos industriales y materias primas: adornos, utensilios y tejidos de Egipto (Ez 27,7), madera de cedro y ciprés, así como pescado, de Fenicia (Neh 13,16), artículos de lujo, como oro, plata, marfil, incienso, animales exóticos y piedras preciosas de Arabia y del sur (1Re 10,2.11.22 Job 6,9). El volumen relativamente reducido del c. ultramarino de los israelitas se debía a que la costa mediterránea de Canaán era pobre en puertos, y al hecho de que el acceso a los → puertos del mar Rojo (Esyón-Guéber, Elat) estaba interceptado por los edomitas. Por eso era mucho más importante el c. con mercaderes de tránsito (1Re 10,15). En los siglos V y IV a.C. hubo un c. activísimo entre Grecia y Arabia a través de Palestina (cf. BASOR 80, 1940 3). Respecto a las rutas comerciales, cf. fig 45. Sólo en la diáspora (Egipto, Alejandría y Babilonia) y en determinadas circunstancias históricas se decidieron los israelitas a empresas comerciales de gran envergadura.

(II) El c. interior consistía ante todo en el tráfico, entre productor y consumidor, de víveres y utensilios domésticos. La ciudad compraba productos alimenticios, etc., de los agricultores y suministraba a éstos utensilios agrícolas y domésticos, y artículos de lujo. Este c. se desarrolla ante todo en el → mercado, situado cerca de la puerta de la ciudad (2Re 7,1), con preferencia sin intermediarios (Neh 13,15). A menudo no podía prescindirse de estos últimos; estos comerciantes profesionales eran, por regla general, de Canaán (de modo que la palabra cananeo llegó a tener sencillamente el sentido de comerciante: cf. Is 23,8 Zac 14,21 Prov 31,24 Job 40,30); es posible que éstos viajaran también por el país, para vender su mercancía o comprar productos agrícolas (Prov 31,24). Como ilustración para el c. en el oriente actual, cf. lám. V.

(III) Desconócese hasta qué punto el c. fue legalmente ordenado; sólo se sabe de disposiciones sobre compra y readquisición de bienes inmuebles (Lev 25,13-34 27,9-33), pesos y medidas (Lev 19,35s Dt 25,13-16 Prov. passim Eclo 42,4s). Sólo en tiempos posteriores existía en Jerusalén un inspector del mercado; indudablemente era un cargo importante, puesto que ni siquiera miembros de la familia real lo rechazaban (Agripa I había sido inspector de mercado en Tiberíades).

Bibl.: BRL 260-265. NÖTSCHER 194-199. F.M. HEICHFLHEIM, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (Leiden 1939). P. KOSCHAKER, *Eheschliessung und Kauf nach alten Rechten* («Symb. Hrozný» IV, 1950, 210-296). [O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Los contratos en el A.T. comparados con los del Egipto, Asiria y Babilonia* (EstB 14, 1955, 223-254). Id., *El contrato de Jeremías (32, 6-13): comparación con los documentos del antiguo oriente* (XV Sem. Bibl. Españ., Madrid 1955, 187-212).]

Comida. «Comer pan» (Gén 37,25) significa en el AT la c. ordinaria, para distinguirla del banquete o c. de fiesta, cuya expresión



Fig. 46. Representación romana de una cena, de Pompeya

hebrea tiene relación con «beber» (en el sentido familiar de «empinar»). En Rut 2,14 se menciona una hora de comer; en Gén 43, 16.25 una c. de mediodía (en Egipto). El NT habla de ἄριστον (c. temprana o almuerzo: Jn 21,12, cf. Lc 14,12 Act 10,9) y de δεῖπνον (cena: Lc 14,12 17,8). En general, se comía dos veces al día (Éx 16,8 1Re 17,6). Los comensales se sentaban en el suelo, sobre el que se colocaban también los manjares (para una comida improvisada al aire libre, cf. Mt 14,19); no se conocía la mesa en el verdadero sentido de la palabra. La palabra hebrea que se traduce por mesa *(šulḥān)* significa generalmente una estera extendida en el suelo; Jue 1,7 y Mt 15,27 indican una elevación. Más tarde, siguiendo el ejemplo grecorromano (fig. 46), se introdujo la costumbre de reclinarse sobre alfombras o almohadones (Am 6,4 Est 1,6 Jn 13,23); dos a dos se apoyaban sobre el codo izquierdo y los pies se sacaban hacia fuera; la c. se tomaba con la mano. El padre de familia partía el pan y distribuía la carne; cada uno tomaba o recibía su parte del plato o fuente común (Prov 19,24), en la que también podía mojar el pan (Jn 13,26). Se conocían las cucharas, cuchillos y tenedores, pero no se empleaban más que en los sacrificios. Sobre la conducta en los banquetes, Eclo 31,12-24 da muy interesantes avisos.

Bibl.: NÖTSCHER 38s. ThW II, 33-35. DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* I/2, 1269-1282.

Comino (hebr. *kammōn)*, planta de fruto aromático mencionada en Is 28,25-27 junto con el → eneldo *(qeṣaḥ)* y cuyos métodos especiales de siembra y trilla no descuida, al decir del profeta, el campesino prudente. El c. y el eneldo no eran triturados. Respecto a Mt 23,23 → eneldo.

Bibl.: AuS II, 290.

Comisión Bíblica *(Commissio Pontificia de Re Biblica)*.

(I) Por las Letras apostólicas *Vigilantiae*, del 30 de octubre de 1902 (Doc. Bíbl., BAC, núm. 141-152), fundó León XIII una «Comisión de graves varones, que tuvieran por encomendado a sí el cargo de procurar y lograr, por todos los medios, que los divinos oráculos hallen entre los nuestros, en general, aquella más exquisita exposición que los tiempos reclaman, y se conserven incólumes no sólo de todo hálito de errores, sino también de toda temeridad de opiniones» *(Div. affl. Spiritu:* Doc. Bíbl., BAC, núm. 626). La C.B. se compone de miembros propios, pertenecientes al Colegio cardenalicio, y de consultores elegidos entre los especialistas en estudios bíblicos de diversas naciones, tanto del clero secular como del regular. Unos consultores residen en Roma; los demás colaboran con la Comisión por escrito. El actual presidente es el cardenal E. Tisserant; en el cargo de secretario, el exegeta benedictino P. Athanasius Miller ha sucedido al P. J.-M. Vosté, fallecido en 1949. En el motu proprio *Praestantiae Scripturae Sacrae* del 18 de noviembre de 1907 (Doc. Bíbl., BAC, núm. 294-299; Dz 2113-2114), Pío X dispuso que las decisiones de la C.B. gozaran de la misma autoridad que los decretos doctrinales de las congregaciones romanas aprobados por el papa. Dichas decisiones de la C.B., por consiguiente, reclaman para sí, en principio, tanto un asentimiento interior como una sumisión externa. Sin embargo, el tenor de cada decisión debe ser cuidadosamente examinado, teniendo ante todo en cuenta que la decisión no tiene por objeto la verdad intrínseca de la doctrina sometida a discusión, sino su grado de seguridad en el sentido de la tradición. Ésta, por tanto, es también el objeto formal del asentimiento que se exige. Pero, como esta seguridad, en cuanto no se tocan verdades dogmáticas, es a su vez función de la investigación científica, las decisiones de la C.B no son infalibles ni tienen carácter definitivo, sino que permiten ulterior investigación sobre su objeto, y pueden también ser modificadas al alterarse el estado del saber (→ Comma Ioanneum).

La C.B. desempeña su misión cuando, ante las cuestiones *(dubia)* que se le proponen sobre la ciencia bíblica, da a conocer su opinión *(responsum)*. Entre los años 1905 y 1915 se publicaron 14 respuestas: sobre las llamadas *citationes implicitae* (Doc. Bíbl., BAC, núm. 167), sobre partes de la Sagrada Escritura que sólo en apariencia parecen ser históricas (o. c., 168), sobre el Pentateuco (o. c., 188-191), el IV Evangelio (o.c. 198-200), Is (o.c., 302-306), Gén 1-3 (o. c., 347-354), Salmos (o. c., 355-362), Mt (o. c., 423-429), Mc y Lc (o.c., 433-441), la cuestión sinóptica (o. c., 442s), Act (o. c., 446-451), epístolas pastorales (o. c., 452-455), Heb (o. c., 456-458), la parusía o segunda venida (o. c., 465-467).

Desde 1915 hasta hoy, muy pocas *respuestas* se han dado: sobre Sal 15,10s Mt 16,26 y Lc 9,25 (Doc. Bíbl., BAC, núm. 590s); sobre errores en Fr. SCHMIDTKE, *Die Einwanderung in Kanaan* (o. c., 596-600); sobre la lectura, en las iglesias, de la Sagrada Escritura en lengua vulgar (o. c., 601); sobre el uso de traducciones de la Biblia en lenguas modernas (o. c., 620-622), y sobre el uso del nuevo Salterio latino (o. c., 662).

(II) Para poder valorar adecuadamente la misión de la C.B. y sus decisiones — cosa difícil de comprender para los acatólicos —, hay que partir del concepto católico de la Iglesia como columna de la verdad y madre de los creyentes. La finalidad de los decretos es de carácter pastoral más bien que científico; quieren alejar de los creyentes posibles errores y novedades frecuentemente excesivas. La obediencia puede crear para los católicos cierta posición rezagada en el trabajo científico; pero la experiencia muestra que el tiempo es el mejor juez y la mejor criba de opiniones críticas, y por otra parte, se obtiene como premio la preservación de la doctrina ortodoxa. Históricamente, debe recordarse que el primer período de la C.B. (1905-1915, en el pontificado de san Pío X) fue un período de crisis. La ciencia bíblica católica era entonces poco sólida, y el modernismo constituía un serio peligro para la vida interna de la Iglesia. Después de 1915, la C.B. no ha promulgado más decisiones importantes; el dato es significativo. Una vez pasado el período crítico, se destacó mucho más la misión positiva de la C.B.: impulsar entre los católicos el estudio científico de la Biblia. Esta orientación positiva se vio fortalecida y coronada, desde el más alto lugar de la jerarquía eclesiástica, mediante la Encíclica → *Divino afflante Spiritu* (1943; texto: Doc. Bíbl., BAC, núm. 623-654). En ella, el papa Pío XII estimula a los escrituristas católicos para que se consagren a la investigación crítica, y exige para ellos el derecho a la libertad de espíritu y el favor de una acogida objetiva y benévola por parte de los demás sectores de la Iglesia. La señal más importante de dicha orientación positiva es sin duda la carta de la C.B. al arzobispo de París, card. Suhard (16 enero 1948; original francés y versión española: Doc. Bíbl., BAC, núm. 663-667), sobre las fuentes del Pentateuco y el carácter literario de Gén 1-11. Dicha carta contiene precisiones detalladas sobre el sentido de anteriores decretos en torno a estas cuestiones y al propio tiempo una insistente invitación a todos los exegetas católicos, para que, respecto de tales decretos, abandonen el *silentium obsequiosum* observado hasta entonces.

Bibl.: F.A.M. DUBARLE, (ZAW 66, 1954, 149-151). B. ALFRINK, *La vulgarisation de la science biblique et les documents de l'Église* («Sacra Pagina» I, Paris-Gembloux 1959, 65-75). DBS II, 103-113. [S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina pontificia:* I, *Documentos bíblicos* (Madrid 1955) 86-99.]

Comma Ioanneum, o sea el pasaje de 1 Jn 5,7: (Porque tres son los que dan testimonio) «en el cielo: El Padre, el Verbo y el Espíritu Santo; y estos tres son una sola cosa. Y tres dan testimonio sobre la tierra», (etc.). Hoy lo rechazan todos los exegetas como espurio. Falta en todos los mss. griegos, excepto en los códices de influencia latina, como el Regius (s. XII), el Ravianus (s. XVI), el Ottobonianus (s. XV o XVI), el Monfortianus (s. XVI), y falta igualmente en todas las versiones antiguas (excepto testigos aislados de la antigua versión latina y los mss. de la Vg posteriores al 800); no es utilizado por ningún escritor eclesiástico griego anterior al siglo IV, ni siquiera en la lucha antiarriana; además, una investigación exacta ha demostrado que ni Tertuliano ni Cipriano, ni Agustín ni Jerónimo conocieron jamás el pasaje ni lo citaron como palabra de la Escritura. El C. I. aparece citado por vez primera, y eso en forma heterodoxa, en el español Prisciliano (hacia el año 380). Hoy se admite generalmente que fue primero una glosa marginal que se introdujo en 1 Jn 5,7 durante el s. IV. No está demostrado que el mismo Prisciliano fuera autor de la glosa; pero ésta procede de España o del norte de África. Un decreto del Santo Oficio de 13 de enero de 1897 decidió la autenticidad del C. I. Declaraciones oficiosas, entre otras, del papa León XIII (cf. RB 7, 1899, 149; 37, 1928, 277s) y la declaración romana de 2 de junio de 1927 (Doc. Bíbl., BAC, núm. 132; Dz 2198) han dejado libre la discusión científica de la cuestión.

Bibl.: K. KÜNSTLE, *Das Comma Joanneum auf seine Herkunft untersucht* (Friburgo de Brisgovia 1905). E. RIGGENBACH, *Das Comma Johanneum* (Gütersloh 1928). DBS II, 67-73. T. AYUSO, *Nuevo estudio sobre el «Comma Joanneum»* (Bb 28, 1947, 83-112. 216-235; 29, 1948, 52-76).

Comunión → Eucaristía.

Comunión de Judas. Ni la antigüedad cristiana ni la edad media tomó una posición unánime en la cuestión de la c. de J. Pero se ha demostrado que todos los escritores eclesiásticos y teólogos, tanto de oriente como de occidente, que hasta el s. XIII niegan la c. de J. — unos diez en total — dependen del → Diatesarón de Taciano, que invertía este orden de sucesión de los hechos presentados por Lc: 1.º, institución de la → eucaristía; 2.º, predicción de la traición. Por esta razón, y porque la defienden la mayoría de los padres y teólogos en la edad media y moderna, la opinión según la cual Judas recibió la comunión juntamente con los otros apóstoles puede ser tenida como la verdadera opinión tradicional.

Sin embargo, la moderna exégesis se decide en su mayoría contra la c. de J. y para ello se apoya sobre todo en el evange-

Comunión de Judas

lio de Juan. Según Jn, durante el → lavatorio de los pies, Jesús alude por vez primera a la traición de Judas (13,10s) y por segunda vez inmediatamente después (v. 18s). Estando todavía muy cerca del lavatorio, Jesús es en seguida más explícito y descubre a Juan y a Pedro quién es el traidor (vv. 21-26). Entonces, a lo que parece, es cuando sale Judas (vv. 27-30). Ahora bien, como es bastante seguro que la institución ha de ponerse antes de la → cena pascual propiamente dicha, e.d., antes o después de los entremeses (hierbas amargas), dedúcese de todo esto que Judas no estaba ya presente en el momento de la institución y comunión de los apóstoles. Esto encajaría muy bien en el marco de la narración de Mt 26,20-28 y Mc 14,17-24, según la cual la institución de la eucaristía siguió a la profecía de la traición.

Lc, en cambio, que en 22,19-23 cuenta los hechos en orden inverso, no habría conocido o no habría querido contar, como en otros lugares de su evangelio, la exacta sucesión histórica de los hechos. StB hace notar (IV/I, 64.75) que en Mt 26,21.26 y Mc 14,18.22 tenemos dos veces ἐσθιόντων αὐτῶν. En la primera habría que entender esta frase de las hierbas amargas, y en la segunda, de la pascua propiamente dicha. De aquí, pues, concluyen algunos que Judas no tomó parte en la institución de la eucaristía ni en la comunión de los apóstoles. Pero esta conclusión sólo puede sacarse en conexión con Jn; pues Mt y Mc no dicen que el traidor se saliera después de la predicción de la traición. La misma interpretación doble de idénticas palabras es también discutible; probablemente se trata de dos relatos parciales independientes en su origen, uno de los cuales decía que Jesús, en la última cena (= ἐσθιόντων αὐτῶν), había predicho la traición de Judas, mientras el otro contaba que Jesús, en la última Cena (= ἐσθιόντων αὐτῶν), había consagrado el pan y el vino.

La cuestión de la c. de J. se resolverá en otro plano, si se parte de la consideración de que Judas, una vez que había venido con los demás apóstoles y había comido los entremeses, difícilmente podía faltar a la comida del cordero pascual. Si, para llevar a cabo su designio, Judas hubiera aprovechado el tiempo en que Jesús comía el cordero pascual con los apóstoles, habría hallado una excusa para estar totalmente ausente. Hubiera podido valerse de un pretexto, p.ej., que se le había convidado en otra parte. Mas, una vez que estaba allí, no podía ciertamente, sin llamar la atención, salir antes de la comida principal litúrgico-religiosa. Después que Jesús predijo la traición, la sospecha se hubiera dirigido forzosamente a él si se hubiera marchado inmediatamente después de la predicción, y eso antes de comer el cordero pascual, que como judío tenía obligación de comer. Por lo menos habría tenido que contar con el descubrimiento de su designio, y a esto no podía atreverse, porque los demás apóstoles hubieran tratado ciertamente de deshacer sus planes. Mt 26,25 indica que, de hecho, Judas buscaba dar la impresión de no ser él el traidor. Todos los relatos de la traición suponen claramente que los demás apóstoles estaban perplejos y no sabían de quién se trataba. Jn 13,27-29 es prueba de que Juan y Pedro, aun después que Jesús les hubo señalado al traidor, no pensaban por lo menos que la traición iba a llevarse a cabo aquella misma noche. Ahora bien, ciertamente lo hubieran pensado así si Judas se hubiera marchado de modo tan extraño, después de comer los entremeses y antes del cordero pascual. Si, pues, Jesús, según la opinión cada vez más generalizada a partir de StB, instituyó la eucaristía en el curso de la comida pascual y, por tanto, consagró el pan antes de comer el cordero pascual, mientras la consagración del vino siguió a la mezcla de la copa de la bendición, síguese de aquí naturalmente que Judas estuvo por lo menos presente a la consagración del pan y que recibió el cuerpo de Jesús juntamente con los demás apóstoles. Cuestión distinta es si asistió también a la consagración del vino y bebió la sangre de Jesús. Esta cuestión puede ser negada con bastante certeza a base de Jn 13,21-30. Aquí se narra, en efecto, que Jesús tomó un pedazo de pan, lo mojó en la salsa y se lo dio al traidor. Ahora bien, hay que suponer que esto sucedió mientras estaban todavía en la comida propiamente dicha y no después de beber la copa de bendición, a la que se unía la acción de gracias por la comida terminada. Si, pues, Judas, como claramente se dice en 13,30, se salió inmediatamente después de ofrecerle Jesús el bocado, la salida hubo de tener lugar antes de la consagración del vino.

La objeción capital contra esta solución viene a su vez de Jn 13,21-30. Pues aquí aparecen estrechamente unidos el lavatorio de los pies y la salida del traidor. Como quiera que el lavatorio difícilmente puede ponerse después de la comida del pan ácimo, parece que Judas hubo de marcharse antes. Pero se ve que esta objeción es nula, por la sencilla razón de que Jn 13,2-14,31 (= desde la última cena hasta la orden de marchar dada por Jesús, inclusive) forma una unidad tan sólida y sin lagunas que, en primer lugar, ni la comida del cordero pascual

ni la institución de la eucaristía pueden encajar ahí en parte alguna. De donde resulta patentemente que nos hallamos aquí ante una composición literaria en que Jn, de antemano, no se propuso contar ni la comida pascual como tal ni la institución de la eucaristía. Juan puso juntos el lavatorio de los pies, la predicción de la traición, la revelación del traidor y su marcha, así como un compendio de los discursos de despedida, sin querer señalar ni siquiera indicar ligeramente la ordenación de estos hechos en el curso de la última cena. En este relato pueden admitirse sin dificultad varias lagunas cronológicas, que literariamente no aparecen. Aun el ταῦτα εἰπών del v. 21 sólo puede entenderse como una estricta transición de carácter lógico y estructural, que no excluye un mayor intervalo de tiempo.

Mas aquí debemos indicar, además, otro motivo en favor de la c. de J. Si se quiere rechazar ésta a base de Jn 13,21-30, habría que suponer que la palabra ψωμίον aquí usada significa un manojo de hierbas amargas, mojadas en salsa, pues de tales hierbas se componían los entremeses. Pero esta suposición no se ajusta a la significación usual de ψωμίον. Según el vocabulario de la koiné (→ griego bíblico), hay que entender por ψωμίον una parte pequeña de comida sólida y formando un todo, como pan o carne, de modo que ψωμίον correspondería exactamente a nuestro «bocado» o «pedazo». En diversos textos de papiros, ψωμίον es, evidentemente, «pan». Ahora bien, si esta palabra significa un pedazo de pan o de carne, entonces es seguro que Jesús se lo ofreció al traidor después de la consagración del pan y, consiguientemente, después de la comunión. Existe aún otra razón por la que no es verosímil que ψωμίον se refiera a las hierbas amargas. Aquí se trata sin duda de la costumbre, que aún se conserva entre ciertas tribus de beduinos, de ofrecer un bocado a un huésped o comensal como signo de benevolencia o amistad particular. Que esto se hiciera con hierbas amargas, que servían para excitar el apetito, no es precisamente muy claro. Pero si se trata de pan — de carne es menos probable, porque el bocado fue mojado en la salsa —, nos hallamos en el momento en que el pan se había ya partido y también consagrado, y había comenzado la cena propiamente dicha.

Bibl.: S. BERNHARD, *War Judas der Verräter bei der Einsetzung der Eucharistie gegenwärtig?* (ZkTh 35, 1911, 30-65; 36, 1912, 411-416). M. MEINERTZ (BZ 9, 1911, 372-396). J. BELSER, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn* (Friburgo de Brisgovia ²1913) 170-175. 189-191. J.-M. VOSTÉ, *Studia Joannea* (Roma ²1930) 242-250. J. SICKENBERGER, *Leben Jesu nach den vier Evangelien* (Munster 1632) § 337. C. LO GIUDICE (VD 22, 1942, 65-73). E. RUCKSTUHL (SKZ 112, 1944, 595s).

Conciencia. (I) AT. Fuera del tardío pasaje de Sab 17,10, influido por ideas helenísticas, el AT no tiene palabra para expresar la c. Lo que no quiere decir, sin embargo, que el AT desconociera la c. como realidad universal humana, sobre todo en su función de *conscientia consequens*, como aprobación o repulsa que sigue al hecho moral por parte de la propia alma, no menos que los remordimientos de c. Ya en la narración del paraíso describe el autor de manera muy psicológica los remordimientos por el pecado cometido (Gén 3,8ss). Lo que nosotros llamamos c., en el AT se llama, no raras veces, → «corazón»; cf. 1Sam 24,6 Job 27,6 (cf. también 1Jn 3,19-21) Sal 17,3 51,19.

(II) Tampoco el JUDAÍSMO rabínico posee nombre especial para la c., ni una doctrina, siquiera imperfectamente elaborada, sobre sus funciones como testigo, acusador y juez de las acciones morales. En la literatura rabínica, el oficio de la c. lo asume, de hecho, la lucha entre la «tendencia al bien y al mal» *(yeṣer ṭōb* o *yeṣer hārā';* cf. StB); pero es significativo que no se ve este conflicto desde un punto de vista reflexivo, sino más bien de manera demónica o psicológica. Una concepción más pura de la c. la hallamos, siquiera esporádicamente, en el apócrifo Test XII (Judá 20, cf. también Gad 5, Rubén 4), donde se usa la palabra συνείδησις (cf. infra III). En general puede decirse que, en tiempo de Jesús, el judaísmo, no obstante el enorme desenvolvimiento de su casuística, no posee doctrina alguna sobre la c. Esto se debe, sin duda, al formalismo y legalismo, cada vez más predominantes; éstos se preocupaban más del hecho externo, de la «obra» material «de la ley», que no de la génesis psicológica y de los motivos de la acción plenamente humana. La orientación legalista de los rabinos fomentaba muy poco la introspección y reflexión («conócete a ti mismo»), aunque una y otra sean tan necesarias para una concepción más pura y matizada de la c.

(III) Aun en el NT se halla todavía rastro de este carácter poco reflexivo de la religión judía; la denominación griega de c. (συνείδησις en la lengua del NT; y συνειδός = reflexionar consigo mismo, en la helenística, p.ej., en Filón) falta también absolutamente en los sinópticos y en Jn. Pero esto sólo vale respecto de la terminología; en cuanto a la realidad, se advierte una diferencia esencial frente al judaísmo. Los evangelios nos dan los fundamentos de la

doctrina cristiana sobre la c., al acentuar, por una parte, el carácter interno de la religión y de la moralidad y el valor decisivo de la pureza de intención, y al ligar, por otra, este carácter interno con la omnisciencia de Dios, «que ve lo oculto» (cf. el sermón de la montaña y Lc 11,34-36 Jn 3,11-21 1Jn 3,19-21). A la total sujeción del judaísmo a la ley, que levantó la «torá» a norma absoluta del obrar humano y resolvió todos los «casos» posibles conforme a la ley y la tradición de los escribas con exclusión de todo juicio crítico personal, el cristianismo opuso la posibilidad de una moderada autonomía: el juicio de la c. subjetiva es la norma próxima e inmediata del obrar. Mas, comoquiera que la c. está ligada por la fe en Dios y por la obligación de cumplir su divina voluntad, se evita al mismo tiempo la autonomía absoluta de los estoicos.

Que esta concepción cristiana de la c. se halle ya en germen en la enseñanza de Jesús, nos lo hace ver claramente Pablo. Se puede afirmar tranquilamente que fue Pablo quien introdujo en el cristianismo la palabra c. De treinta lugares en que aparece συνείδησις en el NT, veinticinco se hallan en Pablo (Rom, 1Cor, 2Cor, Heb y epístolas pastorales), tres en 1Pe (carta muy influida, también en otros puntos, por el vocabulario paulino) y dos veces en Act, ambas en boca de Pablo. Sin embargo, tampoco Pablo ofrece una doctrina sistemática sobre la c.; emplea la palabra como de pasada. De los textos paulinos pueden deducirse las conclusiones siguientes: para los gentiles, la ley de Moisés es sustituida por la c.; son, consiguientemente, «ley para sí mismos»: autonomía relativa. El carácter reflexivo de la c. resulta de aquellos lugares en que ella, como una especie de desdoblamiento de la personalidad, da «el testimonio de aprobación» (Rom 2,15s). Pablo habla también de su propia c.: su c. apostólica, que no tiene que reprocharle ninguna intención malsana; y apela a la c., e.d., a la convicción íntima de los creyentes (Rom 9,1 2Cor 1,12 4,2 5,11 2Tim 1,3, cf. también Act 23,1 24,16). Muy instructivo es el uso de la palabra en 1Cor 8,7-12 10,25-29, donde Pablo ofrece una especie de casuística sobre el comer o no comer los corintios de las carnes sacrificadas a los ídolos. Pablo deja abierta enérgicamente la posibilidad de una conducta distinta, que es en efecto moralmente buena, por fundarse en el juicio de la propia c. (no en la interpretación objetivamente distinta de la ley). Pablo reconoce, consiguientemente, la existencia de una c. falsa, que es, sin embargo, obligatoria. En las epístolas pastorales se habla más bien de una concepción de la c. específicamente cristiana, como c. «pura» o «buena» o «manchada» (1Tim 1,5.19 3,9 4,2 2Tim 1,3 Tit 1,15, cf. 1Pe 3,16 Heb 13,18). 1Pe relaciona la c. con Dios, en cuanto que Él es norma suprema (2,19). Heb habla de la purificación de la c. por la sangre de Cristo. Nosotros diríamos: la purificación del alma (9,9.14 10,22, cf. 1Pe 3,21).

Si ahora nos preguntamos cómo se explica la sorprendente diferencia entre la terminología paulina y la evangélica, hay que pensar en la influencia helenística. En tiempo de Pablo empieza la reflexión filosófica, estoica particularmente, sobre la c. Sin embargo, un examen más cuidadoso (Tillmann, Schneider y otros, cf. bibl.) demuestra que, si es cierto que Pablo toma la palabra c. del vocabulario religioso-popular y hasta revestida, en cierto modo, de matices filosóficos de su tiempo, sin embargo, el contenido de sus ideas depende mucho más del pensamiento bíblico y cristiano. La c. paulina no es autónoma, sino que está ligada a la autoridad de un Dios personal y trascendente. La συνείδησις estoica es más intelectual y, como consecuencia de la idea panteísta de Dios, propia del estoicismo, sólo posee una vaga vinculación cósmica, que, en definitiva, no elimina la autonomía. Otra limitación de la libertad de la c. va impuesta, realmente, por la caridad cristiana al prójimo: Rom 14,1-23 1Cor 8,1-13 10,15-32. La soberbia de la stoa no conoce reparo alguno para escandalizar o no al hermano débil; pero este reparo apartará, en ocasiones, al cristiano de hacer uso de la libertad de su fe ilustrada.

Bibl.: BONSIRVEN II, 10-12. StB III, 91-96. C. SPICQ, *La conscience dans le NT* (RB 47, 1938, 50-80). H. OSBORNE, (JThSt 32, 1931, 167-179). TH. SCHNEIDER (Bonner Ztschr. f. Theol. u. Seelsorge 6, 1929, 193-211; 7, 1930, 97-112). F. TILLMANN (Festschrift Seb. Merkle, Düsseldorf 1922, 336-347). R. STEINMETZ, *Das Gewissen bei Paulus* (BZfr 6/8, Munster de Westfalia 1911). M. WALDMANN, *Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen* (ThQ 119, 1938, 332-371). J. DUPONT, *Syneidesis: Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale* (Studia Hellenistica 5, 1948, 119-153). C.A. PIERCE, *Conscience in the NT* (Londres 1955).

Concilio apostólico, asamblea de los misioneros de los gentiles, Pablo y Bernabé, por una parte, y, por otra parte, las «columnas» de la primitiva comunidad: Santiago, Cefas y Juan, que tuvo lugar hacia el año 49-50 en Jerusalén (Gál 2,1-10); la misma denominación aparece en Act 15, donde, según opinión casi general, designa una reunión de los → apóstoles y → ancianos con toda la comunidad, por una parte, y, por otra, Pablo y Bernabé. El resultado fue según Gál: delimitación de las zonas de apostolado

(2,7s), recíproco reconocimiento de los respectivos jefes (2,8-10) e, implícitamente, reconocimiento de la libertad de los → etnicocristianos respecto a la ley mosaica (→ circuncisión). Act 15 menciona sólo el último de estos resultados (discurso de Pedro, vv. 7,11), aunque con cuatro condiciones impuestas a los cristianos que procedían del paganismo («abstenerse de carnes inmoladas a los ídolos, de la fornicación, de sangre y de lo ahogado»: discurso de Santiago vv. 13-21). Tal decisión fue publicada mediante un escrito que dos hombres designados *ad hoc*, Judas Barsabbá y Silas, llevaron a Antioquía (→ decreto apostólico).

Bibl.: A. STEINMANN, *Jerusalem und Antiochien* (BZ 6, 1908, 30-48). DBS II, 113-120. O. DIBELIUS. *Das Apostelkonzil* (ThLZ 72, 1947, 193-198).

Concordancias. Así se le llama en el lenguaje de hoy al registro alfabético de todas las palabras que se encuentran en la Biblia, con indicación del lugar en que cada una ocurre (c. verbales). Su utilidad es manifiesta, tanto para los exegetas (para el estudio de la evolución de las palabras y de las ideas en la Biblia) como para el predicador (temas predicables de la Sagrada Escritura).

Las primeras c. se debieron a Hugo de Santo Caro, O.P. († 1263). Desde el siglo XVI se han venido publicando c. de la Sagrada Escritura en sus lenguas originales. Las mejores ediciones son:
(a) Para el hebr. del AT: J. FUERST (Leipzig 1843) y S. MANDELKERN (Leipzig [2]1925; reimp. 1955).
(b) Para el gr. del AT: E. HATCH—H. A. REDPATH (Oxford 1897/1906); aún son utilizables las de A. TROMMIUS (Amsterdam 1718).
(c) Para el gr. del NT: H. BRUDER (Gotinga [7]1913), W. F. MOULTON—A. S. GEDEN (Edimburgo [3]1926; reimpr. 1950); A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz* (Stuttgart [8]1949).
(d) Para la Vg: las completísimas de PEULTIER—ÉTIENNE—GANTOIS, en el *Cursus Sacrae Scripturae* de los padres jesuitas (París [2]1939), e igualmente las de F. P. DUTRIPON (París 1838); también las abreviadas de V. COORNAERT (Ratisbona 1909) y DE RAZE (París [21]1939, Barcelona 1951).

Bibl.: DB II, 892-905. A. VACCARI (VD 4, 1924, 245-250; 6, 1926, 149-156). A. KLEINHANS (Bb 5, 1924, 39-48).

Concordia de los evangelios. La c. de los e. trata de ordenar en una exposición seguida las sentencias y relatos de los cuatro evangelios. La c. se distingue de una sinopsis en que no pone los evangelios en columnas yuxtapuestas, sino que elabora una narración seguida, y se diferencia de una vida de Jesús en que emplea exclusivamente las palabras de los evangelistas. La c. de los e. tiene que adoptar previamente una determinada hipótesis acerca de la duración de la vida pública de Jesús y de la sucesión cronológica de los sucesos evangélicos; el autor ha de tener también una idea determinada sobre el modo de armonizar las diferencias que se advierten entre los evangelistas. Con frecuencia las c. de los e. se guiaban sólo por el empeño de establecer una perfecta →armonización entre los evangelistas, sin atender al carácter de cada evangelio.

La más antigua c. de los e. hasta hoy conocida es el → *Diatessarón* de TACIANO. El trabajo de Ammonio de Alejandría (s. III), en el que se fundan los cánones de Eusebio de Cesarea, parece haber sido más bien una especie de sinopsis. De gran importancia fue la obra de san AGUSTÍN, *De consensu evangelistarum* (399-400; cf. H. J. VOGELS, *St. Augustins Schrift «De Consensu evangelistarum»*, Friburgo de Brisgovia 1908), en la que se trazan las líneas directrices para una c. de los e. y se procura explicar muchas contradicciones entre los evangelistas. Al ejemplo de la de san Agustín existen, entre otras, las c. evangélicas de PEDRO COMÉSTOR († 1178), la de JUAN GERSÓN († 1429; el llamado *Monotessarón)* e incluso la de CORNELIO JANSENIO DE GANTE *(Concordia evangelica* 1549). La c. del protestante A. OSIANDER (Basilea 1537; ésta lleva, por vez primera, el nombre de *Harmoniae evangelicae)* se basaba en una idea exagerada de la inspiración, llegó a resultados ridículos y desacreditó entre los protestantes la c. evangélica. En nuestros tiempos se cultiva menos la c. de los e., como consecuencia de haberse encauzado mejor la → cuestión sinóptica.

Bibl.: H. VOGELS, LThK III, 882-884. Una nueva concordia de los evangelios en B.A. VEZIN, *Das Evangelium Jesu Christi* (Friburgo de Brisgovia [2]1938); A. TRICOT, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Tournai [3]1946; no es una «Vida de Jesús», sino una concordia evangélica; trad. alemana de H. HAAG [Tournai 1949]). [J.M. BOVER, *Evangeliorum concordia: quatuor D.N.J.C. Evangelia in narrationem unam redacta, temporis ordine disposita* (Madrid 1921). P. GINEBRA ÉSPONA, *El Sant Evangeli de N. S. Jesucrist. Concòrdia dels quatre Evangelis* (Barcelona 1927). I. GOMÁ, *El Evangelio explicado: introducción, concordia, comentario, lecciones morales* (3 vols., Barcelona 1930). J.M. BOVER, *Concordia evangélica* (con el texto trad. del griego, Barcelona 1942).]

Concubina. El Dt 21,15-17 supone como cosa normal el que un israelita tenga, además de su propia esposa, una segunda mujer. Según la ley posterior (Lev 18,18s), estas dos mujeres no debían ser hermanas; cf., sin embargo, en época más antigua, las dos hermanas Raquel y Lía, mujeres de Jacob

(Gén 29,15ss). El Dt supone igualmente que, de estas dos mujeres, una es la «odiada», e.d., menos amada (casi siempre la estéril: 1Sam 1,6), y amonesta al marido a no repudiarla. Se habla de la c. (a veces varias) que poseen, entre otros, Najor (Gén 22,24), Abraham (25,26), Jacob (35,22), Gedeón (Jue 8,31), el levita de Jue 19s, Saúl (2Sam 3,7), David (2Sam 5,13) y otros reyes. Las dos categorías están colocadas juntamente en Sal 45,10: la mujer principal (*šēgāl;* así también, en Neh 2,6, la esposa del rey de Persia) y las concubinas (perlas del harén; cf. Cant 6,8).

Bibl.: → Matrimonio.

Concupiscencia. (I) El AT no posee nombre especial para la c. o mal deseo. El deseo (hebr. *ta'ăwā*, del verbo *'āwā)* se caracteriza como malo por razón de su objeto (p.ej., desear la casa o la mujer del prójimo: Éx 20,17 Prov 6,25), del sujeto o de sus circunstancias. Sin embargo, el AT conoce la naturaleza de la c. y condena el mal deseo. Pero no sólo el mal deseo, sino también la incapacidad de renunciar a goces de suyo naturales y lícitos se considera como c. (Núm 11,4.34 Sal 106,14); de suerte que lentamente se abre paso la idea, no expresada aún en el AT, pero sí en los → apócrifos viejotestamentarios, de que la c. es la causa de todos los pecados, y la continencia, el cumplimiento más perfecto de la voluntad divina. Por eso, la necesidad de la renuncia se pone más y más de relieve, sobre todo en la época postexílica, y conduce a prácticas ascéticas, a la santificación del sábado con riguroso escrúpulo y a la continencia sexual. El AT acepta la c. como un hecho, sin afirmar nada de su origen.

(II) En el NT, como en el AT, ἐπιθυμία y el verbo correspondiente se usan para indicar el deseo natural, pero, por lo general, el mal deseo, que se caracteriza igualmente como malo por razón de su objeto, etc. Pablo sigue la concepción judía de que la c. es la raíz de todo pecado, una manera propia de manifestarse el pecado que impera en el hombre (Rom 1,24-32 Gál 5,16-26). → Carne. También en Santiago (1,14s) es la c. causa de todas las acciones individuales pecaminosas. Juan (1Jn 2,15-17) conoce una triple c.: la c. de la carne, la c. de los ojos y la soberbia de la vida, que se cifran todas en el nombre de → mundo y se contraponen a la caridad o → amor. Tampoco el NT, que entiende la c. como instinto y movimiento de la voluntad, dice nada acerca de su origen.

Bibl.: B. BARTMANN, *Die Konkupiszenz, Herkunft und Wesen* (ThG 24, 1932, 405-464). ThW III, 168-172.

Conflagración universal. Mientras en el AT y NT se dice con frecuencia que «el cielo y la tierra», e.d., el universo, han de tener fin (→ cosmología), sólo en 2Pe 3,7.10.12 se afirma que este fin ha de tener lugar «en el día del juicio y de la perdición de los impíos» (v 7), «en el día del Señor» (v 10), y precisamente por el fuego, como en el diluvio por el agua (v 6). De esta comparación resulta que aquí no se habla de una aniquilación total, sino de purificación y limpieza, de suerte que «la tierra nueva y el cielo nuevo», e.d., el nuevo universo que se espera (Is 65,17 66,22 2Pe 3,13 Ap 21,1), no representan una nueva creación, sino una renovación del antiguo → cosmos. También los apócrifos hablan generalmente de una renovación, no de un aniquilamiento del cosmos existente (ApBar, Jub, 4Esd), mientras las Sib mencionan el fuego, que ha de desempeñar en ello su papel. Estos conceptos se relacionan con muchos lugares del AT en que la cólera de Yahvéh se presenta como un fuego que lo devora todo en torno suyo (p.ej., Jer 21,12 Ez 22,31 Sal 79,5 89,47, etc.) y, sobre todo, con lugares como Sof 1,18 3,8 Is 66,15s (en el mismo contexto se habla de «tierra nueva y cielo nuevo»), donde se dice que el fuego de la cólera de Yahvéh alcanzará a «toda la tierra» (Is 66,16*a* debe completarse con los LXX: «toda la tierra»). En 1Cor 3,13 no se refiere Pablo al fuego de la c. u. (así, entre otros, Orígenes, Basilio, Cirilo de Jerusalén, Tomás, Estio, A Lapide, Gutjahr, Allo), sino, como en 2Tes 1,8, al fuego del juicio de Dios (Bisping, Prat y otros).

Bibl.: DThC V, 2239-2246. 2509-2517. StB III, 773. 840-847. R. MAYER, *Ist die biblische Vorstellung vom Weltbrand eine Entlehnung aus dem Parsismus?* (Munich 1947). Id., *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand* (Bonn 1956).

Conjurar, imponer a uno un → juramento. Este juramento es una imprecación condicionada, para arrancarle, bajo la amenaza de una maldición, que manifieste una cosa o diga la verdad o se comprometa a una promesa (1Sam 3,17 14,24 1Re 18,10). Como este juramento se hace ordinariamente invocando el nombre de Dios, por eso se le conjura a uno en el nombre del Dios viviente (Mt 26,63). En la jurisprudencia judía este conjuro estaba regulado por la → Mišná y se imponía a los testigos o, a falta de pruebas, al mismo delincuente.

Bibl.: StB I, 330ss. 1066.

Conocer (hebr. *yāda')* equivale casi siempre en hebr., akk., sir. y ár., así como también en los LXX (γινώσκω), a tener comercio carnal. Este significado, que en griego es

meramente un semitismo, se ha introducido por influjo de la Biblia en muchas lenguas indoeuropeas y se encuentra todavía en modernas versiones de la Biblia. El sujeto es principalmente el hombre (Gén 4,1.17 1Sam 1,19 Mt 1,25, etc.), incluso en el comercio contra natura (Gén 19,5 Jue 19,22), pero a veces también la mujer (Gén 19,8 Núm 31,17 Jue 11,39 Jdt 16,26 Lc 1,34). Según Dulac, este uso semántico se explica por el hecho de que el hombre no conocía el rostro de su esposa hasta la primera cópula. Pero es preferible la explicación basada en la concepción bíblico-semítica del conocimiento. Por contraste con la teoría griega del conocimiento (abstracción), el conocimiento, según la concepción bíblica, consiste en una relación personal entre sujeto y objeto, de modo que conocer (reconocer) es un término que nos introduce en la esfera de lo que se puede experimentar, captar, palpar. → Gnosis III, A.

Bibl.: E. BAUMANN, «*Jāda'*» *und seine Derivate* (ZAW 28, 1908, 22ss. 110ss). P. THOMSON, «*Know*» *in the NT* (Expositor 1925, 379-382). StB I, 75f. ThW I, 688-715.

Conocimiento de Dios. (I) En el AT el c. de Dios (hebr. *da'at 'ĕlōhīm* o *da'at yahweh*) no es un saber teórico acerca de la naturaleza de Dios, sino un conocimiento práctico de su soberanía y de sus mandamientos. Conocer a Dios significa reconocer reverente y obedientemente el poder y las exigencias de Dios. Se conoce a Dios en sus obras y beneficios, e.d., por ellos se conoce su poder y grandeza (Dt 11,2s Is 41,20 Os 11,13 Miq 6,5) o que «es Dios» (Dt 4,39 8,5 Is 43,10 Sal 46,11). «Conocer su → nombre» o «conocerle a Él», significa rendirle homenaje y sometérsele (1Sam 2,12 Jer 2,8 9,2-5 Sal 9,11 36,11 87,4); de forma que el c. de D. (Os 4,1 6,6 Is 11,2.9) o simplemente «el conocimiento» (Is 1,3 Os 4,6 Prov 1,7 9,10) es casi exactamente lo mismo que el temor de Dios (Prov 9,10, cf. Is 11,2) y puede identificarse con el derecho y la justicia (Jer 22,16). Sólo en la lucha contra la idolatría adquiere el concepto de c. de Dios un sentido especial y significa conocer al solo Dios y la inanidad de los ídolos; de manera que «conocer a Dios» o «reconocer» quiere decir reconocer la unicidad de Dios; así ya en Is 40,21 44,8s, y sobre todo en Sab 12,27 13,1-9 Rom 1,19-20. El último pasaje explica que la creación visible nos revela la existencia de Dios y que, consiguientemente, son inexcusables los hombres que no le reconocen. → Gnosis III, A.

(II) (A) El NT conserva el sentido viejotestamentario del c. de Dios (p.ej., Ap 2,23 Heb 8,11, cf. Jer 31,34; Rom 2,20 2Cor 2,14 4,6 Tit 1,15s); este sumiso y agradecido reconocimiento de los beneficios que Dios nos ha hecho se considera como una → gracia de Dios (1Cor 1,5 12,8 2Cor 8,7 Ef 1,17, cf. Sab 9,17 Jer 31,33s 24,7).

(B) Hay también, sin embargo, un c. de Dios reservado a la propia divinidad: «Nadie conoce lo que hay en Dios, sino sólo el Espíritu de Dios» (1Cor 2,10s): sólo el → Espíritu de Dios conoce los misterios de los designios salvíficos y de la sabiduría de Dios (1Cor 2,7-9, cf. Rom 11,33); «el Espíritu de Dios lo escudriña todo, hasta las profundidades de Dios» (1Cor 2,10). El hombre sólo puede conocer estos misterios divinos por una revelación del Espíritu (1Cor 2,10). Por eso, sólo el hombre πνευματικός, el que ha recibido el Espíritu de Dios y vive conforme a este Espíritu, puede entender estos misterios de la divina sabiduría; el ψυχικός, e.d., el que no tiene el Espíritu de Dios (cf. Jds 19), no los entiende (1Cor 2,12-16). Por eso decía también Jesús (sobre la autenticidad del pasaje, cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* I, París, [9]1927, 591-598; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ* II, París [18]1931, 60-62): «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los sencillos. Sí, oh Padre, así ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce al Hijo, sino el Padre; y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quisiere revelar» (Mt 11,25-27 Lc 10,21s). Este mutuo conocimiento supone la igualdad de la naturaleza divina: Padre e Hijo se hallan en el mismo plano, tan por encima de los hombres, que nadie puede conocer su naturaleza, a no ser que le sea revelada por Dios (Jn 1,18, cf. Prov 8,12 30,3 [LXX] Sab 8,21 9,16s Eclo 51,17). Las mismas ideas se hallan acentuadas en el IV Evangelio: «Yo soy el buen pastor, y conozco a las mías y las mías me conocen a mí, como el Padre me conoce y yo conozco al Padre» (Jn 10,14s). Este mutuo conocimiento del buen Pastor y sus ovejas no es un conocimiento especulativo, sino práctico, e incluye el amor (cf. 1Jn 2,3-5 Jn 14,21); este conocimiento se compara con el mutuo conocimiento del Padre y del Hijo, aunque esta comparación se funda sólo en una analogía. En efecto, este conocimiento no es posible en el hombre sin la → fe (Jn 6,69 10,38 16,30 17,7s 1Jn 4,16); el Hijo, en cambio, conoce al Padre por propia ciencia (Jn 7,29 8,55 17,25). Más aún: sólo el Hijo conoce al Dios invisible (Jn 1,18 6,46 1Jn 4,12), sólo el Hijo puede darlo a conocer a los hombres

(Jn 1,18 14,6.9), porque es Dios y está en el Padre (1,18, cf. 10,38 14,11 17,21), porque es «una sola cosa» con el Padre (10,30 17,22).

(C) Comoquiera que el conocimiento sobrenatural de Dios sólo le es concedido al hombre por la revelación aceptada por fe, prácticamente en el NT se identifican la fe y el c. de Dios. Creer o conocer significa adherirse a Dios o a Cristo, fuente de vida eterna (Jn 5,21.26 11,25 14,6), recibir en sí mismo a Dios o a Cristo, objeto de la fe (6,35.37.45 1Jn 2,23). El conocer o ver a Dios hace al hombre semejante a Dios mismo (1Jn 3,2); por eso la fe o el conocimiento es el principio de la vida eterna (Jn 3,15.16.36 6,40.47.51) y de la filiación divina (1,12 1Jn 3,1s Rom 7,17 Gál 3,26); más aún: el c. es la misma vida eterna: «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo a quien tú has enviado» (Jn 17,3). Conocer al Padre significa reconocerlo como Dios único; conocer a Jesucristo, reconocerlo como el enviado del Padre (Jn 16,30 17,7.21.26), reconocer que «yo soy» (8,25.28, cf. 1Jn 2,13) o que «el Padre está en mí y yo estoy en el Padre» (10,38 14,10s.20). De ahí se sigue que el que conoce a Él, conoce también al Padre (Jn 8,19 14,7.9). Este c. de Dios es, lo mismo que la fe, gracia de Dios. Si el hombre quiere conocer a Dios y a Cristo, el hombre tiene que ser «dado» por el Padre al Hijo (17,2s, cf. 6,37-39). Si el hombre quiere creer, tiene que ser «atraído» por el Padre hacia Cristo (6,44) o ser «dado» por el Padre a Cristo (6,37-39), tiene que serle dado por el Padre (6,65); tiene que ser «de Dios» (8,47), ser de la «verdad» (18,37), haber «nacido de Dios» (1Jn 5,11 4,6, cf. Jn 1,12s). Estas tres últimas fórmulas contienen tanto una operación que viene de Dios como una buena disposición moral de parte del hombre (Jn 8,43-47 3,18-21 1Jn 2,29 3,8-10.12 4,7). También, según Pablo, es gracia de Dios el c. de Dios; porque «conocer a Dios» es más bien «ser conocido de Dios» (Gál 4,9 1Cor 8,3), e.d., conocer a Dios es ser agraciado o escogido de Dios, conforme a un sentido del verbo «conocer» peculiar del AT (Gén 18,19 Éx 33,12 Am 3,2 Os 13,5 Jer 1,5). → Revelación.

(D) Especialistas de la historia de las religiones, como Bousset, Reitzenstein, Bultmann, Loisy, han creído descubrir influjo de la → gnosis helenística en esta doctrina del NT acerca del c. de Dios. Aun cuando este influjo haya podido darse en el vocabulario paulino y joánico, hay que recalcar, por otra parte, que la gnosis neotestamentaria difiere esencialmente de la helenística. Ésta es un saber puramente intelectual dado por la divinidad y que opera por sí mismo la salud. El c. de Dios en Pablo y Juan incluye la caridad (1Cor 8,2s Jn 14,20s 17,6 1Jn 3,14 4,12s 5,1). El saber puramente intelectual «hincha»; la caridad, por el contrario, «edifica» (1Cor 8,1).

(E) El conocimiento cristiano de Dios no es aún perfecto en la tierra; su perfección la alcanza sólo en lo futuro: «Ahora conozco parcialmente, mas entonces conoceré como soy conocido» (1Cor 13,12). Lo mismo hay que decir de la vida eterna y de la filiación divina, frutos del c. de Dios: «Ahora somos hijos de Dios; pero todavía no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a Él [a Dios], porque le veremos como es» (1Jn 3,2). → Gnosis III, B.

Bibl.: ThW I, 688-714. J. BÜCHSEL, *Johannes und der hellenistische Synkretismus* (Gütersloh 1928). DBS III, 659-701. R.P. CASEY, *The Study of Gnosticism* (JThSt 37, 1935, 45-60). G.J. BOTTERWECK, *«Gott erkennen» im Sprachgebrauch des AT* (Bonn 1951). → Gnosis, → Revelación.

Conquista de Canaán. (I) Las narraciones bíblicas sobre la toma de posesión de la tierra de Canaán por parte de los israelitas bajo Josué (cf. libro de → Josué) no nos presentan un relato histórico completo del hecho, sino que son más bien episodios a los que se atribuyó especial significación o en los que se hizo más patente la ayuda divina. Josué presenta un resumen esquematico, dividido en varias etapas. Por la lista de 30 (31) reyes vencidos (Jos 12,7-24) da a entender Jos que los israelitas hubieron de sostener numerosas batallas. También se ve claro en Jos que, por las conquistas narradas en el libro, no todo el país quedó pacificado y en manos de los israelitas; cada tribu había de conquistar su territorio, y no siempre logró mantenerse firme en el territorio conquistado (Jos 15,63 16,10 17,12.15-17 18,2s). Cada día va ganando más terreno la hipótesis sostenida por Alt, Noth, Möhlenbrink, etc., según la cual la tribu de Benjamín sería la que en un principio narraría los hechos contenidos en Jos, presentando la c. de C. como ocupación guerrera (mientras que en realidad los israelitas se habrían ido apoderando del país poco a poco mediante una lenta penetración pacífica), con el fin de exponer las tradiciones etiológicas locales del santuario de Guilgal, las cuales sólo al tiempo de Salomón se habrían transformado en narraciones sobre la c. de C. por la acción conjunta de todas las tribus. Sin embargo, respecto de esta teoría es menester observar que una ocupación guerrera por parte de los israelitas no es imposible, si se tiene en cuenta la envergadura de los hechos expuestos en

Jos y no se excluye a priori la intervención sobrenatural; que los rasgos etiológicos de algunas narraciones de Jos no quieren decir que éstas sean de carácter legendario; que las narraciones pueden referirse a hechos históricos, los cuales pueden explicarse luego desde un punto de vista etiológico; finalmente, que las narraciones de Jos y de Jue 1 no se contradicen necesariamente, y que el relato de Jue, discutible desde el punto de vista crítico-literario y quizás dependiente, en parte, de Jos, no se ha de preferir incondicionalmente al relato de este libro.

(II) Por otra parte, la c. de C. por los israelitas, aunque debida también a intervenciones militares, seguramente se desarrolló de una manera más lenta y pacífica de como permiten suponer los relatos del libro de Jos. En una empresa como la c. de C. pueden distinguirse en su desarrollo, según A. Alt (bibl.), tres etapas: «En la primera, las tribus, aún dedicadas exclusivamente a la ganadería, van pasando al país, durante los veranos, en busca de pastos, mientras en la época de las lluvias se retiran a su región habitual, las estepas; y así van fundando allá poco a poco habitaciones fijas (Gén 13, 8-13) y van entablando relaciones con las ciudades del territorio (Gén 20 21,22-34). En la segunda etapa, las tribus se van asentando poco a poco en tierra de cultivo, parte como consecuencia del tránsito a la agricultura (Gén 26,12 37,7), parte porque otras tribus las expulsaban de sus territorios ganaderos en las estepas; entonces adquieren campos de labranza, primero fuera de los terrenos cultivados de los estados cananeos, roturando a veces monte improductivo (Jos 17,15-18); luego se abren paso poco a poco, pero cada día más, contra las ciudades circundantes (Gén 34). Y así comienza la tercera etapa, que se caracteriza por la conquista de las ciudades; sin embargo, éstas permanecen primero totalmente deshabitadas (Ay) o abandonadas a los cananeos (Guibón), y sólo poco a poco se afianzan en ellas los israelitas (Jericó). Naturalmente, los hechos se desarrollan en los diversos territorios de manera distinta en cuanto al tiempo y no siempre uniforme en cuanto a la realidad» (cf. C. STEURNAGEL, ZDPV 63, 1940, 227s).

(III) Cuánto puede contribuir la arqueología a resolver el problema de la c. de C. es cuestión muy discutida en la actualidad. Mientras que A. Alt y M. Noth minimizan en cuanto es posible la conexión directa entre los datos arqueológicos y las narraciones de Jos sobre la c. de C., L.-H. Vincent, W. F. Albrigth (bibl.) y otros aducen, consecuentemente, para ilustrar y fijar cronológicamente la c. de C., la destrucción, arqueológicamente comprobada, de ciudades como Bet-El, Lakiš, Meguiddó, al final de la época tardía del bronce. Queda aún sin decidir si las recientes excavaciones de → Jericó pueden esclarecer la cuestión.

Bibl.: A. ALT, *Josua* (Supl. ZAW 66, 1936, 13-29). Id., *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina* (PJB 35, 1939, 8-63) = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* (Munich 1953) 126-175. J. MEEK, *The Israelite Conquest of Ephraim* (BASOR 61, 1936, 17-19). K. MÖHLENBRINK, *Die Landnahmesagen des Buches Josua* (ZAW 56, 1938, 238-268). W.F. ALBRIGHT, *The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology* (BASOR 74, 1939, 11-23). J. SIMONS, *«Landnahme» en «Landesausbau» in de israelitische traditie* (Bijdr. der Ned. Jezuiten 4, 1941, 201-223). G.E. WRIGHT, *The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1* (JNES, 5, 1946, 105-114). DBS II, 1333-1342. →Josué (libro de). [A. FERNÁNDEZ, *Aspecto moral de la conquista de Canaán* (Bb 3, 1922, 145-164).]

Consagración sacerdotal. Aunque en Israel, como en la mayor parte de los pueblos antiguos, el sacerdocio era privilegio de ciertas familias, el sacerdote, sin embargo, era constituido en el cargo por medio de una consagración especial. Esta acción ritual es a veces designada por el verbo santificar (hebr. *qiddēš:* 1Sam 7,1) y ordinariamente por la expresión «llenarle a uno las manos» (Jue 17,5.12 Éx 32,29 29,9 Lev 21,10 1Re 13,33); en babilónico, la expresión tiene el mismo sentido. La frase se explica probablemente por la costumbre de llenar la mano de un dignatario con las insignas de su dignidad; en Éx 29,22-25 Lev 8,25-28 se ponen en manos de los hijos de Aarón las ofrendas de balanceo (→ tenufá). Éx 29 y Lev 8 ofrecen una descripción de la larga y complicada consagración sacerdotal. Ésta consistía en lavar primero todo el cuerpo (lavatorios: Éx 29,4 Lev 8,6; sacrificio propiciatorio: Éx 29, 10-14 Lev 8,14-17), en la imposición de las vestiduras sacerdotales (Éx 29,5s.8s; ahí entraba también un holocausto: Éx 29, 15-18 Lev 8,18-21) y en la c. s. propiamente dicha. Primeramente se ungía al sacerdote con aceite. Según Éx 29,7 y Lev 8,12, sólo es ungido el sumo sacerdote (cf. la expresión «el sacerdote ungido»: Lev 21,10.12 4,3.5.16 Núm 35,25 Zac 4,14); pero según Éx 28,41 30,30 40,15 Lev 7,35s 10,7, también los simples sacerdotes. Sin embargo, fuera de 2Mac 1,10, en ningún otro texto se hace mención de esta unción sacerdotal. Luego se practicaban diversos ritos sangrientos que ponían al sacerdote en relación con el altar y, por ende, con Yahvéh. Finalmente, se «le llenaban las manos». Partes del sacrificio se le ponían en las manos como → ofrenda de elevación y luego eran

quemadas sobre el altar (Éx 29,22-25 Lev 8,25-29). Otras partes del sacrificio pertenecían al sacerdote consagrado, que debía comérselas (Éx 29,26-28.31-33 Lev 8,31s). Éx 29,30.35 supone que estos ritos se repetían durante siete días; Lev 8 no conoce esta costumbre. A la verdad, no se sabe si este complicado ritual se repitió jamás en la consagración de los sacerdotes posteriores.

Constancia → paciencia.

Cónsul. El único cónsul romano que se menciona en la Biblia es Lucio (1Mac 15,15). Escribió cartas de recomendación en favor de los judíos (15,15-24).

Contrición → arrepentimiento.

Conversión → penitencia, → conversión de los gentiles.

Conversión de los gentiles. La c. de los g., según la mente de los escritores bíblicos, comprende: *(a)* el paso de la idolatría a la religión racional y natural; *(b)* el paso a la religión de Israel; *(c)* la entrada en el orden religioso y moral de la edad mesiánica por la fe en el evangelio.

(I) AT. (A) En el AT la religión natural se funda en el relato de la creación y de la propagación del género humano (Gén 1-10). De este relato se sigue que todos los hombres han de adorar al único Dios como a su creador y Señor. Esta religión natural es deber de todo hombre (Sal 66,4). Si el pecado y el error alejan al hombre de Dios, la creación es la que exige al hombre racional que vuelva a Él (Sab 13).

(B) La religión israelita nació de la revelación hecha a los patriarcas, completada luego por la ley mosaica. Era nacional y destinada sólo a Israel, si bien desde el principio se dio la posibilidad de admitir a los gentiles (Rajab, Rut).

(C) Según la tradición bíblica, Dios prometió a Abraham que en él serían bendecidas todas las generaciones de la tierra (Gén 12,3, cf. 18,18 22,18 26,4). Esto quería decir que, en la edad mesiánica, la religión de Israel había de ser completada, incluso en el sentido de que todos los hombres serían llamados a ella. Esta c. de los gentiles, aludida ya acaso por Noé en la bendición de Jafet y más claramente expresada en las promesas hechas a los patriarcas, es para los profetas la señal de los tiempos mesiánicos. En Is 2,2 (cf. Miq 4,2) el monte con la casa de Yahvéh se pone por cabeza de los montes y a él corren todas las gentes, para recibir la revelación que sale de Sión. También los Sal predicen esta c. de los gentiles (Sal 22,28 86,9 etc.). El → Mesías tiene la misión de reducir los gentiles a Yahvéh, Dios único (Is 11,10-12 42,4-6 49,6 55,4); ideas semejantes expresan Is 56,60 Jer 3,17 Sof 2,11 3,9 Ag 2,8 Zac 8,20. Más aún, cuando la c. general de los gentiles se reserva para la edad mesiánica, los israelitas, sin embargo, esperan que ya en la época premesiánica rendirán los gentiles homenaje a Yahvéh. Según los Sal, aun los no israelitas reconocen la omnipotencia de Yahvéh por sus prodigios (Sal 47,2s 102,16s 138,4s). En la oración de Salomón con motivo de la consagración del templo, se expresa la esperanza de que también gentiles entrarán en él como adoradores de Yahvéh (1Re 8,43, cf. Sal 96,7-9). En el destierro, Israel puede anunciar la gloria de Dios (Tob 13,3s). Esta aproximación de los gentiles al verdadero Dios, que puede alcanzarse ya en el AT, es el preludio de su conversión en la edad mesiánica. Pero, de acuerdo con el carácter nacional de la religión israelítica, falta en la ley y en los profetas un mandato expreso de misionar a los gentiles. Sólo → Jonás recibió una misión para los gentiles, al mandarle Dios a predicar a Nínive; esto significa que Yahvéh, que tiene poder sobre todos los pueblos, desea la conversión (en este caso: la vuelta a la religión natural) y la salvación de todos los hombres (Jon 3,10 4,11). → Prosélito.

(II) En el NT, durante la vida pública de Jesús, ni Él ni sus discípulos predican el evangelio más que a los israelitas (Mt 10,6 15,24 Mc 7,27). Mas, una vez que Israel desdeñó la salvación mesiánica y rechazó a Cristo, el evangelio es anunciado inmediatamente a los gentiles, conforme a las parábolas del convite de bodas (Mt 22,7-10) y de los malos viñadores (Mt 21,43, cf. Jn 10,16). Antes de su ascensión a los cielos, Jesús da a sus discípulos la orden de enseñar a todas las naciones (Mt 28,19). El bautismo de Cornelio por Pedro (Act 10) convierte en un hecho la c. de los gentiles y su admisión en la Iglesia sin la obligación de la ley mosaica. Una vez resuelta la cuestión de principios (cf. también Act 15, y → concilio apostólico) no la pudo anular ni siquiera la resistencia de los → judaizantes. Los gentiles se convirtieron por vez primera en gran número en Antioquía (Act 11,20s). El gran apóstol de los gentiles fue Pablo, que recibió solemnemente y llevó a cabo, como peculiar suya, la tarea de misionar a los gentiles (Gál 2,8). El coronamiento de la total c. de los gentiles, según Pablo, la formará la vuelta de Israel a Cristo (Rom 11, 25s)

Bibl.: P. Heinisch, *Die Idee der Heidenbekehrung im AT* (BZfr 8/1-2, Munster de Westfalia 1936).

M. MEINERTZ, *Jesus und die Heidenmission* (NtA 1/1-2, Munster de Westfalia [2]1925). K. PIEPER, *Paulus, seine missionarische Persönlichkeit* (NtA 12/1-2, Munster de Westfalia 1926). R. LIECHTENHAN, *Die urchristliche Mission* (Abh. z. Theol. d. A. u. NT 9, Zurich 1946). M. MEINERTZ, *Zum Ursprung der Heidenmission* (Bb 40, 1959, 762-777).

Copa. Los nómadas utilizan para beber su odre (Jue 4,19: odre con leche), los simples campesinos (2Sam 12,13 Sal 23,5), como también los nobles (Gén 40,11:el faraón) y aun el mismo Yahvéh (Jer 51,7) tienen su c. (hebr. *kōs)*, con el borde en forma de loto (1Re 7,26 2Par 4,5). En la c. brilla el vino (Prov 23,31). En el banquete funerario se alarga la c. o vaso de consolación (Jer 16,7, cf. 35,5); en el sacrificio de acción de gracias, el cáliz de la salud (Sal 116,13). El hecho de que el padre de familia llenara personalmente la c. para los suyos era como preparación para el discurso que se seguía, según el cual el contenido de la c. significaba fortuna para

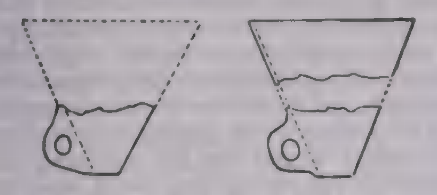


Fig. 47. Copas de barro, de Palestina

todos los presentes (Sal 11,6 16,5 Mt 20,22 26,39). La frase de «la c. de la ira» (de Yahvéh) quizás deba su origen a ideas mitológicas. Apurar la c. hasta las heces significa padecer extraordinarias desgracias (Is 51,17.22 Jer 25,15.17.28 49,12 Lam 4,21 Ez 23,31ss Hab 2,16 Sal 75,9). El cáliz del Señor y el cáliz del mal espíritu indican la comunidad de mesa con ellos. Había también grandes c. (cáliz, hebr. *gābīa'*, Jer 35,5: de plata; Gén 44,2.5: para la adivinación), c. con tapa (hebr. *kĕfōr;* en el culto: Esd 1,10) y tazas (hebr. *sēfel:* Jue 5,25).

En Egipto (Gén 44,2.5), en Babilonia y en Asiria se utilizaban c. para fines adivinatorios. Las figuras observadas en el aceite derramado sobre el agua (o viceversa) de una c. expresaban la voluntad de los dioses. Esta forma de adivinación no se menciona en Israel.

Bibl.: B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* II (Leipzig 1925) 275-277. HUNGER, *Becherwahrsagung bei den Babyloniern* (Leipzig 1903). T. CANAAN, *Arabic Magic Bowls* (JPOS 16, 1936, 79-127). E.W. HEATON, *Kōs* (ET 59, 1947/48, 137).

Copero. Se le menciona sólo en la corte de Salomón (1Re 10,5); sin embargo, no aparece en las listas de los → funcionarios (2Sam 8,16-18 1Re 4,2-7). Fuera de Israel aparece en la corte egipcia (Gén 40,1) y persa (Neh 1,11).

Corales. Los c. (hebr. *pᵉnīnīm)*, piedras encarnadas, no son tan preciosos como la sabiduría (Prov 3,15 8,11 Job 28,18), ni como una lengua discreta (Prov 20,15), ni como un ama de casa diligente (Prov 31,10), ni como la gracia de una mujer buena y sabia (Eclo 7,19), ni como un ánimo alegre (Eclo 30,15). Como c. brilla una piel sana (Lam 4,7, cf. «como leche y sangre»).

Coraza (hebr. *sīryōn* o *šīryōn;* y respectivamente *šīryā*, reluciente). Hay datos de que posee c. el ejército israelita, primero como privilegio de la nobleza (1Sam 17,38 1Re 22,34 2Par 18,33), más tarde como armamento para todos los guerreros (Uzziyá: 2Par 26,14 Neh 4,10). El nombre parece indicar una c. de metal o una loriga (como se dice del filisteo Goliat en 1Sam 17,5). Job 20,24 39,21 habla de una c. de hierro (quizá maciza); Éx 28,32 39,23, de un jubón de cuero; 1Mac 6,35, de la cota de mallas o la camisa c. (de uso entre los romanos desde el s. II a.C.). Yahvéh se ciñe de la justicia como de una c. (Is 59,17). En el NT se encuentra θώραξ: Ap 9,9.17, en su sentido propio; pero fuera de este lugar sólo en sentido metafórico, en dependencia del pasaje de Isaías antes citado (1Tes 5,8: «vestido con la c. de la fe y de la caridad»; Ef 6,14: «con la c. de la justicia»). En el primer pasaje la c. sirve activamente (armamento para la batalla final); en el segundo, en sentido de protección: con la armadura espiritual de Dios son librados los efesios de las → flechas del maligno.

Bibl.: BRL 416s. ThW v, 308-310.

Corazón. (I) EN SENTIDO PROPIO c. significa el órgano correspondiente de hombres y animales (2Sam 18,14 2Re 9,24); pero es

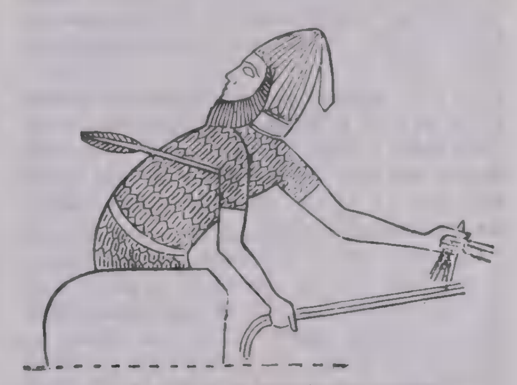


Fig. 48. Guerrero egipcio con coraza

sorprendente que en este sentido se presenta raras veces en el AT y NT.

(II) En sentido figurado. (A) El c. es asiento de la vida física (Gén 18,5), que prácticamente se identifica con la → sangre (Lev 17,11); ésta, empero, partiendo del c., inunda todo el cuerpo. Mas también este sentido es raro en la Biblia.

(B) El c. es el asiento de la vida psíquica interior, natural y sobrenatural. En contraste con el restante uso lingüístico del griego profano – en que esta idea, por decirlo así, sólo se halla en poesía y casi nunca en prosa –, en la psicología bíblica, lo mismo que en la akkádica, el c. es el que determina y regula las acciones. Los LXX continúan el uso veterotestamentario, y lo mismo el NT, que ve, sin embargo, en él, principalmente, el órgano por el que Dios se dirige al hombre. Así, el c. se encuentra:

(1) En general, como asiento de la vida psíquica, de lo interno y oculto del hombre (1Pe 3,4: «el hombre interior del c.»); es conocido de Dios (1Sam 16,7), en constraste con la apariencia externa (πρόσωπον = cara), según la cual juzgan los hombres (1Tes 2,17).

(2) Como asiento de la vida afectiva, en cuanto al c. se atribuyen la tristeza (Dt 15,10 Is 65,14 Jn 16,6), la alegría (Dt 28,47 Jn 16,22 Act 2,26), el valor (2Sam 7,27), el desánimo o desfallecimiento (Dt 20,3 Jn 14,1 2Cor 2,4), la emoción (Dt 19,6 Act 2,37), las pasiones (Núm 15,39 Rom 1,24), el odio (Act 7,54), etc.

(3) Como asiento de la vida intelectual, el c. dispone de las ideas (Dan 2,30 Mc 2,6.8 Lc 3,15), de la fe y de la duda (Job 34,10), de la necedad y la pereza (Prov 10,21 Os 7,11 Lc 24,25) y de la ceguedad u obcecación (Mc 6,53).

(4) Como asiento de la vida volitiva, el c. aparece queriendo, reflexionando y decidiendo (Is 10,7 1Re 8,17 Lc 21,14 2Cor 9,7); y así también las manifestaciones de la voluntad o del carácter son reducidas al c. (Jer 11,20).

(5) Como asiento de la vida moral y religiosa, el c. es el punto de partida del verdadero culto a Dios (1Sam 12,20), de la confianza en Dios (Prov 3,5), del bien y del mal (Mt 5,8 15,19), de la fidelidad, apostasía y obstinación (Neh 9,8 Is 29,13 Éx 4,21 7,13), pero sobre todo del amor a Dios y al prójimo (Dt 6,5 Mc 12,30.33 par.); y así el c. representa también el lugar donde mora el Espíritu Santo (2Cor 1,22 Rom 5,5 Gál 4,6) y Cristo (cf. 3,17).

(6) Finalmente, el c. es el centro, sobre todo en la frase «en el c. de la tierra», e.d., en lo más profundo (Jon 2,4 Sal 46,3 Mt 12,40).

Bibl.: P. Joüon (Bb 5, 1924, 49-53). P. Dhorme (RB 31, 1922, 489-508). ThW iii, 609-616. F.H. von Meyenfeldt, *Het hart in het OT* (tesis, Leiden 1950). [H. Flasche, *El concepto de «cor» en la Vulgata* (EstB 10, 1951, 5-49). S. de Ausejo, *«Ríos de agua viva correrán de su seno»: el pasaje de Jn 7,37-39 y el corazón de Cristo como fuente de agua viva* (EstFr 59, 1958, 161-186) .J. Cortés Quirant, *«Torrentes de agua viva». ¿Una nueva interpretación de Jn 7,37-38?* (EstB 16, 1957, 279-306).

Corbán → Qorbán.

Cordero → oveja.

Cordero de Dios, apelativo dado a Jesús en dos ocasiones por el Bautista; la primera con la adición: «que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29.36). Se discute tanto el origen como el sentido de esta denominación simbólica. Según la interpretación más o menos tradicional, por ella se representa a Cristo como el cordero enviado por Dios para ser sacrificado por el mundo y así expiar y borrar el pecado del mismo. Según esta explicación, el testimonio del Bautista contiene una predicción de la muerte expiatoria de Jesús para la redención del mundo. La imagen estaría tomada del pasaje del siervo de Yahvéh de Is 53,7 (el → siervo de Yahvéh se entrega voluntariamente como un cordero que es llevado al matadero) o de los corderos sacrificados en el culto judaico, ora en el diario sacrificio matutino y vespertino en el templo, ora del → cordero pascual.

A esta teoría se opone el hecho de que el sacrificio diario, a lo sumo, sólo secundariamente era entendido como expiación por los pecados del pueblo (cf. VD 12, 1932, 86) y que el cordero pascual apenas si era un sacrificio. Sin embargo, la dificultad mayor contra la interpretación tradicional de Jn 1,29.36 la constituye el hecho de que estas palabras las pronunciara el Bautista, a quien, fundándonos en su predicación tal como nos la cuentan los sinópticos, apenas se le puede atribuir semejante idea del Mesías. Según los evangelios más antiguos, el Bautista, como es sabido, presenta al Mesías como juez que ha de traer la gran purificación mesiánica. Muchos exegetas acatólicos combaten, consiguientemente, el carácter histórico del lugar joánico y creen que el evangelista puso en boca del Bautista su propia concepción sobre la muerte expiatoria de Cristo. Lagrange (coment. a este lugar) trata de eludir la dificultad apelando a pasajes de Crisóstomo y Agustín, y entiende el cordero como mero símbolo de inocencia y carencia de todo pecado; la supre-

sión del pecado no habrá entonces de entenderse de la muerte redentora de Jesús — idea desconocida a Juan Bautista —, sino en el sentido más general de que el Mesías arrojó del mundo el pecado y trajo a él la justicia. J. Jeremias (bibl.), siguiendo a Burney, propone una nueva solución. Para ello se remite a un supuesto texto original arameo en que la palabra *talyā'* lo mismo puede significar cordero que siervo, esclavo (*παῖς, puer*). La expresión «cordero de Dios» sería originalmente la correspondencia aramea de siervo de Dios y el Bautista no habría pasado más allá del lugar mesiánico de Is sobre el siervo de Dios; la primitiva comunidad cristiana o Juan evangelista mismo habría reproducido la expresión aramea por ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ y esto por razón de la idea joánica de Jesús como verdadero cordero pascual (cf. Jn 19,36). Esta explicación, pues, distingue entre el sentido que la expresión tenía originariamente en boca del Bautista (el *siervo* de Dios toma sobre sí los pecados de muchos y los expía por sus sufrimientos) y el sentido que habrá recibido en el IV Evangelio (el *cordero* inmolado que por su sangre expía los pecados del mundo). Así también StB y Tillmann (coment. a este lugar) distinguen entre el sentido primitivo y el más alto de Jn, sin referirse a la doble significación de un supuesto original arameo. Teniendo en cuenta el lenguaje figurado de Is 53,7, el Bautista podría comparar a Jesús con un cordero; pero no es cierto en modo alguno que la expresión de Jn 1,29 pueda claramente ser derivación de Is 53. El Bautista habla enérgicamente de un c. de Dios y de un quitar (gr. αἴρειν) el pecado, mientras en Is, aun repetidas veces, se habla de cargar con el pecado. La interpretación de Lagrange apenas hace justicia al texto de Jn (cf. F.-M. Braun [bibl.]). Si se lee Jn 1,29 en su propio contexto íntegro, la interpretación tradicional es evidente. El que opine que esta interpretación no puede sostenerse como histórica, ha de contar sin duda con una doble significación o con una mayor precisión de las palabras originales empleadas por el evangelista (cf. también el concepto de «mundo»). Esta interpretación resulta en cierto modo confirmada por el hecho de que también en 3,31-36 (pero no en 3,27-30), hablando el Bautista de Cristo, lo hace en lenguaje «joánico». Sin embargo, la idea mesiánica del Bautista no puede limitarse a priori a un solo aspecto de la expectación del Mesías; tanto menos cuanto que la misma → predicación cristiana ve en Jesús no sólo al c. de Dios, sino también al juez celestial. A todo esto se añade que el evangelista fue discípulo del Bautista y, muy probablemente, éste hubo de pronunciar sus palabras sobre el c. de Dios en círculo reducido de íntimos amigos, mientras su predicación sinóptica se dirigía a la muchedumbre (Lc 3,7) y a los extraños de mala voluntad (Mt 3,7). Con un cordero es también comparado Jesús en Act 8,32 (= Is 53,7) y 1Pe 1,19 (unión de la idea de inocencia y sacrificio). Sobre todo en el Ap (gr. ἀρνίον, 28 veces), el c. es el símbolo y denominación de Cristo sacrificado, pero glorificado.

Bibl.: ThW I, 342-345. StB II, 363-370. F.X. PORPORATO (VD 10, 1930, 329-336). P. FEDERKIEWICZ (VD 12, 1932, *passim*). J. SCHILDENBERGER (Benedikt. Monatschr. 14, 1932, 120-130). H. RONGY (Rev. Eccl. Liège 26, 1934/35, 368-381). J. JEREMIAS (ZNW 34, 1935, 115-123). J.H. MICHEL (ET 50, 1939, 359-363). P. JOÜON (NRTh 67, 1940, 318-321). E.E. MAY, *Ecce Agnus Dei: A Philological and Exegetical Approach to John 1: 29, 36* (Washington 1947). F.-M. BRAUN (Rev Thom. 1948, 347-393). [J. LEAL, *El sentido soteriológico del Cordero de Dios en la exégesis católica (Io , 29-36)* (EstE 24, 1950, 147-182).]

Cordero pascual. Las prescripciones de la ley acerca del c. p. no son claras. Dt 16,2 exige ovejas y bueyes; Éx 12,3-5.21 y un texto rabínico posterior (*Keritoth* 6,9), un cordero o un cabrito (cf. 2Par 35,7). En todo caso tenía que ser un animal sin mácula, macho y de un año (Éx 12,5, cf. Lev 9,3). De antiguo la → cena pascual era un banquete sacrificial; la inmolación o matanza se describe con los términos usuales para un sacrificio (*zābaḥ:* Éx 12,27 Dt 16,2. 4.5s; θύω *Ant.* 3,10.5 Lc 22,7; *šaḥaṭ:* Éx 12,6.21 2Par 3,15.17, etc.). El animal, después de la reforma deuteronómica, era sacrificado en el templo por los levitas; la → sangre se derramaba al pie del altar, y la → grasa se quemaba sobre el mismo altar (2Par 35,11s Jub 49,19s), como en los sacrificios de acción de gracias, por el pecado y por el delito (Lev 3,3-5 4,18s 7,2s, etc.). Con razón ve, pues, Pablo en el c. p. la figura de Cristo: «Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido inmolado» (1Cor 5,7). El c. p. era el sacrificio que recordaba la cautividad de Egipto; Cristo es el c. p. que fue sacrificado en la cruz, para redimir a los hombres de la esclavitud del pecado y de la carne (→ sacrificio II, B). También el IV Evangelio presenta a Cristo, muriente en la cruz, como el verdadero c. p. (Jn 19,14.37; → sacrificio II, D).

Bibl.: G. WALTHER, *Jesus, das Passalamm des Neuen Bundes* (Tubinga 1950).

Coré → Qóraj.

Corintios (carta primera a los). (I) OCASIÓN Y FECHA. La opinión de que Pablo escribió

realmente cuatro cartas a los corintios, de las que dos se han perdido, va ganando más y más terreno. Después de su estancia en esta Iglesia (50-52) en su segundo viaje apostólico, el apóstol se mantuvo en contacto constante con Corinto, desde Éfeso, durante su tercer viaje. Así les escribió una primera carta (1Cor 5,9) que no se nos ha conservado y a la que los corintios respondieron pidiéndole explicaciones más precisas sobre diversas cuestiones. Estas cuestiones (1Cor 7,10.25 8,1 12,1 10,1.12), así como noticias recibidas sobre abusos y disensiones en la iglesia, dieron ocasión de que se escribiera 1Cor. Pablo escribió la carta en Éfeso (16,8), entre los años 53 y 56 y, seguramente, a la segunda mitad de su estancia allí, como resulta del hecho de que evidentemente ha conocido un gran número de iglesias de Asia Menor. Una datación más precisa (¿hacia la pascua del 56?, cf. 16,18) depende del plazo o intervalo que se quiera poner entre 1 y 2Cor.

(II) CONTENIDO. Después de la introducción, la primera parte trata: de los abusos o desórdenes que reinaban en la comunidad (1, 10-6,20) y, concretamente, de la existencia por lo menos de tres partidos o bandos: el de Cefas, el de Apolo y el de Pablo, o acaso cuatro, con el partido de Cristo (1,10-4,21); de la negligencia de los dirigentes de la iglesia, que toleraban una relación matrimonial ilícita (5,1-13); del recurso intolerable a los tribunales gentiles (6,1-9); sobre la fealdad de la fornicación, a la que se entregaban algunos so capa de libertad cristiana (6,9-20). La segunda parte responde a las cuestiones que se habían propuesto al apóstol (7,15) acerca del matrimonio y la virginidad (7,1-40), sobre la comida de carnes sacrificadas a los ídolos y participación en banquetes de sacrificios (8,1-11,1), sobre la velación de las mujeres en los actos del culto (11,2-16), sobre la conducta en las reuniones litúrgicas, sobre todo en la celebración de la eucaristía (11,17-34), sobre los carismas (12,1-14,40) y sobre la resurrección de los muertos (15,1-58). La conclusión de la carta contiene avisos prácticos, entre otros, acerca de la colecta para Jerusalén, noticias personales, últimas exhortaciones, saludos y bendición (16,1-24).

(III) LA AUTENTICIDAD de 1Cor no es hoy puesta en duda por nadie. Y está firmemente atestiguada por la tradición (Clemente de Roma, Policarpo, Fragmento de Muratori, Ireneo, Tertuliano e Ignacio). Este testimonio está confirmado por la carta misma, pues el cuadro que se traza en 1Cor de la vida eclesiástica y espiritual sólo se ajusta a los primeros años de la naciente Iglesia. De ahí que 1Cor sea una de nuestras más ricas fuentes de información para el conocimiento de las primeras comunidades cristianas.

Bibl.: → Corintios (carta segunda a los).

Corintios (carta segunda a los). (I) OCASIÓN Y FECHA DE COMPOSICIÓN. 2Cor fue escrita cuando Pablo, después de su marcha precipitada de Éfeso (Act 19,23ss), se encontró en Macedonia con su amigo Tito. Éste le pudo contar, en general, buenas noticias sobre Corinto; pero le habló también de la brutal aparición de cristianos judaizantes, que intentaban rebajar la autoridad apostólica de Pablo. Esto último fue el motivo inmediato de 2Cor, que vino a ser así el documento

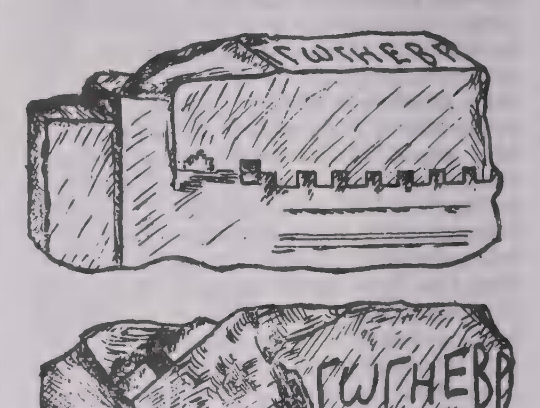


Fig. 49. Fragmentos de una inscripción de la sinagoga de Corinto

más personal de cuantos Pablo escribió. La fecha de composición de 2Cor depende, sobre todo, de la distancia que se suponga entre 1 y 2Cor. Varios críticos cuentan sólo medio año, de modo que 2Cor se habría redactado hacia el otoño del 56. Otros, cuya opinión gana más y más partidarios, suponen un plazo mayor, pues creen necesario insertar entre una y otra epístola un «viaje intermedio» a Corinto (cf. 2Cor 1,23 2,1 12,14.21 13,1) y una carta posterior, perdida, la llamada «carta de las lágrimas» (2Cor 2,4), que no se identificaría ni con 1Cor 5,9 ni con 2Cor 10,13. La dificultad de la solución de ésta y otras cuestiones que plantea 2Cor estriba en el carácter personal de esta carta, en las circunstancias concretas, desconocidas en su mayor parte para nosotros, ante las que Pablo reacciona de modo inesperado y siempre vario y, finalmente, en even-

 Corintios (carta segunda a los)

tuales pausas del dictado que ha de intercalarse forzosamente en la redacción de una larga carta. Con ello está también ya indicado el carácter hipotético de las tentativas de reconocer en 2Cor varias cartas o interpolaciones posteriores (p.ej., 6,14-7,1, o también 10-13, fragmento que representaría la quinta carta a los corintios [!]). Por otra parte, no tenemos carta alguna que nos revele tantos pormenores característicos acerca de la persona y de la rica vida afectiva de Pablo.

(II) A ello va aneja también la AUTENTICIDAD de 2Cor, que está además confirmada por la más antigua tradición eclesiástica (Marción, Fragmento de Muratori, Teófilo de Antioquía, Hipólito, Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano).

Comentarios: R. CORNELY (París [2]1909), F.S. GUTJAHR (Graz [2]1916-1922), J. SICKENBERGER (Bonn [4]1932), J.B. ALLO (París 1935-1937), J. HUBY (1 Cor: París 1946), C. SPICQ (París 1948), V. JACONO (Turín 1951; + Rom + Gál); A. ROBERTSON y A. PLUMMER (1 Cor: Edimburgo 1914), A. PLUMMER (2 Cor: 1915), A. VAN VELDHUIZEN (Groninga [2]1922), W. BOUSSET (Gotinga [3]1917), H. WINDISCH (Gotinga [9]1924; 2 Cor), J. WEISS (Gotinga [10]1925; 1 Cor), H.D. WENDLAND (Gotinga [5]1948), J. MOFFAT (1 Cor: Londres 1938), R.H. STRACHAN (2 Cor: Nueva York 1936), H. LIETZMANN, W.G. KÜMMEL (Tubinga [4]1949), J. HÉRING (1 Cor: Neuchâtel 1949).

Bibl.: I. ROHR, *Paulus und die Gemeinde von Korinth* (BSt 4/4, Friburgo de Brisgovia 1899), M. RAUER, *Die «Schwachen» in Korinth und Rom* (BSt 16/2-3, Friburgo de Brisgovia 1922). K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten* (Munich [3]1935). W. WALTON, *St. Paul's Movements between the Writing of 1 and 2 Corinthians* (ET 56, 1944/45, 136-138). L. CERFAUX,

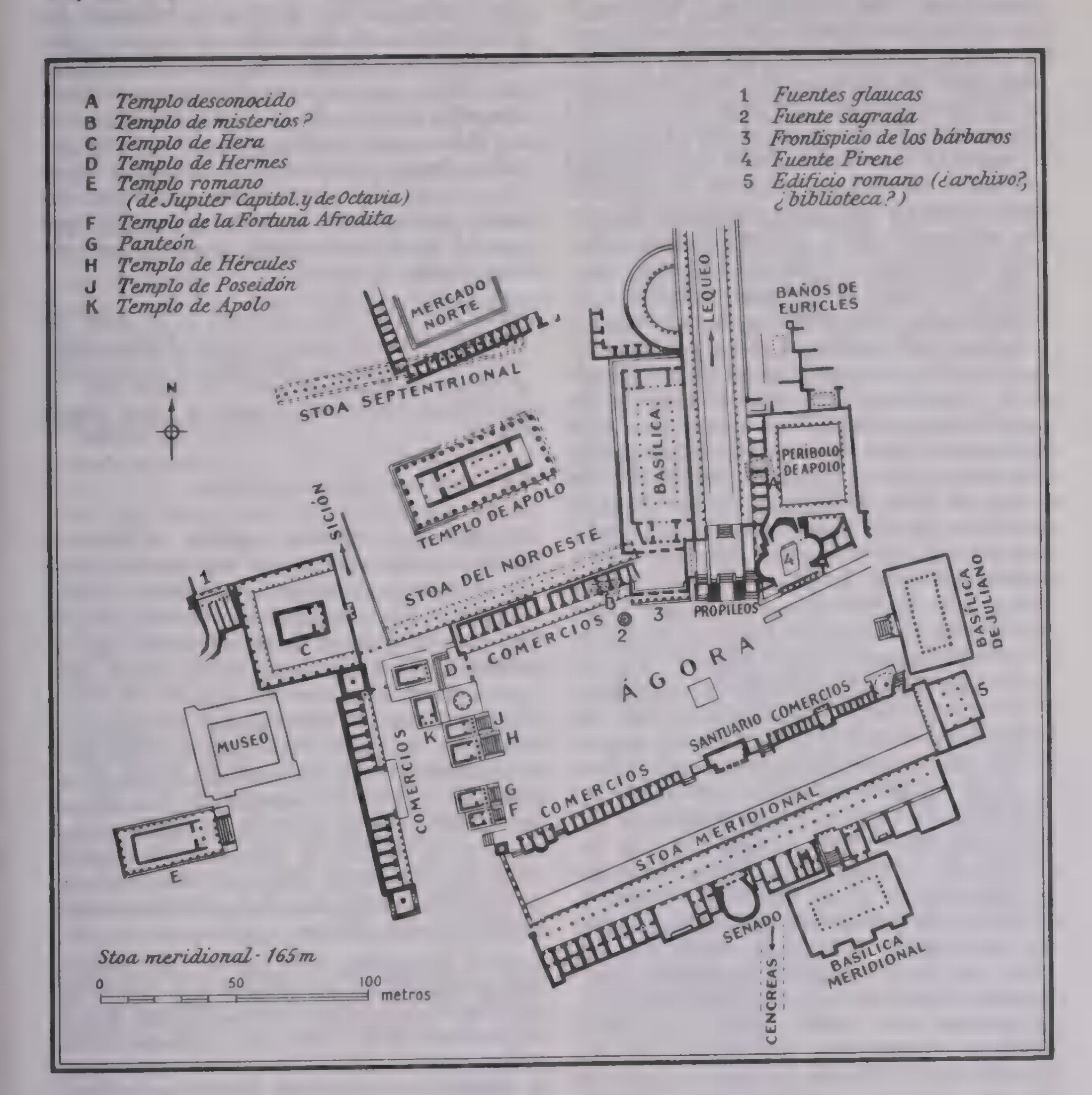


Fig. 50. Plano de Corinto

L' église de Corinthe (París 1946). R. BULTMANN, *Exegetische Probleme des 2 Kor* (Upsala 1947). E. OSTY, *Les épîtres de St-Paul aux Corinthiens* (París 1949).

Corinto, ciudad griega de la antigüedad, 8 km al suroeste del istmo y actual canal, en el lugar donde hubo una colonia agrupada alrededor de la fuente Peirene, y cuyo origen se remonta al IV milenio a.C. La ciudad se fundó después del año 1000 a.C. Un primer período de florecimiento experimentó C. en la época de los tiranos (siglo VI); la época helenista, hasta la destrucción de la ciudad por los romanos (146 a.C.), representa un segundo período de florecimiento. Después de haber estado C. despoblada y abandonada durante un siglo, Julio César hizo construir en el año 44 a.C., sobre las ruinas de la ciudad griega, la Colonia Laus Julia Corinthiensis. Ésta era la capital de Acaya, provincia senatorial desde el 44 a.C., administrada, por tanto, por un procónsul (el ἀνθύπατος de Act 18,12). Por su situación sumamente favorable junto a dos puertos (Céncreas en el este, Lequeo en el oeste) se convirtió C. en la mayor ciudad portuaria de Grecia, cruce de los caminos entre oriente y occidente. Al mismo tiempo, sin embargo, era C. una ciudad con extremos contrastes sociales (dos tercios de la población, esclavos, extrema pobreza y un escaso número de hombres acaudalados) y con muy mala fama por su baja moralidad. La denominación «muchacha de C.» quería decir «muchacha de moral sospechosa»; κορινθιάζεσθαι quería decir llevar una vida licenciosa y, en las comedias posteriores, «corintio» tenía a veces el significado de borracho. Esta situación moral se debía en su mayor parte a la prostitución sagrada del santuario de Afrodita, en la acrópolis, donde, según Estrabón, había unas mil mujeres dadas a la prostitución sagrada (→ hieródulos). En las ruinas del teatro se descubrió un bloque de piedra de los asientos, que por su inscripción *KOPFAN* (dórico, con digamma: «de las niñas») comprueba que las hieródulas tenían en el teatro un asiento propio. Así se explica que Pablo, que escribió Rom en C., describiera el mundo pagano con los caracteres de Rom 1,18-32, coincidentes con 1Cor (5,1 6,9-20 10,8) y 2Cor (7,1). La población era muy mezclada. Como C. era una colonia romana, vivían allí muchos romanos, pero sobre todo griegos y orientales, así como un considerable número de judíos (cf. Act 18,4), que hacían también prosélitos. También la vida religiosa de la ciudad presentaba un carácter muy vario. Junto al judaísmo había en el paganismo una mezcla extraña de religiones helenistas y orientales, con sus diversos templos (Melcarte, Isis, Serapis, Zeus, Afrodita, Asclepio, Cibeles). Pablo visitó C. dos veces (Act 18,1-18: a fines del 49 hasta mediados del 51; → Galión; Act 20,2: 3 meses, fines del 57 y/o comienzos del 58). 2Tim 4,20 presupone un tercer viaje a C. después de su cautiverio romano. De la sinagoga, conocida por Act 18 y por una inscripción fragmentaria (fig. 49), no se han encontrado hasta ahora huellas. La plaza del mercado de carne, mencionada de paso en 1Cor 10,25, se ha intentado identificar con unas ruinas de un mercado junto a la gran calle que iba hacia Lequeo, cerca de la antigua ágora, o con unas tiendas en el lado sur del ágora. Esta ágora tenía un conjunto de edificios políticos (edificio senatorial, etc., cf. lámina VI, parte inferior) y otros comerciales; el límite lo formaba una larga hilera de tiendas (fig. 50), en cuyo centro estaba el βῆμα, el tribunal, del gobernador. El santuario del istmo, y no la misma C., poseía una pista de carreras (cf. 1Cor 9,24). De las muchas personas mencionadas en Act 18,1 y 2Cor, que rodeaban a Pablo, no se han llegado a saber más detalles. Erasto, el tesorero de la ciudad (Rom 16,23), no debe identificarse con aquel donante, mencionado en una inscripción, que mandó hacer a su costa, *pro aedilitate*, un adoquinado.

Bibl.: F.J. DE WAELE, *Korinthos in de dagen van St. Paulus* (StC 4, 1928, 145-170). Id., *Korinthos* (PW Supl. VI, 182-199). O. BRONEER, *Corinth: Center of St. Paul's Missionary Work in Greece* (BA 14, 1951, 78-96). Id., *Ancient Corinth. A Guide* (Atenas [5]1951). [F.J. DE WAELE]

Cornalina → piedras preciosas.

Cornelio, → centurión romano de Cesarea, de la → cohorte itálica, → temeroso de Dios. En Act 10 se cuenta su conversión al cristianismo. El relato puede proceder de dos fuentes: una de éstas se interesaba por la admisión de los gentiles en la Iglesia cristiana (la misma cuestión que en el relato del bautismo del eunuco, Act 8,26-40) y la otra, por el trato entre judeocristianos y cristianos de la gentilidad (la misma cuestión del → concilio apostólico, Act 15). A la segunda fuente pertenecían tal vez Act 10,9-16.27-28*a*. Sobre las visiones simultáneas de Cornelio y Pedro (cf. las de Pablo y Ananías: Act 8,3-19), cf. A. WIKENHAUSER, *Doppelträume* (Bb 29, 1948, 100-111).

Bibl.: J. PORTER, *The «Apostolic Decree» and Paul's Second Visit to Jerusalem* (JThSt 47, 1946, 169-174). R. LIECHTENHAN, *Die urchristliche Mission* (Zurich 1946). M. DIBELIUS, *Die Bekehrung des Cornelius* (Coniect. Neotest. XI, Lund 1948, 50-65). J. DUPONT, *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents* (Lovaina 1950) 71-74.

Corona. → Diadema, → corona de espinas. Aquí ha de tenerse en cuenta el reciente trabajo de H. St. Hart, *The Crown of Thorns in John 19,2-5* (JThSt NS 3, 1952, 66-75), que ve en la corona de espinas de Jesús una caricatura de la corona imperial o regia de rayos, reproducida en numerosas monedas; la corona de espinas habría sido fabricada con ramas de *phoenix dactylifera*.

Corona de espinas. Las numerosas denominaciones para espinas (→ cardos y espinas) no pueden definirse fácilmente en detalle. Así sucede también con las ἄκανθαι de la c. de espinas de Jesús (Mc 15,17 Mt 27,29 Jn 19,2). La misma expresión está en Mc 4,7.18 par. (parábola del sembrador); Mt 7,16 Lc 6,44 (recoger uvas de las espinas); Heb 6,8 (tierra que sólo produce espinas y cardos). E. Ha-Reubéni (RB 42, 1933, 230-234) piensa en el *poterium spinosum L.*, que en Jerusalén se utiliza como material combustible para el fuego y para la fabricación de setos. La clásica *ziziphus spina Christi L.* no crece en Jerusalén. Nah 1,10 (formar una bola de espinas) es un texto inseguro.

Corozain (Vg Corozain), ciudad de Galilea (Mt 11,20-23), maldecida en Lc 10,13 junto con Betsaida y Cafarnaúm; hoy *ḥirbet kerāze*, 3 km al norte del mar de Galilea.

Bibl.: Abel II, 299s. C. Kopp, *Chorazain* (Festschr. Straubinger, Stuttgart 1953, 29-38).

Cortesana → meretriz.

Corza → cierva.

Cos (Vg Cos), isla con ciudad del mismo nombre en el Egeo, a cuyos habitantes fue comunicada una disposición del senado romano favorable a los judíos (1Mac 15,23). Allí tocó Pablo en su último viaje, cuando se dirigía [redacted] Jerusalén (Act 21,1). Hoy Coo o Cos, ante la costa suroeste de Asia Menor.

Cosecha. En las llanuras de la costa del Jordán empieza la c. de cereales en el mes de abril. En las montañas, la c. de cebada a mediados de mayo; la de trigo algo más tarde. Toda la c. dura más o menos tres meses. El comienzo y el final de la c. se celebraban al principio con las fiestas de los → ácimos y de la recolección (→ pentecostés); es la fiesta de pentecostés la que ha conservado mejor este carácter. Con la vendimia, que empieza en agosto y que dura hasta octubre, está relacionada originariamente la fiesta de los → tabernáculos. De la c. debían entregarse → primicias y → diezmos al santuario. En sentido simbólico [redacted] usa «cosechar» (Prov 22,8 Job 4,8 Eclo 7,3) para indicar las consecuencias de la actuación humana; el hombre cosecha los resultados de sus actos (cf. Gál 6,7ss 1Cor 9,11 2Cor 9,6 Jn 4,36-38). En los profetas y en el NT «cosechar» designa la actuación última de Dios; la c. es entonces la imagen del juicio al fin del mundo (Jl 4,1ss Is 27,11s Mt 3,12 13,30.39 Mc 4,29 Ap 14,15s). En el NT esta c. [redacted] inmediata; se considera en sentido absolutamente ético.

Bibl.: ThW III, 132s. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* II-IV.

Cosmogonía → creación (relato de la).

Cosmología. (I) En la representación del → cosmos, los escritores bíblicos siguen las ideas de sus contemporáneos. El autor inspirado no emite ningún juicio sobre la constitución íntima de las cosas sensibles, sino que las describe según lo que aparece a los ojos o según las concepciones populares, e.d., de acuerdo con la idea que tenían del mundo los orientales de entonces. → Mundo (imagen del).

(II) El origen del mundo según la Biblia se debe siempre [redacted] Dios. Una creación en el más riguroso sentido *(productio ex nihilo sui et subiecti)* sólo en un lugar de la Biblia (2Mac 7,28) está atestiguada expresamente; pero se supone en todos aquellos pasajes en que se habla de la eternidad de Dios y del comienzo del mundo (→ creación). De ahí que la Biblia no conozca, como otras cosmogonías extraisraelíticas, una materia primitiva, existente desde la eternidad; toda materia ha sido creada por Dios, que [redacted] increado y existe antes de toda materia (Prov 8,22-24 Sal 90,2 NT passim), aun cuando esa creación se da a veces más bien como supuesta que no atestiguada expresamente (Gén 1,2; → creación [relato de la]). El AT contiene cuatro exposiciones de la creación, dos en prosa (Gén 1,1-2,4*a*: relato de la → creación; y Gén 2,4*b*-25: en el marco del → paraíso y de la narración del → pecado original) y dos en lengua poética (Sal 104, que sigue de cerca el relato de la creación, y la descripción muy libre de Job 38s). Tampoco éstas tienen intención de ilustrar al lector sobre la constitución íntima de la creación y no pueden, por tanto, constituir una base para el estudio científico del cosmos. Las narraciones, consiguientemente, no pueden estar en contradicción con los datos de las ciencias naturales correspondientes. Donde no [redacted] emite juicio, no puede tampoco haber error.

También la conservación y gobierno del mundo [redacted] debe [redacted] Dios (Sal 104,29s Job

34,13-15 Sab 11,15), que cuida de su creación (Mt 6,24s). → Providencia.

(III) La FINALIDAD del cosmos, sobre todo del firmamento, es la manifestación de la grandeza y majestad de Dios (Sal 8,2s 19,2s 24,1s 29,1s 103,22 104 136,5-9 Job 38s Eclo 42,15-43,33); por eso, partiendo de la grandeza y belleza de las criaturas (Eclo 17,7s Sab 13,5 Rom 1,20s), el hombre puede concluir que existe el Creador. Así también puede ser invitada la creación a que dé gloria a Dios (Sal 96,11s 97,1 98,8 103,22 148,3-10 Dan 3,57-90). El cosmos ha sido igualmente creado para servir al hombre (Gén 1 Sal 8,7-9 115,16 Is 45,18). En el NT se llama frecuentemente a Cristo principio y fin de la creación (Jn 1,3.10 1Cor 8,6 Col 1,16 Heb 1,2s 2,10).
→ Iglesia II,B,2.

(IV) Sólo en un lugar del AT se habla de la CADUCIDAD o término del cosmos material (Sal 102,27s) y del fin del cielo y de la tierra en el día postrero (Is 34,4 51,6). Asimismo, Job 14,12 Sal 72,5.7 suponen evidentemente el fin del cosmos, y también Sal 89,37 puede ser interpretado en este sentido. Pasajes como Sal 104,5 Ecl 1,4 Eclo 16,27 sólo hablan de la inmutabilidad de las leyes naturales mientras subsista el cosmos. En Mt 5,18 (cf. Lc 16,17) 24,35 Mc 13,31 Lc 21,33 habla Jesús del fin del cielo y de la tierra. Cf., además, 1Cor 8,31 Ap 20,11 21,1. Según 2Pe 3,7.10.12, el cosmos perecerá por el fuego. Ya Is 65,17 66,22 espera un nuevo cielo y una nueva tierra y, consiguientemente, un nuevo cosmos, que será eterno; así también 2Pe 3,13 Ap 21,1; estos lugares no han de entenderse de una nueva creación, sino de una renovación del viejo cosmos purificado por el fuego (la misma dirección señala la comparación con el diluvio en 2Pe 3,6s). A esta renovación se refiere Pablo en Rom 8,19-22 (la «liberación de la creación») y, según muchos exegetas, también Jesús en Mt 19,28 (la «regeneración del mundo»).

Bibl.: Cf. los art. correspondientes. Además: H.M. BIEDERMANN, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus* (Wurzburgo 1940). DThC V, 2504-2552.

Cosmos. (I) Su USO en sentido profano. En la lengua del AT, el concepto de «mundo» o «universo» se expresa de ordinario por «el cielo y la tierra» y a menudo por «todo» (*kōl* o *hakkōl;* Is 44,24 Jer 10,16 Sal 8,7 103,19 Eclo 36,1, etc.). Desde el siglo VI, la filosofía griega expresó la idea de «mundo» por κόσμος, palabra con que se quiso acentuar primariamente la ordenación de muchas partes en un todo bello y armónico, y posteriormente el espacio. Por el judaísmo helenístico, esta palabra entró en el AT y NT, pero aquí recibió un contenido completamente nuevo. Como la lengua hebrea no tiene palabra correspondiente a «universo», cosmos en ese sentido sólo se halla en los escritos del AT compuestos en griego: Sab (19 veces) y 2Mac (5 veces). Sin embargo, por influjo de este vocabulario helenístico, el hebr. *'ōlām* tomó el sentido de «universo», hasta entonces desconocido, sobre todo desde fines del siglo I d.C. En el NT la palabra κόσμος se halla sobre todo en san Pablo (46 veces; más 5 veces en Heb) y Juan (Jn, 78 veces; 1Jn, 22 veces; 2Jn, 1 vez; Ap, 3 veces); mucho más rara en los sinópticos (Mt, 7 veces; Mc, 5 veces; Lc, 3 veces) y en los restantes escritos neotestamentarios (Act, 1 vez; Sant, 5 veces; 1Pe, 2 veces; 2Pe, 5 veces).

(II) El SENTIDO específicamente BÍBLICO. En el AT y en los sinópticos, c. significa siempre el universo material, p.ej., Mt 24,21 25,34 Act 17,24), o particularmente la tierra, el mundo (p.ej., Mt 4,8 13,38 Mc 14,9 16,15 Lc 12,30), los bienes terrenos, mundanos y, consiguientemente, caducos y pasajeros (p.ej., Mt 16,26 Mc 8,36 Lc 9,25) o los hombres que habitan en el mundo, la humanidad (p.ej., Mt 18,7 2Pe 2,5 3,6). Sin embargo, la significación exacta de c. en cada uno de estos lugares es a menudo oscura. Junto a estas tres significaciones, que se dan también en Pablo y Juan, estos escritores y, sobre todo Juan, atribuyen a la palabra c. un sentido ético, absolutamente nuevo, relacionando el c. con los planes divinos de salvación. Así, el c. es sobre todo el ámbito (la humanidad) donde han penetrado la muerte y el pecado. Por ello entró el mundo en oposición con Dios y se convirtió en objeto de su ira y de su juicio. El c. es también, consiguientemente, el imperio del pecado y del diablo, al que Cristo descendió como redentor. El diablo se llama «príncipe de este mundo» (Jn 12,31 16,11); la humanidad enemiga de Dios es el c. sin más (Jn 1,10.29 y passim). Así, el c. no es sólo trasunto de lo material y perecedero, sino también de lo pecaminoso y hostil a Dios. «Ser del mundo» o del c. es una descalificación moral. «El espíritu de este c.» está en oposición «al espíritu de Dios» (1Cor 2,12). Este c. es vencido por la fe en Cristo (1Jn 5,4); el cristiano ya no es de este c. (Jn 17,14), como tampoco lo es el reino de Cristo (Jn 18,36). Comoquiera que el reino de Dios se reveló ya en cierta medida en el AT, puede entenderse especialmente por c. la humanidad no judía, el mundo de los gentiles (Rom 3,6 11,12.15). Mas como, des-

pués de la revelación del Hijo, la fe en Cristo es el único camino para venir al Padre, el c. es ordinariamente la humanidad cristiana (1Cor 6,2 Jn 17,21.23).

Bibl.: ThW III, 867-896. F. PRAT, *La théologie de St. Paul* I (París [10]1937) 505-507. R. LÖWE, *Kosmos und Aion* (Neutest. Forsch. 3/5, Gütersloh 1935). E. JENNI, *Das Wort «'olam» im AT* (ZAW 64, 1952, 197-248; 65, 1953, 1-35). [J. PRADO, *Dios y el universo en los Salmos: Apuntes de Teología Bíblica* (EstB 2, 1943, 213-241). D. DE MONLERAS, *El concepto ético cristiano del mundo según san Juan* (EstFr 53, 1952, 161-197. 343-372). J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *Dimensiones cósmicas de la soteriología paulina* (XIV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1954, 79-101). Id., *Gravitación escatológica del cosmos en el NT* (XIV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1954, 103-127).]

Creación. (I) En los libros históricos, proféticos y didácticos del AT se expresa con frecuencia la idea de que el universo («el cielo y la tierra» o expresión semejante) debe su origen a la acción personal de Dios (Gén 1,1 2,4 14,19.22 Sal 8 19,1-17 24,1s 33,6 89,12 95,5 Eclo 18,1 24,8 Is 40,12.26.28 45,18 48,13 66,2 Jer 10,11s Dan 14,4, etc.). La opinión, consiguientemente, de que la idea de una c. del universo fuera desconocida en el antiguo Israel y sólo hubiera aparecido por influencia asiria (así, p.ej., Stade) ha sido hace tiempo abandonada. La actividad por la que Dios llama el universo a la existencia se expresa por *'āśā* (hacer), *bānā* (construir), *yāsad* (fundar), *yāṣar* (formar), *kōnēn* (establecer), *qānā* (fundar, crear), *hōlīd* (producir, engendrar) y más a menudo también por *bāra'*. De 2Mac 7,28 resulta que este *bāra'* ha de entenderse por crear en el sentido aristotelico-tomístico; pero también se da por supuesto en otros pasajes en que se habla de la existencia de Dios antes de la materia (Prov 8,22-28 Sal 90,2; se discute si también en Gén 1,1: → creación [relato de la]). El hebr. *bāra'*, que no significa, sin más, crear en sentido estricto, sólo se dice de Dios; el resultado de esta actividad es siempre algo nuevo, o, por lo menos, algo que no existía aún en aquella forma. Creados *(bāra')* son el cielo y la tierra (Gén 1,1 2,4 Is 42,5 45,18), el sol, la luna y las estrellas (Sal 148,2-5 Is 40,26), la luz y las tinieblas (Is 45,7), los vientos (Am 4,13), los pueblos (Is 43,1.15 Ez 21,35 Sal 102,19), los hombres (Gén 1,27 5,1s 6,7 Dt 4,32 Is 43,7 45,12 54,16 Ez 28,13.15 Mal 2,10 Ecl 12,1), los prodigios (Éx 34,10), un corazón puro (Sal 51,12), etc. Sab 11,17 (tu mano creó el mundo de la materia informe) no significa el origen, sino la ordenación de la materia, siguiendo a Gén 1,3ss.

(II) En el NT no era menester acentuar el origen de lo creado, tratándose de judíos que ya creían en la c. por obra de Dios. En los evangelios sinópticos se habla expresamente de ella muy raras veces (cf. Mc 13,19); pero se la supone en los lugares en que se glorificaba el poder de Dios sobre la naturaleza o su providencia (Mt 5,45 6,8.26) o se llama a Dios «señor del cielo y de la tierra» (Mt 11,25 par.). La primitiva Iglesia cristiana expresó la misma creencia (Act 4,24). Para los gentiles, Pablo tuvo que recalcar la c. de todo lo material por obra de Dios. Sus cartas llamaron repetidas veces a Dios principio u origen de todo (p.ej., Rom 1,25 11,36 1Cor 8,6 Heb 1,3 3,4 Col 1,16) o el que todo lo ha formado (Rom 9,20 Ef 3,9). También Ap 4,11 10,6 14,7 atribuye a Dios el origen de todo lo existente. Que el NT entienda una c. en sentido estricto, se prueba por la frecuente indicación del «principio» de la c. o del mundo (Mt 19,4.8 24,21 Mc 10,6 13,19 Jn 17,5 Rom 1,20 Heb 1,10 2Tes 2,13 2Pe 3,4 1Jn 1,1 2,13 3,8), o del giro frecuente ἀπὸ o πρὸ καταβολῆς κόσμου (Mt 13,35 25,34 Lc 11,50 Jn 17,24 Ef 1,4 Heb 4,3 9,26 1Pe 1,20 Ap 13,8 17,8). Así hay que entender también Jn 1,3 y Col 1,16 de una c. en sentido estricto. → Cosmos I.

Bibl.: F.M.TH. BÖHL, *«Bārā'» als Terminus der Weltschöpfung im alttestamentlichen Sprachgebrauch* (Festschrift Kittel, Stuttgart 1913, 42ss). ThW III, 999-1034. P. HUMBERT, *Emploi et portée du verbe «bārā» (créer) dans l'AT* (ThZ 2, 1946, 401-422). G. LINDESKOG, *Studien zum nt.lichen Schöpfungsgedanken* (Upps. Univ. Arsskr. 1952: 11). G. LAMBERT, *La création dans la Bible* (NRTh 85, 1953, 252-281).

Creación (relato de la). (I) EXTENSIÓN. Muchos críticos incluyen en el r. de la c. (Gén 1,1-2,3) también Gén 2,4*a;* la fórmula: «Éste es el origen del cielo y la tierra cuando fueron creados», sería la rúbrica o conclusión del r. de la c. En los demás casos, empero, esta fórmula se halla siempre antepuesta como título o introducción (Gén 5,1 6,9 10,1 11,10 11,27 25,12 25,19 36,1 36,9 37,2).

(II) ESTRUCTURA. El r. de la c. está construido de forma sumamente esquemática. Ya santo Tomás de Aquino (1,70,1) distinguió en el r. de la c. la *creatio prima* (la creación propiamente dicha: 1,1s), la *creatio secunda* (la ordenación de la materia creada: 1,3-31) y la *perfectio* o *consummatio* (la perfección o consumación: Gén 2,1-3). Además, la segunda parte está dividida en dos grupos paralelos de tres días cada uno, de forma que el cuarto día corresponde al primero, el quinto al segundo y el sexto al tercero; se asigna a cada día una obra de la creación; pero al tercero y al sexto, dos.

(A) *Creatio prima*. Gén 1,1 cuenta la creación del «cielo y de la tierra», e.d., del universo (si es que este versículo no es la inscripción o título de todo el r. de la c., caso en que la *creatio prima* se daría más bien por supuesta y no expresamente enseñada); Gén 1,2 describe el estado inicial de la tierra: el texto hebr. lo llama *tōhū wābōhū*. El hebr. *tōhū*, que aquí se traduce ordinariamente por «informe», se halla 20 veces en el AT y significa más bien «desierto», «vacío», de donde también «vano», «sin valor» (p.ej., se aplica a los ídolos y a los idólatras; en 1Sam 12,21 Is 41,29; cf. GES.-BUHL, s.v.). El hebr. *bōhū* se halla sólo tres veces, siempre junto con *tōhū* y, según la raíz arábica *bahah*, significa «vacío». Por eso, E. F. SUTCLIFFE *(Misc. Bibl.* II, Roma 1934, 203-215) cree que el autor de Gén 1,2 no piensa en el estado caótico de la tierra, sino que quiere expresar que la tierra era aún algo desierto (sin vegetación ni población de hombres ni animales); cf. Áq. (κένωμα καὶ οὐδέν), Teod. (κενὸν καὶ οὐδέν) y Vg *(inanis et vacua)*. Sobre esta tierra estaba el → abismo *(tᵉhōm)* y las tinieblas lo cubrían. En la obra de la creación estas imperfecciones se irán eliminando sucesivamente: el día primero, las tinieblas; el segundo y tercero, las aguas; el tercero trae la vegetación; el sexto, la población por el hombre y los animales.

(B) La *creatio secunda* se divide en dos partes: (1) El *opus distinctionis*, obra de separación, por la que aparecen diversos espacios cósmicos; el primer día, separación de la luz y las tinieblas, del día y de la noche; el segundo, las aguas que están sobre el firmamento se separan de las que están debajo de él, con lo que surge el espacio ocupado por el aire; el tercer día, separación de las aguas sobre la tierra, con lo que aparecen el mar y la tierra firme; en la tierra firme crece la vegetación.
(2) El *opus ornatus* (adorno o, mejor, *opus exercitus:* población), en que se adornan, llenan y pueblan los espacios surgidos en los días precedentes, se realiza, respectivamente, en los días de la segunda serie ternaria: el cuarto día se pueblan los espacios del primer día (día y noche) con el sol, la luna y las estrellas; el quinto día, los espacios del segundo día (las aguas y el aire) con aves y peces; el sexto día, el espacio surgido el tercer día (la tierra firme) con los animales y el hombre. Véase el esquema adjunto.

(C) Finalmente, narra el *opus consummationis* que Dios, una vez terminado su trabajo, descansó el día séptimo y lo santificó.

(III) LA EXPOSICIÓN del r. de la c. supone, evidentemente, la → imagen del mundo de entonces, el cual sólo juzga por las apariencias externas. Las cosas no se exponen como realmente son, sino como el hombre las observa en su experiencia diaria, e.d., como son aparentemente. La tierra se imagina como un disco plano que descansa sobre las aguas del *tᵉhōm* y está rodeada de agua por todas partes. El firmamento es una bóveda fija, sobre la cual se halla el agua de las lluvias. Las tinieblas no son la falta de luz, sino algo positivo frente a la luz; ambas se expulsan mutuamente en determinados tiempos y de este modo alternan en el mundo. La luz es independiente del sol; pues en el cielo nublado, cuando el sol no es visible, hay también luz. El sol y la luna, independientemente de su verdadero tamaño, se llaman las lumbreras mayores. Cuando el agua, al tercer día, se ha separado de la tierra, surge la vegetación, como después de una inundación brotan, por doquiera, verdes plantas; éstas se dividen en vegetales que (aparentemente) no producen semilla (hierbas, etc.), en vegetales que (aparentemente) producen semillas, y en árboles con fruto que lleva semilla.

(IV) EXPLICACIÓN. De la estructura esquemática y poética del r. de la c. se deduce que el autor no quiere que se le entienda literalmente. Su interés capital es referir a la acción creadora de Dios todo lo

Estructura del relato de la creación

Creación de los espacios y su separación	Población de los espacios
1.er día = luz y tinieblas (día y noche)	sol, luna y estrellas = 4.º día
2.º día = aire y mares	aves y peces = 5.º día
3.er día = tierra firme vegetación	animales = 6.º día hombre

que existe. Por eso divide todo el cosmos visible en varias categorías y encaja toda la creación en el orden artificial del trabajo normal de una semana. Este esquema semanal quiere decir dos cosas: que Dios creó el mundo conforme a un plan sabio y en el mejor orden, y que esta creación es un proceso temporal e histórico (la semana era para los hebreos un concepto elemental del tiempo). El r. de la c. está destinado de modo absoluto a la instrucción religiosa. Todo lo que existe es referido al Dios uno y omnipotente, que, siendo increado y existente àntes de todo lo creado, llamó a la existencia el cosmos entero, sin fatiga, por una simple palabra. En contraste con las cosmogonías de los pueblos orientales vecinos, la Biblia no conoce una materia preexistente, increada y eterna, de la que salieron también los mismos dioses. Aun las criaturas que el mundo gentil venera como dioses suyos deben su existencia al Dios uno, que por eso es señor de todo el cosmos y no, como los dioses gentiles, sólo de una parte del mismo. El mundo no surgió, como en la cosmogonía babilónica, de una lucha entre elementos primitivos rivales. El hombre es la corona y el rey de la creación, creado a imagen y semejanza de Dios (→ imagen de Dios) y, consiguientemente, distinto, por su espiritualidad, de todos los otros seres vivientes. Finalmente, el r. de la c. quiere recomendar la santidad del día séptimo o → sábado, la institución típicamente israelita, desconocida en el mundo oriental.

Bibl.: Cf. coment. al Gén. Además: F. CEUPPENS, *De historia primaeva* (Roma 1934). Id., *Génèse I-III* (Bruselas 1945). H. DUMAIRE, *L'heptaméron biblique* (RB 46, 1937, 161-181). M.A. VAN DEN OUDENRIJN, *De oudste vorm van het scheppingsverhaal Gen 1,1-2,4a* (StC 13, 1937, 169-180). H.G. MAY, *The creation of Light in Gen. 1, 3-5* (JBL 58, 1939, 203-211). D. BUZY, *Le concordisme préhistorique ou la fin du concordisme* (Mélanges Podechard, 1945, 17-25). O. SCHÜEPP, *Schöpfungsbericht und Naturwissenschaft* (Basilea 1945). CH. HAURET, *Origines* (París [2]1950) 37-120. A. KOLPING, *Inhalt und Form in dem Bericht über Urstad und Erbsünde* (Festschr. Nötscher, Bonn 1950, 137-151). DBS, 908-926 (C. HAURET). H. HAAG, *Zum heutigen Verständnis der bibl. Urgeschichte*, («Hochland» 53, 1960-61, 272-279). [T. DE ORBISO, *Narratio biblica creationis* (VD 11. 1931, 141-155). M. GARCÍA CORDERO, *Evolucionismo, poligenismo y exégesis bíblica* (CT 79, 1951, 459-481). J. ECHARRI, *Evolución y poligenismo a la luz de la Escritura según el Magisterio eclesiástico* (XII Sem. Bibl. Esp., Madrid 1952, 96-143). J. ENCISO, «*Tohu wabohu*» (EstB 11, 1952, 321-324). L. ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid [2]1959). Id., *La creación de Eva: Gén 1, 26-27; 2, 18-25* (Sacra Pagina. Misc. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re biblica, París-Gembloux, 1, 1959, 346-357).]

Sobre los relatos bibl. y babilónico comparados: A. DEIMEL, «*Enuma eliš*» *und Hexaëmeron* (Roma 1934). A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis* (Chicago [2]1951).

Crédito → prestar.

Crescente (lat.: que crece), colaborador de Pablo. 2Tim 4,10 dice que C. ha marchado a Galacia (o, según algunos buenos manuscritos, Galia).

Creta (hebr. *¿kaftōr?*). Hasta cerca del 1900 d.C. era C. un nombre oscuro en la prehistoria mítica de Grecia. La personalidad más importante conocida de su historia era Minos, el cual, según Homero, reinó allí, y cuyo poder se fundaba, según Heródoto, Tucídides y Aristóteles, en su fuerza naval. Sólo desde el principio de este siglo hemos llegado a conocer [redacted] C. como un país con una historia más que milenaria y su extraordinario influjo en el desarrollo de la historia mediterránea y de la cultura europea. A partir de 1900, los ingleses realizaron excavaciones en el lugar de la antigua Cnosos, en las que se descubrió el palacio de Minos y una cultura desconocida hasta entonces, de antiquísima edad y gran perfección, y que se nos da a conocer en jarrones, frescos y formas arquitectónicas. A continuación fueron explorados también Festos y otras diversas localidades de C. Quedó averiguado que C. había mantenido relaciones comerciales con el mar Egeo y con la costa siria, pero ante todo con Egipto. Encontráronse en C. objetos egipcios, así como objetos cretenses en Egipto, con lo que pueden fecharse con seguridad las distintas fases del desarrollo de la cultura cretense. Ésta se divide en tres grandes períodos: el minoico anterior, el minoico medio y el minoico posterior. El comienzo del primero debe coincidir, más o menos, con la primera dinastía egipcia (hacia 3000 a.C.); el del segundo, más o menos, con la duodécima dinastía (hacia 2000); el del último, con la dinastía decimoctava (hacia 1500). Hacia el 1200 se extingue la cultura cretense. Su arte fue adoptado y continuado por Grecia; su escritura (que todavía no ha podido ser descifrada, cf. M. ANSTOCK-DARGA, *Bibliographie zur kretisch-minoischen Schrift und Sprache* [Or. 20, 1951, 171-181]) fue desplazada por la fenicia. Cnosos y Festos tuvieron, al parecer, sus épocas brillantes en el período medio.

De las fuentes bíblicas puede deducirse sobre C. lo siguiente: en las épocas helenista y romana se habían establecido en C. bastantes judíos (1Mac 15,23 Act 2,11 Tit 1,10-14). En el año 67 a.C. [redacted] convirtió la isla en una provincia senatorial del imperio romano; en el año 27 a.C. fue unida con la provincia senatorial de Cirenaica, y formó con ella una sola provincia. Los cretenses eran considerados como buenos tiradores de arco; por [redacted] servían también como tropas auxiliares (1Mac 10,67

11,38). Por lo demás, tenían mala fama, como resulta del hexámetro de Epiménides, citado en Tit 1,12. Su poca sinceridad se mostraba en el hecho de que afirmaban poseer la tumba de Zeus. En realidad se basaba esta afirmación en un error, puesto que bajo el nombre de Zeus se adoraba en C. a un dios prehelénico, mucho más antiguo. Pablo visitó C. por primera vez durante su viaje a Roma (Act 27,7-21); no se sabe cuándo Tito fue nombrado obispo de la isla (Tit 1,5). Act 27 menciona como ciudades cretenses Fénix (v. 12), Kaloí Limenes (= Bellos puertos: v. 8; → Puerto Hermosos) y Lasea (v. 8). Según Ez 25,16 Sof 2,5s, los filisteos están emparentados con los cretenses.

Bibl.: PW XI (1922) 1718-1822. A. EVANS, *The Palace of Minos* (Londres 1921-1936; 4 vols.). J. PENDLEBURY, *The Archaeology of Crete* (Londres 1939). A.W. BYVANCK, *De beteekenis der oud-kretenzische kunst* (JbEOL I, Leiden 1938, 373-383). F. MATZ, *Forschungen auf Kreta 1942* (Berlín 1951). J. VERCOUTTER, *Essai sur les relations entre Egyptiens et Préhellènes* (París 1956). M.-L. y H. ERLENMEYER, *Ueber Philister und Kreter* (Or 29, 1960, 121-150. 241-272). R. MATTON, *La Crète ancienne*, (Atenas 1960).

Criaturas → obras de Dios.

Crisólito, → piedra preciosa, opaca, de un verde pálido; en los LXX, traducción del hebreo *taršîš;* es el nombre de una piedra preciosa que figuraba en el pectoral del sumo sacerdote (Éx 28,20 39,13), en el vestido del rey de Tiro (Ez 28,13), en la descripción de la esposa (Cant 5,14) y en las visiones de Ezequiel (1,16 10,9) y Daniel (10,6). El gr. χρυσόλιθος significa una piedra preciosa del fundamento de la muralla de la Jerusalén celestial (Ap 21,20).

Crisoprasa (gr. χρυσόπρασος), → piedra preciosa, opaca, de color verde manzana, que se encuentra entre las piedras del fundamento de la muralla de la Jerusalén celestial (Ap 21,20). A veces se traduce también por éste el nombre hebreo de piedra preciosa, *šōham*. → Piedras preciosas.

Crispo (lat.: cabello rizado o crespo), prefecto de la sinagoga de Corinto, que junto con toda su casa se convirtió a la fe de Pablo (Act 18,8) y fue bautizado por él (1Cor 1,14).

Cristal → vidrio.

Cristal de roca → piedras preciosas.

Cristianismo es la religión fundada por Jesucristo, en la que quedaron renovadas las relaciones entre Dios y el hombre y definitivamente ordenadas en forma de sociedad concreta. De ahí que el c. es una religión a la vez personal y comunitaria. El nombre de c. no aparece en el NT. Por sus principios fundamentales, el c. se llama → Evangelio; por la relación esencial que crea entre Dios y el hombre, → reino de Dios; como comunidad de los que confiesan a Cristo, → Iglesia. El origen, esencia, fin, fundamentos y notas características del c. están expuestos en el NT, en que se esboza también la historia de su fundador y la de su primer desenvolvimiento y propagación. El c. se designa, además, en el NT, como «doctrina [de Cristo]» (1Tim 6,1); como → «camino» (Act 9,2 19,9. 23, etc.), como «camino del Señor» (Act 18, 25), como «camino de verdad» (2Pe 2,2), como «camino de salvación» (Act 16,17), como «camino de justicia» (2Pe 2,21). En estas denominaciones, «camino» significa el conjunto de principios por los que ha de regirse la vida de los hombres según la doctrina de Jesús.

Cristiano. El griego χριστιανός (de Χριστός) lleva una terminación latina que indica los partidarios o seguidores de una persona (cf. pompeyanos, herodianos). El título se halla sólo tres veces en el NT (Act 11,26 26,28 1Pe 4,16), y se aplicó por vez primera en Antioquía, hacia el año 43, a los discípulos de Jesús. No puede proceder de los judíos, porque éstos no reconocían a Jesús como Χριστός (→ Mesías) y llamaban despectivamente nazarenos a los c. Tampoco procede de los discípulos de Jesús, que se llaman siempre a sí mismos en el NT hermanos, santos, fieles o creyentes y discípulos. Probablemente se debe a funcionarios o militares romanos, que lo emplearían para caracterizar a los cristianos como un partido político judío. En este sentido ha de entenderse seguramente la frase irónica de Agripa a Pablo: «Por poco me haces c.» (Act 26,28). En 1Pe 4,16 se emplea el nombre por primera vez en un escrito cristiano.

Bibl.: E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (París 1926) 351-353. E. PETERSON (Miscellanea Mercati I, Ciudad del Vaticano 1946).

Cristo. El gr. Χριστός (ungido), de χρίειν (ungir), es la traducción del hebr. *māšîaḥ* (→ Mesías). Como Jesús fue reconocido por sus discípulos como el Mesías prometido (Mt 16,16 par. Jn 20,31), añadieron éstos al nombre de Jesús el título de «el Cristo» (con artículo) o dijeron «Jesús, que se llama el Cristo» (Mt 1,16 27,17 Act 5,42 9,34 Mc 1,1 Jn 1,17 Act 2,38, etc.). Pero al propagarse el evangelio también entre el mundo griego, que no entendía el sentido de aquel título o lo sentía menos, Cristo (sin artículo) se convirtió en otro nombre propio de Jesús (cf. Act 11,26); así particularmente en Pablo

(p.ej., Rom 6,4.8s 8,17 9,3 1Cor 1,12s. 17.23); pero también en las otras cartas del NT (1Pe 1,11, etc.).

Bibl.: PH. FRIEDRICH, *Der Christusname im Lichte der at.lichen und nt.lichen Theologie* (1905). StB I, 7-11. S. VERNON MCCASLAND, *«Christ Jesus»* (JBL 65, 1946, 377-383).

Crónicas (libros de las) → Paralipómenos.

Cronología. (I) CRONOLOGÍA EGIPCIA. (A) Los antiguos egipcios empezaban el año con la ascensión helíaca de Sotis (Sirio), que en el siglo V y IV, para Menfis y sus alrededores, caía el 19 de julio de nuestro calendario (gregoriano) y coincidía con la inundación anual del Nilo. Como la salida helíaca de Sirio se repetía cada 365 días y 1/4, y los egipcios habían dividido el año en 12 meses de 30 días con cinco días adicionales al comienzo del año, cada cuatro años se retrasaban un día, de suerte que, después de 1460 años de Sotis (= 1461 años del calendario), la salida helíaca de Sotis y el comienzo del año del calendario coincidían de nuevo durante cuatro años. Esto aconteció hacia los años 4241, 2781, 1321 a.C. y 141 d.C. Los cinco días intercalados (cada cuatro años, se añadía un sexto día) sólo están atestiguados para el año 238 a.C., bajo Ptolomeo III Evergetes.

(B) Primitivamente no se computaban los años por una era fija. Los años se indicaban por acontecimientos importantes (una victoria, construcción de un templo, una fiesta, censo del pueblo, etc.). Sólo a partir de la dinastía XII (hacia el año 2000) se contaron los años por la ascensión al trono del monarca reinante.

La serie de los reyes egipcios se conoce, de modo bastante completo, por diversas listas de reyes.

(1) La piedra de Palermo (diorita, escrita por ambas partes, conservada parte en Palermo, parte en el museo de El Cairo y en poder de Sir Fl. Petrie) enumera los reyes desde los legendarios «servidores de Horus» hasta el tercer rey de la quinta dinastía (Neferirkare).

(2) Las listas de reyes difuntos a los que había que ofrecer sacrificios de muertos proceden de Abidos (Seti I, dinastía XIX) y de Saqqará (Ramsés II, dinastía XIX); la más extensa enumera 76 nombres desde Menes (primer rey de la I dinastía); ninguna es completa.

(3) El papiro real de Turín (de tiempos de Ramsés II) ofrece una lista de todos los reyes, divinos y humanos, que mandaron sobre Egipto; los humanos están unidos en «casas» o dinastías; en cada monarca se anota el número de años de su reinado, y después de cada casa la suma total. El papiro, hallado intacto, sufrió mucho en el transporte, de suerte que la lista hoy en día no está completa.

(4) Manetón, sacerdote egipcio, que compuso bajo Ptolomeo II Filadelfo (después del año 271 a.C.) una historia de Egipto en tres libros, ofrece una lista de todos los reyes egipcios, divididos en 31 dinastías (26 antes de la dominación persa), con los años de reinado de cada rey y la suma total de cada dinastía. Fragmentos de esta lista se han conservado en Flav. Jos. (21 reyes desde Tutmosis I hasta Ramsés IV), y una forma abreviada de la lista en Julio Africano (hacia 220 d.C.), Eusebio de Cesarea (270-340) y Georgio Sincelo (hacia 800), en que no todos los nombres ni todos los números de la primitiva lista fueron admitidos. Además, se conocen muchos nombres de reyes por los monumentos. Sin embargo, las mencionadas listas no coinciden en todos los pormenores ni entre sí ni con los monumentos.

(C) Una datación absoluta es posible por cuanto se nombra la fecha de la salida helíaca de Sotis, y ésta puede calcularse por el calendario gregoriano. Así se ha establecido que los años 1474-1471 pertenecen al reinado de Tutmosis III (sexto rey de la dinastía XVIII); los años 1882-1879, al reinado de Sesostris III (quinto rey de la dinastía XII); y que el noveno año de Amenofis I (segundo rey de la dinastía XVIII) cae entre 1550-1547.

(II) CRONOLOGÍA BABILÓNICA. Desde la dinastía de Akkad se nombran los años por acontecimientos importantes que hayan ocurrido generalmente en el precedente año. Sólo con la dinastía de los kasitas (II dinastía de Babilonia) aparece la datación por los años de reinado de cada monarca. Sin embargo, las listas con los nombres de los reyes y años de su reinado son mucho más antiguas. Se conocen muchas de estas listas, de modo que puede reconstruirse toda la serie «desde el diluvio» hasta la destrucción de Babilonia. La gran lista real de Well-Blundell 444, publicada por S. LANGDON *(Oxford Editions of Cuneiform Texts* II, 1923), enumera ocho reyes antes del diluvio (→ historia primitiva) y después del diluvio nombra los reyes de veinte dinastías, que reinaron en (once) distintas ciudades. El último rey de esta lista es Sin-Magir, penúltimo rey de Isin (Nisin), cuyo hijo Damiqiilušu (como se le conoce por otros textos) fue destronado por el rey Rim-Sin de Larsa después de 23 años de reinado; éste, por su parte, 13 años más tarde, fue destronado por el sexto rey de la I dinastía de Babilonia, Hammurabi, en el año sép-

timo del reinado de éste. De estas y otras fechas sincrónicas resulta que las veinte dinastías de WB 444 reinaron, en parte, simultáneamente en las distintas ciudades babilónicas. También resulta de los textos paralelos que la tradición sobre los nombres de los reyes y los años de su reinado no fue siempre unánime. Esto cabe decir igualmente de otras listas que ofrecen series (no completas) de reyes de Babilonia (en nueve dinastías), desde la I dinastía hasta Kandalanu; éste, según el canon de Ptolomeo (bajo Antonino Pío), es el último rey de Babilonia antes del imperio neobabilónico de Nabopolassar (625 a.C.). Con ayuda de este canon se han establecido los años de reinado de los reyes babilónicos desde Nabunasir (747 a.C.) hasta la conquista de Babilonia por Ciro (538 a.C.). Para el tiempo precedente es a veces posible, por los sincronismos entre los reyes asirios y babilónicos, fijar una fecha. Desde el 1.º de nisán (2 de abril) de 311 a.C. estuvo vigente en Babilonia la era de los Seléucidas.

(III) Cronología asiria. En Asiria (así ya en los textos capadocios), el año se nombraba por el → epónimo. De estos epónimos se establecían listas, que ora contenían solamente el nombre del epónimo, ora también su posición y los sucesos importantes del año correspondiente. Se conocen varias listas de epónimos, procedentes, generalmente, de la biblioteca de Assurbanipal. En conjunto ofrecen los epónimos de los años 911-648. Como el año epónimo de Bur-Sagale coincidió con un eclipse de sol que se fija en 15 de junio de 763, se ha establecido cronológicamente toda la serie de epónimos (desde Adadnirari II hasta el año 21 de Assurbanipal).

Como en tiempos antiguos (no así desde Tiglat-Piléser III en adelante; 745-727), el rey era epónimo de su primer año (completo) de reinado, consta también cronológicamente el comienzo del reinado de muchos reyes. Los últimos decenios del imperio asirio quedan también aclarados por varios documentos, entre otros, por la crónica babilónica, publicada por Gadd *(The Fall of Ninive*, Londres 1923). Ésta comprende los años 10-17 del reinado de Nabopolassar y demuestra que en el año 612 (14 de Nabopolassar) la conquista de Nínive puso término al imperio asirio. Las listas de epónimos se completan por la lista de reyes del museo de Estambul, publicada por Essad Nassouhi (AfO 4, 1927, 1-11), que ofrece los nombres de los reyes asirios con el tiempo de su reinado desde Puzur-Assur I hasta Tiglat-Piléser II; la lista contiene 69 nombres y fue compuesta bajo Aššurdán II, hijo de Tiglat-Piléser II y padre del mencionado Adadnirari II. La laguna entre las listas de epónimos y la lista de los reyes se llena por medio de la gran lista de reyes que fue descubierta en Korsabad, en 1922/23, y publicada por A. Poebel (JNES 1 y 2, 1942/43); cf. también E. Weidner (AfO 14, 1944, 362-369). Esta lista, escrita en una tableta de arcilla, contiene los nombres de los reyes desde el principio hasta Aššurnirari V (753-746).

(IV) Cronología bíblica.

(A) Desde la monarquía, los años se cuentan por los de reinado de los reyes, que se suceden en serie ininterrumpida; en ocasiones, por un acontecimiento particular (Am 1,1 Is 20,1). No siempre resulta claro si el año de la muerte del rey precedente se cuenta como último de este rey (postdatación: así en Asiria y Babilonia) o como año primero de su sucesor (así en Egipto), ni siquiera si se atribuye a los dos. Para los últimos reyes de Judá y los príncipes de Babilonia se postdata lo mismo en 2Re que en Jer. Siguen siendo oscuras las fechas exactas de Ez, cuyo punto de partida es discutido. Daniel (1,21 2,1 7,1 8,1 9,1 10,1 11,1), Ag (1,1 2,10), Zac (1,1), Esd (4,24 6,15 7,7) y Neh (2,1 5,14 13,6) datan por los años de reinado de los reyes babilónicos o persas. Los libros de los Mac datan por la era de los Seléucidas (empezando por la fundación del imperio con la victoria de Seleuco Nicátor sobre Demetrio, junto a Gaza, el año 312 a.C.), siendo de notar que 2Mac empieza por el 1.º de tišrí de 312, y 1Mac por el 1.º de nisán de 312 (o, según Bévenot y Gallin, 311). En el año 170 de esta era iniciaron los judíos una era propia, por los años de reinado del sumo sacerdote Simón (143/142 a.C.). En el NT las fechas se fijan de modo muy indeterminado, p.ej., por los años del reinado de Herodes (p.ej., Mt 2,1.19 Lc 1,5); sólo Lc (3,1) da una fecha por los años del emperador Tiberio; pero aún aquí es incierto si Lc cuenta los 15 años de Tiberio desde que gobernó sólo él (14 d.C.) o desde el año de su correinado (12 d.C.). → Jesucristo (I, B).

(B) Sólo unas pocas fechas han sido fijadas a base de los sincronismos con las cronologías asirias o babilónicas.

(1) La caída de Jerusalén que, según 2Re 25,8 Jer 52,12, tuvo lugar el año 19 de Nabucodonosor (a base de Flav. Jos., *Ant.* 10,7, 1, en Jer 52,29 hay que leer «ocho» en vez de «dieciocho»), ha de fijarse el año 587/586; los años de reinado (por lo menos para la época posterior) se postdatan en Re (v. supra).

(2) La muerte de Yosías a consecuencia de su choque con el rey egipcio Nekó, junto

a Meguiddó (2Re 23,28-30 2Par 35,20-25), cae, según la crónica de Babilonia, publicada por Gadden en 1923, en el año 17 de Nabopolassar (609).

(3) Sargón cuenta en sus anales haber conquistado Samaría en su *rêš šarrûtia*, e.d., en el tiempo entre su ascensión al trono y el comienzo del siguiente año del calendario, consiguientemente el año de la muerte de su predecesor y hermano, Salmanassar v, a quien se atribuye la conquista de Samaría en 2Re 17,1-6 (722 a.C.).

(4) Tiglat-Piléser III menciona en sus anales el tributo que le pagaba Menajem (2Re 15,9s) en el año 8 de su reinado (738).

(5) Los anales de Salmanassar III mencionan, en el año 18 de su reinado (842), el tributo que le pagaba Yehú de Israel.

(6) El mismo Salmanassar menciona en su año 6 (854) una victoria sobre los reyes coaligados bajo Hadadézer de Damasco, entre ellos también Ajab de Israel.

(C) Entre la destrucción de Jerusalén y la caída de Samaría, 2Re establece 11 años de reinado para Sidquiyyá, 3 meses y medio para Yoyakín, 11 años para Yoyaquim, 3 meses para Yoajaz, 31 años para Yosiyyá, 2 años para Amón, 55 años para Menasés y 23 (2Re 18,10) ó 25 (2Re 17,1) para Jizquiyyá. Si contamos para Jizquiyyá 25 años, la suma de 135 años, más 6 meses y medio, llenan el intervalo entre 722 y 586, puesto que los años de reinado se postdatan y los 3 meses y medio de Yoyakín llegan todavía hasta el nuevo año del calendario (2Par 36,10), de suerte que se cuentan como un año entero. Así constan los años de reinado de Sidquiyyá (596-586), Yoyakín (597, e.d., el 8 de Nabucodonosor; cf. 2Re 24,12), Yoyaquim (608-609), Yoajaz (609), Yosías (639-609), Amón (641-640), Menasés (696-642) y Jizquiyyá (725-697). Por consiguiente, la invasión de Senaquerib cae el año 24 de Jizquiyyá (2Re 18,13; en Is 36,1 hay que leer 24 en lugar de 14).

Entre la caída de Samaría y la división del reino, Re cuentan para Judá 258 años, y para Israel 241 (y 7 meses.) Se intenta resolver esta discrepancia por el diverso modo de contar los años de reinado (antedatación o posdatación), por el distinto comienzo del año (1.º de nisán ó 1.º de tišrí), por regencias o correinados; sin embargo, una explicación satisfactoria no se ha encontrado todavía. Más firme parece la fecha de la construcción del templo de Salomón. Según 1Re 6,1.37, el templo se empezó el mes de ziw (segundo mes) del año 4 de Salomón; según FLAV. Jos. (*c.Ap.* 1,17, *Ant.* 8,3,1), 143 años y 8 meses antes de la fundación de Cartago y 240 años después de la fundación de Tiro. Según Pompeyo Trogo (en Justino, siglo III d.C.), Cartago fue fundada 72 años antes que Roma (= 825) y Tiro un año antes de la ruina de Troya (según el mármol de Paros, el año 1208 a.C.), por tanto, en el año 1209. Ambas indicaciones cronológicas (825 + casi 144 y 1209 − 240) nos llevan al año 969. Como Salomón reinó 40 años (1Re 11,42), la división del reino se fija en el año 929 a.C.

(D) Las fechas entre la salida de Egipto y la construcción del templo son aún menos exactas. 1Re 6,1 señala para este intervalo 480 años. La adición de los datos particulares da la suma de 533 + x + y + z (v. tabla).

Salomón (hasta el comienzo de la construcción del templo)	3	años
David (2Sam 5,4)	40	»
Saúl	x	»
Samuel	y	»
Elí (1Sam 4,18)	40	»
Sansón (Jue 15,20 16,31)	20	»
Dominación filistea (Jue 13,1)	40	»
Abdón (Jue 12,14)	8	»
Elón (Jue 12,11)	10	»
Ibsán (Jue 12,9)	7	»
Yefté (Jud 12,7)	6	»
Dominación ammonita (Jue 10,8)	18	»
Yaír (Jue 10,3)	22	»
Tolá (Jue 10,2)	23	»
Abimélek (Jue 9,22)	3	»
Gedeón (Jue 8,28)	40	»
Dominación madianita (Jue 6,1)	7	»
Débora (Jue 5,31)	40	»
Dominación canaanita (Jue 4,3)	20	»
Ehud (Jue 3,30)	80	»
Dominación moabita (Jue 3,14)	18	»
Otniel (Jue 3,11)	40	»
Dominación de Kusán-Risataim (Jue 3,8)	8	»
Josué	z	»
Peregrinación por el desierto	40	»
	533 + x + y + z	

En este resultado x indica la duración de 40 años no determinada en el AT, pero atribuida por san Pablo (Act 13,21) al reinado de Saúl; y denota el tiempo de Samuel, desconocido por completo; z el de Josué, que ordinariamente se calcula en 30 años. Los años, además, no siempre son iguales; 1Sam 4,18 señala para Elí 40 años; los LXX, 20. Si se pone, con fundados motivos, la salida de Egipto en la XIX dinastía egipcia, hacia 1230, sólo quedan entre la salida y la construcción del templo 261 años. Pero hay que observar que ni el punto de partida ni el punto final constan cronológicamente, que muchos jueces coincidieron en el tiempo y que muchos números sólo tienen valor esquemático. Cf. sobre todo el asunto: M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I (Halle 1943) 67: «Resumiéndolo todo, para el intervalo entre la salida de Egipto y el

año 4 de Salomón, llegamos a la cifra de 481 años.»

(E) Para el tiempo entre la salida de Egipto y el nacimiento de Abraham, el AT cita los siguientes números:

Permanencia en Egipto	430	(ó 215; cf. col. 662)
Jacob (Gén 47,9)	130	130
Isaac (Gén 25,26)	60	60
Abraham (Gén 21,5)	100	100
Total:	720 ó	505 años

Quizá también estos números tienen cierto fondo esquemático; la estancia en Egipto dura dos veces el número de años (2 × 215; según PentSam y LXX: 1 × 215) de la permanencia de los patriarcas en Canaán; Abraham, en efecto, tenía 75 años cuando salió de Jarán (Gén 12,4). Un sincronismo con la cronología asiria y babilónica sólo se da cuando se admite la identificación (que muchos ponen en duda con buenas razones) de → Amrafel (Gén 14,1) con Hammurabi de Babilonia o alguno de sus contemporáneos del mismo nombre (de Yahad o de Kurdá). En la antigua datación de Hammurabi de Babilonia (en el siglo XX) quedaba cierto espacio de tiempo para la cronología bíblica entre Abraham y la salida de Egipto; pero, una vez que, a base de los textos de Mâri, se ha reconocido a Hammurabi como contemporáneo del rey asirio Šamši-Adad I y de su hijo Išme-Dagán, y estos reyes han de ponerse sin duda en el siglo XVIII, ya no queda entre el Éxodo, aproximadamente bajo Ramsés II (1292-1225) y Hammurabi, espacio suficiente siquiera para una breve cronología bíblica.

(F) Para la cronología bíblica, antes de Abraham, → longevidad de los patriarcas.

(G) Después del destierro, Esd y Neh cuentan los años por los reyes persas, cuyos años de reinado nos constan. Sin embargo, como varios reyes persas llevan el mismo nombre, no siempre resulta claro a qué rey se refieren. De la carta de los sacerdotes de Elefantina a Bagohí, gobernador de Judá (cf., p.ej., DBS II, entre las col. 976 y 977), resulta que el Artajerjes citado en Neh 13,8 y sobreentendido en 1,1, que reinó por lo menos 32 años (Neh 13,8), con anterioridad a un Darío, cuyo reinado duró por lo menos 17 años (carta de Elefantina), es Artajerjes I (464-424), de suerte que Nehemías llegó a Jerusalén el año 20 de Artajerjes I (445). Por el Artajerjes en cuyo año séptimo llegó Esdras a Jerusalén (Esd 7,7), se entiende ordinariamente Artajerjes I (llegada de Esdras, año 458). Sin embargo, después de las investigaciones de A. van Hoonacker, muchos exegetas opinan que Esd 7,7 se refiere a Artajerjes II (404-358), y Esdras habría llegado a Jerusalén el año 398. Para ello apelan al papel secundario que Esdras desempeña en Neh, a la decidida intervención de Esdras contra los matrimonios mixtos, a Neh 5,15, donde los predecesores de Nehemías son juzgados desfavorablemente, entre los cuales difícilmente podríamos comprender a Esdras, al orden cronológico que parece establecer Nehemías – Esdras en Neh 12,26, a las murallas en tiempo de Esdras (Esd 9,9), siendo así que fue Nehemías quien restauró las murallas de Jerusalén, a Esd 10,6, donde se habla de una habitación de Yojanán, que en Neh 12,12 es nieto de Elyasib, sumo sacerdote bajo Nehemías. Las fechas de Mac están confirmadas por la era de los Seléucidas. Sobre este último punto, cf. J. SCHAUMBERGER, *Die neue Seleukidenliste B M 35603 und die makkabäische Chronologie* (Bb 36, 1955, 423-435). Para la cronología del NT, → Jesucristo I, B y → Pablo I, B.

Bibl.: E. MEYER, *Die ägyptische Chronologie* (Berlín 1904). Id., *Geschichte des Altertums* I/2, Supl.: *Die ältere Chronologie Babyloniens, Assyriens und Ägyptens* (Berlín 1931). R. WEILL, *Bases, méthodes et résultats de la chronologie égyptienne* (París 1926; apéndices: 1928). RLA II, 131-196. 412-457. A. DEIMEL, *Veteris Testamenti chronologia monumentis babylonico-assyriis illustrata* (Roma 1912), ampliado en: *Die altbabylonischen Königslisten und ihre Bedeutung für die Chronologie* (Roma 1935). E. VAN DER MEER, *Chronologie der assyrisch-babylonischen Koningen* (JbEOL 9, 1944, 137-147). Id., *The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt* (Leiden [2]1955). J. HONTHEIM (Zschfr. f. wiss. Theol. 37, 1913, 76-132; 42, 1918, 463-482. 687-718; 43, 1919, 1-30). F.A. HERZOG, *Die Chronologie der beiden Königsbücher* (Munster 1909). A. BOSSE, *Die chronologischen Systeme im AT und bei Josephus* (Berlín 1908). O. HELLMANN, *De chronologia librorum Regum* (Roma 1914). E. RUFFINI, *Chronologia V et NT* (Roma, s. d. = 1924). A. KLEBER, *The Chronology of 3 and 4 Kings and 2 Paral.* (Bb 2, 1921, 3-29. 170-205). F.X. KUGLER, *Von Moses bis Paulus* (Munster de Westfalia 1922). B. ALFRINK, *Die Gadd'sche Chronik und die Heilige Schrift* (Bb 8, 1927, 385-417). J. LEWY, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda* (Giessen 1927). DBS I, 1244-1304. J. BEGRICH, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda* (1929). E.R. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Chicago 1951 = JNES 3, 1944, 137-186; cf. VT 4, 1954, 185-195). E. KUTSCH, *Zur Chronologie der letzten judäischen Könige (Josia bis Zedekia)*, (ZAW 71, 1959, 270-234).

Crucifixión. La c. como castigo procedía de oriente, sobre todo de los persas; fue poco usada entre los griegos, pero mucho más en Cartago y, sobre todo, entre los romanos. Entre los romanos, era el suplicio más cruel e ignominioso (CICERÓN, *Verr.* 2,5,64), que sólo se aplicaba de ordinario a los esclavos o a los libres no romanos, por crímenes de homicidio, robo, traición y sedición. En cier-

tas circunstancias se crucificaba también a ciudadanos romanos. En el AT no se conocía la c., pero sí el colgar los cadáveres de los ajusticiados para aumentar su ignominia (2Sam 21,6.9 Dt 21,21-23, cf. Gén 40,19 1Sam 31,10 2Sam 4,12). Los judíos conocían de hecho este suplicio, como resulta de los gritos del pueblo en el proceso de Jesús (Mc 15, 13), de la c. del sedicioso → Judas el Galileo (Act 5,37; FLAV. JOS., *B. I.* 18,1,1 20,5,2) y de lo sucedido durante la caída de Jerusalén.

Como Jesús, después de su condenación, fue entregado a soldados romanos (Mt 27,31 Mc 15,20), la c. hubo también de realizarse a la manera romana, pero no forzosamente en todos sus pormenores. Así, conforme a la costumbre judía, se le ofreció a Jesús una bebida embriagante (Mt 27,34 Mc 15,23: → mirra, → hiel). A la c. precedía la → flagelación, seguidamente se le imponía al reo la cruz y se le desnudaba (Mt 27,35), aunque, según la opinión general, no se le quitaba el paño de la entrepierna. También se admite, generalmente, que Jesús fue clavado en la cruz ya levantada; pero es más probable que, echado en tierra, fuese clavado sobre el palo transversal y, levantado luego éste juntamente con el cuerpo, sobre el palo vertical (cf. Jn 21,18, → cruz [llevar la]). Es cierto que Jesús fue clavado con clavos (Jn 20,25 Lc 24,39); para ello probablemente se emplearon cuatro. El *crurifragium* usual no fue necesario en Jesús (Jn 19,32s). Sobre el año, día y hora de la crucifixión, → Jesucristo I,B,3.

→ Palabras de Jesús en la cruz.

Bibl.: H. FULDA, *Kreuz und Kreuzigung* (Breslau 1878). E.G. HIRSCH, *The Crucifixion* (Nueva York 1921). U. HOLZMEISTER, *Chronologia Vitae Christi* (Roma 1933) 156-222. Id., *Crux Domini atque Crucifixio* (Roma 1934). I.M. VOSTÉ, *De Passione et Morte Jesu Christi* (Roma 1937) 298-300. [M. GÓMEZ PALLETE, *Cruz y crucifixión: Notas para una exégesis de Mc 15, 25* (EstE 20, 1946, 535-544; 21, 1947, 85-109). J. LEAL, *El misterio del Crucifijo* (Razón y Fe 139, 1949, 310-343).]

Cruz. (I) Ya en época precristiana, en Babilonia y en Méjico, la c. es conocida como signo, símbolo u ornamento. En forma de cruz gamada o esvástica es ya conocida en el antiguo oriente (en las civilizaciones antiquísimas, cf. B. HROZNÝ, *Die älteste Geschichte Vorderasiens*, Praga 1940); posteriormente, entre los germanos y en el arte cristiano. En el Asia Menor aparece con la forma de la llamada c. de rueda solar, en Egipto como c. de asas, que es también conocida entre los coptos. En cuanto a la c. de Cristo, sólo se discute entre la llamada cruz de Antonio, *crux commissa*, sin que sobresalga el palo vertical, y la *crux immissa* o *capitata*, que puede ser de brazos iguales + (c. griega) o desiguales † (c. latina). La llamada c. de san Andrés sólo aparece en el siglo X. Ordinariamente, se admite para la crucifixión de Jesús la *crux immissa*, porque el título de la cruz (→ cruz [título de la]) estaba colocado encima de su cabeza (Mt 27,37).

De indicaciones dadas por JUSTINO *(Dial. c. Triph.* 91,12), IRENEO *(Adv. Haer.* 2,24,4) y TERTULIANO *(Adv. Marc.* 3,18), deducen la mayor parte de los intérpretes un *sedile* o *cornu*, en que el crucificado podía en cierto modo sentarse, lo cual prolongaba su martirio. El llamado *suppedaneum* o escabel de los pies, era, en cambio, desconocido de la antigüedad. Las c. romanas no eran, generalmente, elevadas; del hecho de haberle dado a beber a Jesús por medio de una vara de hisopo, se concluye que los pies de Jesús se hallaban aproximadamente a 1 m sobre el suelo (cf. Jn 3,14 12,32).

(II) Metafórica y teológicamente la c. es el trasunto de la verdadera vida cristiana, que ha de ser imitación de la pasión y c. de Cristo (Mt 10,38 16,24 Mc 8,34 Lc 9,23 14,27). La c. es el símbolo de la abnegación de sí mismo, por la que el mundo y la carne están crucificados para el cristiano (Gál 5,24 6,14), del oprobio de los hombres, de la humillación y del escándalo (1Cor 12,3 Gál 5,11); pero a los ojos de Dios, la c. es justamente la suma del evangelio (1Cor 1,18.23, Gál 6,12), y para Pablo el único motivo de orgullo (Gál 6,14). Sólo por la c. tiene también el hombre parte en la redención (Ef 2,14-16 Col 1,20 2,14). Así, la c. es medio y símbolo de la unión moral y mística con Cristo (Mt 10,38 Rom 6,8 Gál 2,20 5,24s). → Madera.

Bibl.: W. WOOD-SEYMOUR, *The Cross in Tradition, History and Art* (Nueva York – Londres 1898). → Crucifixión. [M. DE CASTELLVÍ, *Ensenyament de Crist als apòstols a l'entorn del misteri de la creu* (EstFr 33, 1924, 94-108). M. GÓMEZ PALLETE, *Cruz y crucifixión: Notas para una exégesis de Mc 15, 25* (EstE 20, 1946, 535-544; 21, 1947, 85-109).]

Cruz (llevar la). (I) Según Jn 19,17, Jesús mismo llevó la cruz. La costumbre romana era que el reo sólo llevara el *patibulum* o palo transversal (PLUTARCO, *De iis qui sero a numine puniuntur*, 9), porque la cruz hubiera sido un peso demasiado grande; por eso también quizá Jesús llevó solamente ese palo. La denominación joánica de σταυρός ha de entenderse, por tanto, por el *patibulum*, como de hecho sucede en otras ocasiones. Según la tradición sinóptica, Simón de Cirene fue forzado a llevar la cruz de Jesús (Mt 27,32 par.); esta tradición es perfectamente compatible con la joánica, si se admite que Si-

món tomó a Jesús el *patibulum*, cuando éste ya no tenía fuerzas para seguir llevándolo.

(II) La expresión sinóptica, repetida cinco veces, de que el discípulo de Jesús ha de tomar sobre sí su propia cruz (Mt 16,24 Mc 8,34 Lc 9,23 Mt 10,38 Lc 14,27), ha de entenderse, naturalmente, en sentido figurado. Jesús exige estar dispuestos al martirio (cf. Mc 8,35 par.), el total desprendimiento de lo terreno y la entrega de la propia vida (Lc añade las dos veces: «diariamente») por amor de Él y del evangelio. Este «logion», tan fuertemente atestiguado por la tradición sinóptica, lleva ya en su misma paradójica concisión todos los signos internos de autenticidad. La opinión de Loisy y otros: de haber sido acuñado *post factum*, e.d., después de la muerte de Jesús, es insostenible, porque «llevar la cruz» en sentido figurado aparece también en otros pasajes (cf. LAGRANGE, sobre Lc 14,27). → Madera.

Bibl.: ThW I, 596s.

Cruz (título de la), tablilla blanca sobre la que se escribía el crimen del condenado (Mt 27,37 par). En ocasiones, el título se llevaba delante del reo o se le colgaba del cuello; en el caso de Jesús, fue fijado luego sobre su cabeza, en la cruz. El t. de la cruz estaba redactado en tres lenguas. Los evangelistas ofrecen un tenor literal que, en lo esencial, coincide en todos. A juzgar por el t. de la cruz, incompleto, que se conserva en Roma, cuya autenticidad admiten varios arqueólogos, Jn habría reproducido el texto literal.

Bibl.: R. REGARD, *Revue archéologique* 1928, 95-105.

Cuadrante → moneda II, B, → apéndice II (III), B.

Cuarto (lat. *quartus*), cristiano de Corinto, amigo y colaborador de Pablo, que saluda a los hermanos de Roma (Rom 16,23).

Cubo, recipiente para transportar agua (Núm 24,7 Is 40,15 Jn 4,11); era seguramente, como aún hoy, de cuero; el borde se mantenía siempre abierto por medio de dos palos atravesados en forma de cruz.

Cuchillo. Para c. hay en hebreo diversas expresiones, que a veces pueden significar también otros instrumentos punzantes o cortantes. Para la circuncisión se empleaba un c. de piedra *(ṣōr)* (Éx 4,25 Jos 5,2s Sal 89,44: espada); además había c. de bronce y de hierro. El hebr. *ma'ăkelet* es (en Gén 22, 6.10, cf. Jue 19,29) un c. para matar los animales destinados al sacrificio; en Prov 30,14 esta expresión está en sentido metafórico: los dientes del hombre malo son como c. Igualmente el hebr. *śakkin* se usa en sentido metafórico (Prov 23,2: ponerse un c. en la garganta, es decir, ejercitar la moderación). El hebr. *ta'ar* significa navaja de afeitar (Núm 6,5: de los nazarenos; 8, 7: de los levitas; Ez 5,1: de los profetas; Is 7,20 52,4: en sentido metafórico), cortaplumas (Jer 36,23: servía para afilar el punzón de escribir y cortar hojas de papiro) y espada. Esdr 1,9 y Job 20,25 son dudosos. Acerca de la forma, etc. de los c. no podemos deducir nada de estos textos, fuera de que el c. y la espada eran semejantes. En las excavaciones se han encontrado c. de bronce con o sin mango (cf. fig. 51). Los c. de hierro presentan la misma forma que los de bronce; los c. importados difieren a veces de los del país.

Bibl.: BRL 378s.

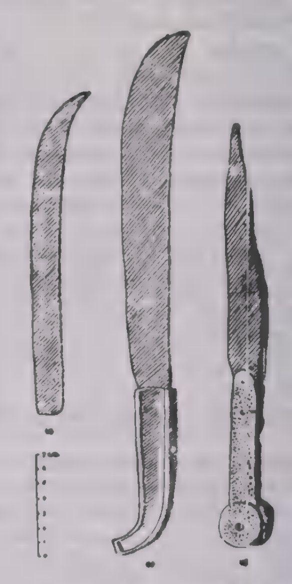


Fig. 51. Cuchillos de la época del bronce medio *(a)* y *(b)*, y del hierro *(c)*; con mango egipcio *(b)* y chipriota *(c)*

Cuerno. (1) → Música (instrumentos de). El c. (hebr. *šōfār)* era un c. curvado de carnero; por eso en hebr. también *qeren hayyōbēl* (Jos 6,5, cf. 1Par 25,5). Para soplar en el c. se usan los verbos empujar (hebr. *tāqa')* o tirar *(māšak)*. Reproducciones de c. se encuentran en mosaicos de sinagogas y en las catacumbas judías (BRL 390, fig. 1).

(2) El c. del carnero, macho cabrío o toro (hebr. *qeren)* se considera como símbolo de la fuerza. Ser grande el c. de una persona (1Sam 2,1 Sal 75,11 89,18.25 112,9) significa que se siente fuerte y con honra. Cada uno puede elevar su propio c. (Sal 75,5s

92,11), e.d., mostrar fuerza y voluntad; o levantar el c. de otro (1Sam 2,10 1Mac 2,48 Sal 148,14 Eclo 47,5 Lam 2,17), e.d., prestarle fuerza. En el mismo sentido se dice que alguien deja crecer el c. a otro (Ez 29,21 Sal 132,17). Al revés, para representar la destrucción del poder se dice quitar el c. (Jer 48,25 Lam 2,3 Sal 75,11 Eclo 47,7), inclinar el c. hasta el polvo (Job 16,15) o regalar el c. a otro (Eclo 49,5). (3) Cuerno del → altar (hebr. *qeren).*

Bibl.: A. EBERHARTER, *Horn im Kult des AT* (ZkTh 51, 1927, 394-397). BRL 19s. NÖTSCHER 274. 296s. S.B. FINESINGER, *The Shofar* (HUCA 8/9, 1932, 193-228). ThW III, 668-671; VII, 71-88.

Cuero. Sobre la elaboración de pieles de animales para hacer c. nos dice muy poco la Biblia. El AT tiene las denominaciones de c. (piel) y de c. fino (Ez 16,10 y P); y menciona un campo de batanero cerca de Jerusalén (Is 7,3), que, según BRL 357s, sería el lugar de trabajo de los curtidores; no así NÖTSCHER 213[2]. De c. se fabrican los cinturones del hombre sencillo (2Re 1,8; seguramente también Lv 13,48s), zapatos o → sandalias, cubiertas de piel (Éx 25,5 26,14), cubos, el carcaj y el casco sencillo (gorra de c.). Con c. se forra el escudo. El c., más tarde → pergamino, servía como material de escritura. → Odre. El NT menciona un curtidor, Simón de Yaffá (Act 9,43 10,6.32).

Bibl.: BRL 357-360. NÖTSCHER 212s.

Cuerpo. (I) AT. El hebreo no tiene denominación para c. fuera de la palabra *bāśār* (carne), que propiamente significa el tejido muscular, pero también todo el → hombre. Los hebreos no oponen entre sí c. (→ carne) y → alma, sino que los yuxtaponen como dos elementos equivalentes y a los dos les atribuyen ideas y sentimientos (Sal 63,2 84,3 16,9, → hombre). No hablan de la creación del c., sino de la del hombre. Sólo en los escritos de influencia helenística se contrapone el c. al principio de vida (Ecl 12,7) o al alma (Sab 8,19s 9,15: «El cuerpo corruptible agrava al alma y la morada terrestre oprime a la mente pensativa»).

(II) En el NT se conserva la terminología del AT (→ carne, → espíritu, → alma). Así, c. (gr. σῶμα) quiere decir con frecuencia la carne. Sin embargo, también se contrapone el c. al alma (Mt 10,28 1Tes 5,23), como lo mortal a lo inmortal. En la teología paulina, el c. desempeña papel importante; el c. es un complejo de partes diversas y de valor desigual, que tiene a Dios por autor (1Cor 12,12-24). Dios ha de ser glorificado en este c. (1Cor 6,20 Flp 1,20); el c. ha de ser el órgano o instrumento de la vida del hombre sometida a Dios y a Dios dirigida (Rom 6,12s.19 2Cor 5,10). Hasta tal punto es el c. la realidad concreta de la vida humana y está tan estrechamente relacionado con la personalidad del hombre, que, para Pablo, nuestro c. y nuestra persona son conceptos equivalentes, y así lo mismo dice: «Nuestro c. es un templo del Espíritu Santo» (1Cor 6,19), que: «Vosotros sois templos de Dios, y el Espíritu de Dios habita en vosotros» (1Cor 3,17 2Cor 6,16); lo mismo: «Vuestros c. son miembros de Cristo» (1Cor 6,15), que: «Somos miembros de su cuerpo» (Ef 5,30, cf. 1Cor 12,27). Por eso, la redención obrada por Cristo, librándonos de la perdición y de la muerte, no sería completa, si no se extendiera también al c. (Rom 8,18-23). La redención del c. se opera por medio de la resurrección de entre los muertos (Rom 8,11 1Cor 6,14 2Cor 4,14, etc.). Por ella, el c., que antes era corruptible, débil y en deshonor, resucita en incorrupción, en gloria y fuerza, y de c. «psíquico» (e.d., animado por el alma), se transforma en «pneumático» (e.d., en c. penetrado y dominado por el espíritu: 1Cor 15,42-44). Como criatura de Dios, el c. no es de suyo malo; sin embargo, Pablo lo considera como asiento e instrumento del pecado (Rom 7,18.23.25 6,12 8,13 13,14 Ef 2,3), y por eso lo llama «el c. de pecado» (Rom 6,6, cf. 8,3), «el c. de muerte» (7,24), «el c. de la carne» (Col 2,11). En Col 1,22 se usa la misma expresión para designar el c. mortal, humano, del Hijo de Dios hecho hombre (→ Carne, II, E).

Pablo emplea con frecuencia el concepto de σῶμα para el organismo sobrenatural y vivo, formado por Cristo y sus fieles (Rom 12,5 1Cor 10,17 12,27 Ef 1,23 2,16 4,4.12.16 5,23.30 Col 1,18.24 2,19 3,15), e.d., la Iglesia (Ef 1,23 Col 1,24), cuerpo místico de Cristo. → Iglesia.

Bibl.: A.R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff 1949). J.A.T. ROBINSON, *The Body: A Study of Pauline Theology* (Studies in Biblical Theology, n.º 5, Londres 1952). Cf. además: (→) carne, espíritu, Iglesia, hombre, alma. [J. LUZZI, *La noción paulina de «cuerpo»* (Ciencia y Fe 15, 1959, 227-251). Id., *Contenido religioso de «soma» y «sarx»* (ibid., 15, 1959, 451-473).]

Cuerpo (místico) de Cristo → Iglesia II,B.

Cuerpo (partes del). (I) Los antiguos hebreos atribuían a las p. del cuerpo no sólo operaciones fisiológicas, sino también psíquicas. Su lengua contiene muchas expresiones que el lector moderno de la Biblia se inclina a entender metafóricamente, pero que originariamente se entendían en sentido propio. En la psicología rudimentaria de los he-

breos, todas las operaciones psíquicas, aun las espirituales, se atribuían a partes del cuerpo. Esto se aplica no sólo al → alma (*nefeš*), propiamente garganta, aliento, hálito vital, fuerza vital, vida y, finalmente, ser viviente, sino también a la → carne, originariamente tejido muscular, luego cuerpo y, finalmente, hombre, y hasta a los huesos (p.ej., Sal 6,3 16,9 63,2 84,3 Job 14,22 Prov 16,24 Jer 23,9).

(II) Las partes más importantes del cuerpo se tratan en sus artículos correspondientes: (→) boca, cabeza, cerviz, corazón, cuerno, dedo, frente, hígado, hiel, lengua, lomos, mano, mejilla, nariz, oído, ojo, ombligo, pie, riñones, rodilla, rostro. Por vía de complemento diremos también:

(1) Brazo. El b. en sentido propio es mencionado frecuentemente (no en el NT), sin que sobre ello haya nada que observar (→ brazalete). En sentido figurado, b. quiere decir poder y fuerza. Con b. extendido (Éx 6,6 Dt 4,3, etc.) quiere decir con grande fuerza; desnudar el b. (Is 52,10 Ez 4,7) significa manifestar su poder; levantar el b. (Job 38,15), ser rebelde o soberbio; romperle a uno el b. (Job 22,9, etc.), aniquilar su poder. El hombre del puño (literalmente del b.) es el hombre violento (Job 22,8). Un b. de carne, e.d., humano, es impotente delante de Dios (2Par 32,8; cf. Jer 17,5). Este b. de Dios, cuyo sentido metafórico casi se ha desvanecido completamente, aparece en el AT (con frecuencia) y en el NT (Lc 1,51 Jn 12,38 Act 13,17) como expresión del poder de Dios, tal como éste se manifiesta en un caso concreto, en las pruebas maravillosas del poder de Dios (de ahí que se use junto a milagros, señales, etc.), en la creación del mundo (p.ej., Sal 89, 11), en la elección y liberación del pueblo de Israel, sobre todo en la salida de Egipto (p.ej., Dt 4,34), en la conducción del pueblo (p.ej., Is 26,11), en la venida de la salud mesiánica escatológica (p.ej., Is 40,10), rara vez en favor de un particular (2Par 6,32 Sab 5,17).

Bibl.: ThW I, 638.

(2) Pecho. Las prescripciones sobre sacrificios tratan del p. de la víctima, que queda como porción del sacerdote. En Dan 2,32 se menciona el p. de una estatua. Fuera de estos casos, los lugares del AT sólo hablan de los p. de la mujer o de los de la hembra de animales (Lam 4,3), de animal y hombre (Gén 49,25), de una mujer joven (Ez 16,7 23,3.8.21.34 Cant 1,13 4,5 7,4.83 8,8.10 Os 2,4), de la madre (Is 28,9 Sal 22,10 Job 3,12 Cant 8,1). En ellos se sacian y confortan los niños (Is 66,11). Estos p., signo de madurez (Cant 8,8), crecen y se robustecen (Ez 16,7), son palpados y acariciados por los hombres (Ez 23,3.8.21), recrean al esposo (Prov 5,19). Cant 4,5 7,11 compara los p. con dos mellizos de gacela o dos cervatillos; Cant 7,8s, con racimos de palmera; Cant 8,10, con torres. En Cant 1,13 descansa entre los p. una bolsita de mirra, en Os 2,4 la fornicación. Os 9,14 pide a Yahvéh que dé a las mujeres israelitas en tiempo de calamidad seno estéril y p. secos, para que no nazcan hijos; cf. Lc 23,29. En Is 32,12, las mujeres se golpean los p.; en Ez 23,34, se los desgarran (?). En el NT, el publicano se da golpes de p. (Lc 18,13, cf. 23,48), como gesto de arrepentimiento. Juan descansa en el p. de Jesús (13,23.25 21,20). Una mujer alaba los p. que amamantaron a Jesús (Lc 11,27). Ap 1,13 habla del p. del Hijo del hombre y 15,6 del p. de los ángeles.

(3) Pierna, → pie.

(4) Vientre. El hebr. *beṭen* significa v. del hombre y del animal (Jon 2,1s), que recibe los alimentos, y además → seno materno, interior del hombre, asiento de sus ideas y sentimientos (Prov 22,18 Job 15,2 32,18s; cf. lo interior del v.: Prov 18,8 20,27 26,22) y del miedo (Hab 3,16). En Sal 31,10 44,26s se halla v. junto a alma. La misma significación tiene el gr. κοιλία. Esta palabra significa v. (Mc 7,19 par. Mt 12,40 Lc 15,16 1Cor 6,13 Ap 10,9s), → seno materno e interior del hombre (Jn 7,38). En Mc 7,14-23 Jesús opone el v., órgano de la digestión en la vida corporal, al corazón, sede de la vida espiritual; no es el v. la causa de todo pecado, sino el corazón. Con el mismo menosprecio contrapone Pablo (1Cor 6,13) el cuerpo al v. El v. es moralmente indiferente y perecedero; no así el cuerpo, que pertenece al Señor viviente. Las gentes que no sirven a nuestro Señor, sino al v. (Rom 16,18), o aquellos cuyo Dios es el v. (Flp 3,19), son probablemente judaizantes que observan las prescripciones judaicas sobre alimentos. Juan no conoce este sentido peyorativo de la palabra v. El que cree en Jesús, de su interior (lit. de su v.), como dice la Escritura (el lugar correspondiente no se halla, sin embargo, en nuestra Biblia), brotarán ríos de agua viva.

Bibl.: ThW III, 786-789.

(5) Sobre la relación de los miembros con el cuerpo entero, → Iglesia II,B.

Bibl.: P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en accadien* (RB 1920-1923; tirada aparte: París 1923). J. Steinberg, *Der Mensch in der Bildersprache des AT* (Bonn 1935). H. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen* (Leipzig 1924). ThW IV, 559-572.

Cuervo (hebr. *'ōrēb*, llamado así por su grito; cf. gr. κόραξ), el proverbial pájaro negro (Cant 5,11), aparece en la descripción del diluvio universal (Gén 8,7; los navegantes indios llevan consigo [según información de CBQ 10, 1948, 131-139] un grajo para encontrar la ruta de tierra firme) y en la narración de Elías (1Re 17,4.6); además, como pájaro del desierto (Is 34,11: juntamente con las lechuzas). Es proverbial también el hambre insaciable de las crías, que gritan sin cesar (Job 38,41; la misma idea en Lc 12,24 Sal 147,9; cf. Prov 30,17). Lev 11,15 y Dt 14,14 declaran impuros toda clase de cuervos.

Cuestión sinóptica. (I) El NOMBRE. Los evangelios de Mt, Mc y Lc son entre sí tan semejantes, que con frecuencia se los imprime en columnas paralelas, de tal modo que sea posible echar sobre ellos una fácil «mirada de conjunto» (sinopsis). La primera sinopsis la publicó J. J. GRIESBACH *(Synopsis evangeliorum)* en 1776; la primera católica, J. GEHRINGER, Tubinga 1842. Por eso estos tres evangelios se llaman «sinópticos». La c.s. es la cuestión sobre las relaciones de dependencia entre ellos.

Bibl.: Las Sinopsis usuales hoy son : K. ALAND (Stuttgart [3]1965); A. HUCK - H. LIETZMANN (Tubinga [10]1950). Las principales entre los católicos: M.-J. LAGRANGE - C. LAVERGNE (París - Barcelona 1926); P. VANNUTELLI (Turín 1936). En alemán: J. SCHMID (Ratisbona [3]1960); J. PERK (Einsiedeln [5]1951). [J. PRADO (Madrid 1943). J. LEAL (Madrid 1954). J. ALONSO DÍAZ - A. SÁNCHEZ-FERRERO (Madrid 1966).]

(II) ESTADO DE LA CUESTIÓN. (A) *Semejanzas.* Los tres evangelios sinópticos coinciden grandemente entre sí:
(1) En la materia. Mc (sin contar Mc 16,9-20) tiene 661 versículos; de ellos, más de 600 se hallan en Mt y por lo menos 350 también en Lc. Mt y Lc tienen, consiguientemente, mucha materia común con Mc, pero mucha también sobre la de Mc. De este exceso, a su vez, Mt y Lc tienen unos 240 versículos comunes.
(2) En el orden de la narración. En los tres evangelios se halla el mismo esquema de la vida pública de Jesús. Empiezan con la aparición de Juan Bautista y el bautismo de Jesús. Luego cuentan una actividad más larga de Jesús en Galilea, con Cafarnaúm por centro; un viaje, pasando por Perea, a la pascua de la pasión; y una estancia en Jerusalén, con la muerte y sepultura de Jesús. Esto es tanto más sorprendente cuanto que las perícopes ciertamente no llevan orden cronológico, sino objetivo (p.ej., los casos de conflicto con los fariseos: Mc 2,1–3,6). El orden, por tanto, no sigue el de la vida misma de Jesús. Y por el evangelio de Juan sabemos que la vida pública de Jesús no tuvo efectivamente un curso tan rectilíneo, sino que comprende varios viajes de Jesús a Jerusalén (seguramente cinco).
(3) En el texto. La semejanza se extiende en gran parte incluso al texto mismo, lo cual, a su vez, es tanto más sorprendente cuanto que nuestro texto griego, por lo menos el de los discursos de Jesús y de sus contrarios, hubo de ser traducido del arameo.

(B) *Diferencias.* Pero entre los tres evangelios hay también muchas diferencias. En la forma y disposición del texto, a pesar de tener su primer origen en una tradición realmente común, se notan muchas divergencias. Primero, en la materia: en Mc faltan casi enteramente los discursos; en Mt, las sentencias de Jesús están reunidas en seis grandes discursos; en Lc, las mismas sentencias están repartidas por todo el evangelio. La historia de la infancia y las genealogías faltan totalmente en Mc; en Mt y Lc son totalmente distintas. Grandes son igualmente las diferencias en los relatos de la resurrección. Además, cada evangelio tiene su material propio: el que menos Mc, bastante más Mt, el que más Lc.

(III) INTENTOS DE EXPLICACIÓN. Dadas sus amplias coincidencias, los evangelios no pudieron nacer independientemente unos de otros. Sin embargo, además de las coincidencias hay que explicar también las divergencias.

(A) *En la antigüedad.* En la tradición general sobre el origen de los evangelios sólo se contienen ciertos datos útiles para la c. sinóptica. Según Papías (en EUS., HE 3,39,16) y otros, Mt consignó en arameo «las sentencias del Señor». Según esto, parece que consideran tales «sentencias» como obra originariamente independiente. Pero, también según Papías (EUS., HE 3,39,15), Mc puso por escrito la predicación de Pedro. El evangelio de Mc, por tanto, se considera también como literariamente independiente; en todo caso, no podía ser un extracto de Mt, como a veces se supuso. Clemente de Alejandría dice (EUS., HE 6,14,5) que los evangelios con genealogías, e.d., Mt y Lc, fueron escritos los primeros. Según Orígenes (EUS., HE 6,25,14s), el orden Mt, Mc, Lc, Jn es el cronológico. AGUSTÍN *(De cons. Ev.* 1,2,3-4) opina también que los cuatro evangelios fueron escritos en el mismo orden actual; los posteriores, con conocimiento de los anteriores. Mc habría seguido a Mt «abreviándolo». La tradición, pues, no es uniforme. Los antiguos no parecen haber tenido conocimiento claro de esta cuestión.

Cuestión sinóptica

Y se comprende, dada la evidente complicación de los datos, difíciles de coordinar en su conjunto, sobre todo cuando, junto a los cuatro evangelios canónicos, había tal vez aún diversos escritos de «muchos» (Lc 1,1), y cuando ciertamente circulaban aún evangelios apócrifos.

(B) *Época moderna*. La moderna crítica histórica está empeñada, desde hace 150 años, con este problema, sin que hasta hoy se haya logrado una solución aceptada por todos. Las principales soluciones propuestas son:

(1) La hipótesis de un evangelio primitivo, propuesta por G.E. Lessing en 1778 y continuada después de él: al principio existiría un primer evangelio, arameo o hebreo, de rico contenido, explotado y traducido por los tres sinópticos. En esta hipótesis quedan sin explicar tanto las coincidencias literales del texto griego, como las divergencias, p.ej., en la historia de la infancia. Por otra parte, no hay testimonio alguno de la antigüedad acerca de semejante evangelio primitivo.

(2) La hipótesis de las «diégesis» (narraciones), de F. Schleiermacher (1807): al principio existían escritos sueltos de discursos y relatos (las «diégesis» de Lc 1,1). Nuestros evangelios serían escritos basados en las «diégesis», y habrían nacido independientemente unos de otros.

Con esto no puede explicarse el plan o esquema general, que es ampliamente el mismo en los tres evangelios.

(3) Hipótesis de la tradición, iniciada por J. G. Herder en 1797, desarrollada por J. C. L. Gieseler en 1818, defendida particularmente por exegetas católicos (hoy todavía por Th. Soiron, P. Gächter, A. G. da Fonseca), y utilizada, al menos, por otros (v. infra 4): los tres sinópticos bebieron únicamente de la tradición oral, que, por razón de la catequesis, tomó ya muy tempranamente formas fijas.

Con esto no parecen explicarse las semejanzas en el texto y en el orden de largas secciones. Parece que han tenido que existir dependencias literarias.

(4) Hipótesis de la utilización sucesiva del evangelio precedente por parte de evangelista posterior, elaborada por J. J. Griesbach en 1783, defendida luego, entre otros, por J. L. Hug, K. Lachmann, F. C. Bauer, Th. Zahn, A. Schlatter: Lo común en los evangelios lo tomó cada evangelista de los que le precedieron y lo completó con sus datos particulares. Esta hipótesis propone distintos órdenes en los evangelios: Mt, Mc, Lc; Lc, Mt, Mc; Mc, Mt, Lc.

Así podrían ciertamente explicarse las semejanzas, pero difícilmente las divergencias. A fin de explicar ambas, la teoría de la utilización se combina a menudo con la hipótesis de la tradición, según la cual la materia particular de cada evangelista provendría de la tradición oral. Según esto, muchos investigadores suponen que el primer evangelio sería un Mt (arameo), cuya refundición o traducción (griega) habrían utilizado Mc y Lc, completándolo con otra tradición. En la redacción final, nuestro Mt griego habría seguramente sufrido una nueva elaboración conforme al modelo de Mc, porque, en todo caso, el estilo y la lengua del Mt griego son mejores y más cuidados que los de Mc y, por tanto, parece ser posterior a éste. Así explican la c.s., entre otros, P. Benoit, L. Cerfaux, H. Höpfl - B. Gut, M. Meinertz, A. Merk, L. Vaganay. Recientemente, J. Chapman y B. C. Butler tratan de demostrar que nuestro actual Mt es una creación unitaria judeocristiana y, con ello, es el más antiguo de los evangelios.

(5) Hipótesis de utilización es también la «teoría de las dos fuentes», ideada por Chr. G. Wilke y Chr. H. Weisse en 1838. Según esta teoría, el evangelio más antiguo es Mc; Mc fue utilizado por Mt y Lc. Juntamente, Mt y Lc utilizaron una fuente Q (= *Quelle;* así llamada por Schleiermacher), perdida para nosotros, que contenía principalmente discursos; y ambos utilizaron además tradiciones peculiares.

Para probar las tesis capitales de la teoría de las dos fuentes: la prioridad de Mc y la existencia de Q, se aducen principalmente las razones siguientes:

En numerosos lugares Mc ofrece una redacción que lingüística, material y doctrinalmente parece más antigua que la de Mt y Lc; así: cf. Mc 1,34 2,26 3,21 6,5 10,17s 13,32 15,34, etc., con los lugares paralelos de Mt y Lc. Estos dos coinciden entre sí en cuanto coinciden con Mc; cuando discrepan de éste, p.ej. en la historia de la infancia y en la narración de la resurrección, divergen también entre sí. Luego, Mc está en el trasfondo de Mt y de Lc. Si Mc hubiera utilizado a Mt o Lc, sería difícil de explicar cómo pudo dejar a un lado material tan precioso (como la historia de la infancia, discursos de Jesús y relatos sobre la resurrección). Por consiguiente, Mc es el más antiguo de los tres evangelios y fue utilizado por los posteriores.

Mt y Lc tienen unos 240 versículos de materia común, ajenos a Mc, generalmente discursos. Este plus coincide a veces en Mt y Lc hasta en el propio texto; otras veces es distinto. Mt y Lc parecen no haberse conocido. Si se hubieran mutuamente utilizado, sería difícil comprender sus diferencias en la historia de la infancia,

en las genealogías, en la narración de la pascua y otras muchas diferencias menores; y sobre todo, si Lc dependiera de Mt, apenas podría explicarse cómo Lc ha fragmentado tanto los impresionantes discursos de Mt. Ahora bien, si Mt y Lc no dependen inmediatamente uno de otro, sus semejanzas se explican con la mayor facilidad por dependencia de una fuente común: precisamente Q. Mt habría entonces encuadrado en el esquema de Mc la tradición de Q, dentro de seis discursos; Lc, en dos grandes bloques (6,20–8,3 y 9,51–18,14).

Que desde muy pronto hubo interés por una colección de palabras del Señor, está atestiguado por 1Cor 7,10 9,14 Act 20,35. La noticia de Papías acerca del escrito de Mt sobre los *logia* del Señor nos ha conservado, quizás, un testimonio sobre Q. El posible hecho de que se consignaran por escrito palabras del Señor nos lo presenta tal vez un papiro de Oxirinco, aunque sólo se remonta al s. III, en que se ponen en serie las palabras del Señor.

Tampoco la teoría de las dos fuentes puede explicar con certeza todos los pormenores de la c. s. Esta teoría, sin embargo, si bien con múltiples modificaciones, ha sido admitida por la mayoría de los investigadores protestantes y también por muchos católicos (M.-J. Lagrange, F. Maier, K. Th. Schäfer, J. Schmid, J. Sickenberger, K. Staab, H. J. Vogels, A. Wikenhauser y otros). La exégesis católica hace notar que esta teoría halla también apoyo en la tradición antigua, según la cual el evangelio de Mc, creación originaria y sin modelo literario, reprodujo la predicación de Pedro. Y si, según la misma tradición, Mt reunió en lengua aramea los *logia* de Jesús, la exégesis católica puede admitir que el autor último de Q no fue otro que Mt. Su escrito arameo habría sido traducido muy pronto al griego y así habría servido de modelo a nuestros evangelios de Mt y Lc. Así se explicaría también que el nombre de Mt haya figurado siempre como el del autor del primer evangelio. Pero ya no se podría saber quién habría escrito nuestro Mt griego.

Numerosos intentos de determinar más, con ayuda de análisis críticos, la extensión y forma de Q no han conducido a un resultado cierto. Prescindiendo del intento de varias divisiones literarias en Q, la moderna investigación tiende más bien a la hipótesis de que Q, más que un escrito de contornos fijos, fue un núcleo siempre creciente. En todo caso, Mt y Lc parecen haber aprovechado distintas redacciones de Q. Parece también posible que Mt y Lc no tuvieron delante nuestro actual evangelio de Mc, sino un Mc primitivo anterior, algo más breve, pues muchas divergencias en que coinciden Mt y Lc frente a nuestro Mc pueden así explicarse muy bien (p.ej., la omisión, en Mt y Lc, de Mc 4,26-29; o de 8,22-26; o Mc 13,11 y Lc 8,10 en relación con Mc 4,11; o Mt 21,37 y Lc 20,13 con relación a Mc 12,6).

El decreto de la Comisión Bíblica, en Dz 2164 y 2165. Según él, se pueden libremente explicar las relaciones entre los tres evangelios sinópticos con ayuda de las hipótesis de la tradición y de la utilización. La teoría de las dos fuentes no puede admitirse ligeramente «sin testimonios de la tradición y argumentos históricos.»

Bibl.: Además de las Introducciones al NT (en lo que precede hemos tenido a la vista las Introducciones católicas más usuales, como las de P. Gächter, H. Höpfl-B. Gut, M. Meinertz, A. Merk, K. Th. Schäfer, J. Sickenberger, H.J. Vogels, A. Wikenhauser) y de los comentarios a los evangelios sinópticos (como los de P. Benoit, M.-J. Lagrange, F. Maier, J. Schmid, K. Staab), cf.: Th. Soiron, *Die Logia Jesu* (NtA 6/4, Munster de Westfalia 1916). B.H. Streeter, *The four Gospels* (Londres 1924). W. Bussmann, *Synoptische Studien 1-3* (Halle 1925-31). J. Schmid, *Mt und Lk* (BSt 23/2-4, Friburgo de Brisgovia 1930). Id., *Markus und der aramäische Matthäus* (Synopt. Studien A. Wikenhauser dargebracht [Munich 1954] 148-183). E. Hirsch, *Die Frühgeschichte der Evangelien* (Tubinga, vol. I, [2]1951; vol. II, 1941). L. Vaganay, *Le problème synoptique* (París 1954). A.G. da Fonseca, *Quaestio synoptica* (Roma [3]1953). P. Parker, *The Gospel before Mark* (Chicago 1953). L. Cerfaux, *Die lebendige Stimme des Evangeliums* (Maguncia 1954). J. Chapman, *Matthew, Mark and Luke* (Londres 1937). B.C. Butler, *The Originality of St. Matthew* (Cambridge 1951). [J.M. Bover, *¿Bernabé, clave de la solución del problema sinóptico?* (EstB 3, 1944, 55-77).]

Historia de la cuestión: J. Schniewind (ThRs, NS 2, 1930, 134-189). W. Gutbrod (ThRs, NS 12, 1940, 1-23).

[K. H. Schelkle].

Culpa → pecado.

Culpabilidad. Los salmos de penitencia akkadios y egipcios, los escritos órficos griegos y las religiones de misterios manifiestan un sentimiento doloroso de c. o de estado de pecado, y un deseo de perdón y de salud. Pero esta actitud moral y religiosa, en ninguna parte se expresa con tanta sinceridad y fuerza como en la Biblia, pues para ésta no es el pecado una fatalidad ciega, un descalabro trágico, un error causado por la ignorancia o un infortunio en la vida (como sucedía entre los griegos), sino una ruptura de relaciones personales de amor con Dios, de la cual el hombre mismo es el responsable.

(I) En el AT. (A) *Vocabulario.* El AT confunde a veces las nociones de pecado, de c. y de castigo; los términos *ḥē't*, *'āwōn* y *peša'*

designan frecuentemente, no sólo el acto pecaminoso, sino también sus consecuencias, la situación causada por el pecado (la c.) o la disposición interior de donde procede el acto malo (cf. p.ej., Gén 15,16 Éx 20,5 34,7 Lev 5,1 7,8 20,20 24,15 Núm 9,13 Dt 15,9 Sal 32 etc.). La palabra propia para c. es *'āšām* o *'ašmāh*, pero no se usa sino a propósito del culto (cf. Lev 4,3.13.22.27 Núm 5,6) y más de una vez en un sentido impropio (como para designar el pecado: Gén 42,21 Lev 5,7 Núm 18,9 etc.); además, es posible incurrir en el *'āšām* sin saberlo ni quererlo (cf. Lev 5,2ss). De hecho, es la palabra *'āwōn* la que mejor responde a nuestra idea de c., porque designa el pecado en cuanto que éste procede de una disposición mala y, por tanto, supone de una manera general la conciencia de la falta (sobre todo, cuando se trata de «quitar» o de «borrar» el pecado y la falta; cf. sin embargo, Gén 44,16, donde Judá se reconoce culpable, porque Dios, al castigarle, lo declara tal; y en sentido análogo, cf. Gén 20,9 26,10).

(B) *Culpabilidad y conciencia de la c.* (1) El hombre se hace culpable por el pecado, que es un acto dirigido contra Dios; así se pone en un estado de enemistad respecto de Dios. Apenas ha cometido una falta, su conciencia le revela su c.; este sentir la propia c. hizo que nuestros primeros padres se ocultaran después del pecado, cuando Dios se les apareció en el paraíso (Gén 3,8); ese sentimiento de c. abate el corazón (sede del pecado, y con frecuencia sinónimo de → conciencia) de aquellos que han cometido una falta (1Sam 24,6 2Sam 24,10), les hace sentir sus pecados como un peso (Gén 4,13 Is 1,4 Sal 38,5, cf. la expresión «llevar» o «arrastrar» su falta) y su gran número es como una medida que se desborda (Gén 15,16 43,9 44,16 Is 40,2). El que evita el pecado no sentirá turbación ni remordimientos de conciencia (1Sam 25,31 Esd 9,4 Eclo 14,1 2Mac 9,13-17). Los pecadores saben que son objeto de la cólera de Dios, la cual se manifiesta por toda clase de castigos, y que son «borrados del → libro de Dios» (Éx 32,33), que ya no viven en comunión con su Dios y con su pueblo (Sal 69,29). Este sentimiento de c. es con frecuencia provocado por pesares y por sufrimientos (→ dolor), cuya causa es el pecado, según la opinión común (Sal 6,2 32 38,2-5.19 39,9); a veces, también por una desgracia o un castigo que sobrevienen al hombre aunque él no tenga conciencia de haber obrado mal (Gén 20,9 27,10 44,16). Sin embargo, desde la época más remota el hombre siente también en sí mismo su c. o su falta, porque tiene conciencia de sus relaciones personales con Yahvéh (cf. las fórmulas de oraciones en Gén 18,23 21,17 24,12 1Sam 15,24.30 2Sam 12,13 24,10.17) y se reconoce personalmente responsable, a pesar de su incorporación a la vida de la comunidad (cf. Éx 21,12-16.37 22,4.6 15,20s 2Sam 3,39 12,20-22). El desarrollo de la conciencia de c. personal aumentó también por la predicación de los profetas, que invitan a Israel, cargado de pecados, a rendir cuentas delante de Dios (Os 14,2s Am 3,2 Jer 3,13 8,14 13,22 14,7.20 16,17s) y a entrar personalmente en contacto con el Santo (sobre todo, Jer 31,30 Ez 18,3s 33,20). También se encuentran expresiones sorprendentes a este respecto en la literatura sapiencial, más individualista (cf. el sentimiento de c. en → Job), y particularmente en los salmos (sobre todo, en las lamentaciones y salmos de penitencia: Sal 25,11 27,9 32,5 38,4s.19 40,13 51,5s 88,17 130,3). Se exagera, pues, cuando se piensa que en la literatura sapiencial más reciente la → ley es como una pantalla que se interpone entre Dios y el hombre, por lo cual disminuye mucho la importancia que aquí se concede al pecado. Incluso Eclo conoce también esa actitud espontánea delante de Yahvéh y manifiesta sentimientos sinceros de c. y de humildad (Eclo 3,17-24 7,16ss 8,5-7 10,14-18; → penitencia). Esta conciencia de c. fuertemente sentida explica la importancia que el AT concede a los ritos de → expiación, mientras que éstos mantienen viva, a su vez, la conciencia de la c. También conoce el AT el caso de los pecadores que no consideran sus desgracias como consecuencia de sus pecados, sino como una enfermedad pasajera (Os 6,2ss) o que logran reprimir, con arrogancia, si no la conciencia de su falta, por lo menos sus remordimientos (Os 5,4s 7,10 Sal 10,4.6.11 Job 15,16 Eclo 5,44) y se cierran así el camino de la penitencia y de su conversión a Dios (Jer 3,13).

(2) El hombre del AT no solamente es consciente de su c. personal; sabe también que forma un cuerpo con todos los antecesores de su familia, de su clan y de su tribu (Jue 9,2s 2Sam 5,1); y por tener con ellos ese lazo viviente, acepta con facilidad (cf. el principio expresado en Éx 20,5 Núm 14,18 Dt 5,9 y aplicado en los libros históricos: Gén 9,25-27 49,3-7 Jos 7,24s 2Sam 21,5s etc.) el sentirse solidario con ellos en el pecado y en la falta (cf. Jer 14,20 Sal 106,6 Eclo 41,7), aun cuando no se vea con claridad cuál es la naturaleza de está solidaridad. Ésta, sin embargo, interviene también en las relaciones entre los miembros vivientes de una misma comunidad étnica (Gén 12,17 20,18 Jos 22,17 2Sam2 4) y se manifiesta en la convicción de que existen pecados colectivos, contra los cuales no tiene defensa el indi-

viduo (Gén 11,1-9 Sab 14s). → Retribución.
(3) Sobre la c. que alcanza a todos los hombres por causa del primer pecado, → pecado original.
(4) Mientras que varios salmistas comienzan humildemente su oración confesando su c. (Sal 38,5.19 40,13 51,5-7 69,6, cf. Is 59,9-15 y las oraciones de penitencia en Esd 9,5-15 Neh 1,5-11 9,6-37 Dan 9,4-19) para obtener de Dios el perdón, Jer 3,1 (cf. también, para los sacrificios, Lev 5,5 16,21 Núm 5,7) declara expresamente que esta confesión es condición necesaria para la conversión, aunque en otros lugares relacione este perdón con el amor de Dios; el que no confiesa su falta sentirá remordimientos ante el juicio de Dios (Sab 5,3-8). Israel conoce también la idea de que la oración de los inocentes puede aplacar la ira de Dios contra los pecadores (Gén 18,22*b*-33*a*; cf., por el contrario, Jer 7,16 15,1 Ez 14,12-21); y sobre todo, la oración del → Siervo de Yahvéh, el cual, no teniendo él pecado ni falta, lleva sobre sí la c. de todos (de muchos: Is 53, 6.12) y trae a todos la salud escatológica mediante su muerte expiadora (cf. Jer 31,31s).

(II) En el judaísmo y en los escritos rabínicos, la noción de c. está dominada por la idea (expresada por Ez) de que el individuo solo es quien lleva el pecado y la falta y que el hombre obra libremente (cf. Dt 11,26s 30,15s Eclo 15,11-20); subrayan, pues, la responsabilidad personal e incluso enseñan que, por su «mala inclinación», hace el hombre lo que quiere (*Tanḥumá* sobre Gén 3,22; según el targum a Éx 20,5, este proverbio es verdadero también para cuando los niños continúan pecando). Mientras Filón desarrolla la idea de la conciencia moral, el judaísmo se acostumbra a presentar las relaciones entre el hombre y Dios como relaciones jurídicas y comerciales: el que quebranta la ley y no realiza las obras buenas que Dios espera de él, es como el deudor cuyo déficit va anotando Dios en su libro de deudas. Así la palabra aramea *ḥōb*, *ḥōbāb* (deuda) viene a ser entre los rabinos el término corriente para indicar pecado.

(III) El NT. (A) *Vocabulario.* Como pecado y c. son nociones estrechamente emparentadas entre sí, el NT emplea con frecuencia ἁμαρτία (pecado) para hablar de c. (Jn 8,21.24 9,41 15,22.24 Rom 3,9 Gál 3,22 etc.); algunas veces recurre al verbo ὀφείλειν (deber una cosa) y a sus derivados; con frecuencia, la noción de c. sólo implícitamente se toca o se supone (p. ej., los textos que hablan de la responsabilidad de los pecadores); los autores del NT invitan a los pecadores a penitencia y a llorar sus culpas o les recuerdan el perdón y la salud que recibieron por Cristo.

(B) En los *sinópticos*, el objeto principal de la predicación mesiánica de Jesús es el perdón de los pecados, la extirpación y la supresión de la c.; el evangelio parte, no del valor del hombre, pero sí de su c. De las palabras de Jesús sobre la universalidad del pecado, su profundidad y gravedad (→ pecado), sobre la necesidad de la conversión y la amenaza del juicio divino (Mt 5,25s 11,20s 23,32s 25,31s), resulta que el hombre depende totalmente de la gracia de Dios que le perdona la falta. Igualmente, el sermón de la montaña tiende a quitar al hombre toda su suficiencia religiosa y moral, para librarlo, por el sentimiento de su c. y de su insuficiencia, de su egoísmo fundamental, y atraerlo a la moral maravillosa de sentirse hijo de Dios. En repetidas ocasiones, los sinópticos presentan la situación del hombre ante Dios como la situación de un deudor ante su acreedor (Mt 6,12 par. 18,22-35); y, efectivamente, el pecado pone al hombre en la situación del que tiene que cancelar su deuda (ἀποδοῦναι; Mt 18,25 Lc 7,41s 13,4 16,1s). Aunque Jesús reconoce que en la responsabilidad puede haber grados (Mt 11,22s Lc 12,48, cf. también Jn 19,11) y que esa responsabilidad puede disminuir por falta de advertencia (Lc 24,34, cf. Act 3,17 17,30 1Tim 1,13 Heb 5,2 1Pe 1,14), y aunque compara el pecado con una enfermedad (Mc 2,17, cf. Rom 5,6), jamás suprime, sin embargo, la responsabilidad personal, que es el fundamento de la c. (cf. el corazón como sede del pecado: Mc 7,14s); por eso alaba a los pecadores que confiesan su pecado delante de Dios (Lc 7,37s 15,18.21 18,13s). Jesús se presenta como el Hijo del hombre, que tiene poder de perdonar los pecados (Mt 9,6 Lc 7,47s) y que alcanza la salud derramando su sangre sobre la cruz (Mt 26,28: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Así es como la primitiva → predicación cristiana concibe la muerte de Cristo en la cruz (Act 2,38 5,31 10,43 13,38 1Cor 15,3*b*) y así es, igualmente, como responde al llamamiento del Señor a la conversión.

(C) *San Pablo* subraya, enteramente como los sinópticos, el peso de la c. que grava la conciencia de los hombres, así paganos (Rom 1,19s 2,14s, cf. 1Cor 1,21 Act 14,17) como judíos (Rom 2,17-20); a base de experiencia y de la Escritura (Rom 1-3), a todos los declara responsables del estado de pecado en el que se encuentran y que es un estado de desobediencia culpable ante Dios (Rom 2,8 5,19 11,30 15,31 Ef 2,2 5,6 Tit 3,3). El apóstol acentúa esta responsabilidad personal; cf. el valor de la revelación natural (Rom 1,20.32), de la ley natural escrita en sus corazones (Rom 2,15), la ley positiva

que da el pleno conocimiento (ἐπίγνωσις) del pecado (Rom 3,20 7,7 etc.), la noción de la conciencia moral; esta palabra, tomada de la lengua popular e introducida en el cristianismo por Pablo, designa con frecuencia en sus escritos la conciencia en su función acusadora. Él habla algunas veces de la ἄγνοια de los paganos, no en el sentido griego (falta cometida por ignorancia), sino en el sentido de ignorancia culpable (cf. Act 17,30 Ef 4,17-19 1Pe 1,14 1Tes 4,5 2Tes 1,8 Gál 4,8). Sin embargo, Pablo no se contenta con insistir en la c. personal de todos los hombres; pues en un nivel más profundo y, por así decirlo, más antiguo que el de la responsabilidad personal, todos nosotros permanecemos unidos a los pecadores y participamos de su c., la cual aparece, por consiguiente, como una solidaridad trágica, ligada a nuestra existencia misma (→ pecado). Pero esta manera de concebir la c. del hombre no conduce a la inacción ni al decaimiento, antes nos revela la obra del amor divino y la riqueza infinita de la gracia (Rom 5,1-11). Cristo, personalmente inocente, tomó sobre sí la c. de todos (Gál 3,13 2Cor 5,27); por su expiación vicaria y su muerte en la cruz nos libró del pecado (Rom 6,18.20.22 8,2), anuló la condenación que pesaba sobre nosotros (Rom 8,1.34; el tema de nuestra muerte al pecado), nos rescató (1Cor 6,20 7,23 Gál 3,13 Rom 3,24s Ef 1,7 Col 1,14), borró nuestra deuda y rasgó en pedazos el acta levantada contra nosotros (Col 2,14); por Él obtenemos la remisión de nuestros pecados y de nuestra c. (Rom 3,25 Ef 1,7 Col 1,13 2,13), que él expió mediante el sacrificio de su vida (Rom 3,23-26 a la luz de Is 53,6-12).

(D) *Heb* y las *epístolas católicas* tratan del problema de la c. al exponer la redención: Cristo muere inocente (Heb 4,15 7,26 1Pe 1,19 2,22 3,18), mediante su sacrificio ofrecido por nosotros expía los pecados de la comunidad de todos los hombres (Heb 2,17 7,27 10,12.18 1Pe 2,24 a la luz de Is 53,4.12). Sant ve en el pecado una transgresión culpable de la nueva ley «real» (2,8-11 4,11), una desviación culpable del camino de la verdad (5,19); y exhorta a los fieles a reconocer humildemente su falta (5,14-16).

(E) Según *san Juan*, la venida de Cristo coloca a cada hombre ante una elección decisiva (Jn 3,18-21 5,40-57 7,18 8,44): el que no cree en Él, el que no quiere ver, se condena a sí mismo y se hace culpable ante Dios (3,18*b* 12,48*b* 15,22-24). Solamente la fe en Jesús puede salvarlo de las tinieblas de su pecado y de su error. Pues aquel que no tenía pecado alguno, el Cordero de Dios, vino a quitarnos nuestra c. (1Jn 3,5.8 Jn 1,29.36 a la luz de Is 53,11s), nos trajo el perdón (1Jn 2,12), la salud (Jn 3,17 10,9 12,47) y la liberación (8,32-36), nos purificó de la c. por su palabra (15,3), por su persona (1Jn 2,2) y por su sangre (1,7*c*), y nos redimió por el sacrificio de su vida (Jn 6,51 10,1-21 19,31-37).

Bibl.: → pecado, → pecador.

Culto. (I) Vocabulario. (A) Es sorprendente que el AT, en el cual desempeñó papel tan importante el c., no tenga expresión propia para la idea de c., sino que emplea para ello *šārēt* (servicio: Núm 4,12 2Par 24,14) y sobre todo el término, más general aún, de *'ăbōdā* (obra, servicio), no sólo para expresar el c. como conjunto (Núm 4,23.25 Éx 30,16), sino para actos (Éx 12,25s 13,5) y trabajos de c. (Éx 27,19 Núm 3,26 31,36) en particular. Los LXX traducen en ocasiones *'ăbōdā* por el término general ἔργον (Núm 4,23) o κάτεργον (Éx 30,16); pero tienen, de ordinario, terminología especial para c., a saber, λατρεία, λατρεύειν, que indica el c. en general (Jos 22,27 Éx 12,25s 13,5). Además se traduce *'ăbōdā* por λειτουργία, que en el lenguaje profano tiene ante todo significación político-técnica, pero que en los LXX designa casi exclusivamente el c. de los sacerdotes y levitas en el santuario y, particularmente, los sacrificios ofrecidos por los sacerdotes (Núm 16,9 18,4.6 1Par 9,19 2Par 35,16).

(B) A diferencia de los LXX, el NT no conoce una distinción precisa y definida entre λειτουργεῖν y λατρεύειν (Heb 8,5 13,10 9,9). Y además λατρεύειν puede incluir un sentido espiritual, más profundo, el de c. de oración (Mt 4,10 Lc 4,8; cf. Dt 6,13) y servicio de Dios en el sentido figurado y universal de piedad (Lc 1,74 Act 24,14). El sustantivo λατρεία (5 veces) indica 3 veces el c. del AT (Rom 9,4 Heb 9,1.6), y justamente en Jn 16,2 se insinúa el paso al sentido figurado, que aparece ya claramente en Rom 12,1. También en λειτουργία (6 veces) puede observarse la misma espiritualización; 3 veces indica el c. del AT (Heb 9,21 8,6 Lc 1,23); una vez, la comunión de oración (Act 13,2) y una vez también, la ayuda espiritual (Flp 2,17.30); este último sentido no es seguro en 2Cor 9,12. Además, el NT tiene θρησκεία, que unas veces se emplea en sentido favorable (Act 26,5 Sant 1,26) y otras en desfavorable (Col 2,18).

(II) Naturaleza. El c., en general, tiene su raíz en la conciencia humana que siente su dependencia de un ser superior. Dada la naturaleza a la vez sensible y espiritual del hombre, esta conciencia no queda únicamente limitada a actos internos, sino que se manifiesta también hacia fuera, sobre

todo en la oración, bendición y sacrificio. Éste, que es la forma suprema de c., determina por ley natural la aparición o actuación de ministros oficiales (→ sacerdote) y la fijación de tiempos de c. (→ fiesta).

El c., pues, entendido concretamente, es el conjunto de ordenaciones bien definidas sobre actos, personas y objetos que se refieren al servicio de Dios. Al c., cuyo objeto es el servicio de Dios, se opone la → magia.

(III) Historia. (A) AT. Es muy problemático que en el c. israelita puedan comprobarse huellas o reminiscencias de formas y objetos de c. primitivos (c. a animales, c. a los muertos, fetichismo). Las huellas que eventualmente podrían notarse son en todo caso muy esporádicas y pálidas. Para el c. posterior mosaico, ya desarrollado, hay que contar con la influencia de Egipto (arca y panes de la proposición, efod [?]), así como con la de otros pueblos semíticos (Ugarit, Canaán, Babilonia; → fiesta, → sacrificio). Para juzgar de la coincidencia o analogías ocasionales hay que pensar, desde luego, en el fondo común tradicional semítico y distinguir, además, entre el c. legítimo y las costumbres de la religión popular.

El fundamento del c. legítimo es el monoteísmo y, sobre todo, la relación entre Israel y Yahvéh, establecida por la alianza. El objeto único de este c. es Yahvéh mismo, que no puede ser representado por imágenes. Ju tamente está prohibida toda otra representación así de hombres como de animales (Éx 20,4-6 34,17, cf. Gén 35,1-4). Es, por consiguiente, un c. sin imágenes (→ imágenes [prohibición de]). En el reconocimiento de Yahvéh como señor de la vida va naturalmente implícita la prohibición de los sacrificios humanos (Dt 12,31). Como elementos de c. también se excluyen: la idolatría (Éx 20,3 23,24), la hechicería o magia (Éx 22,18 Dt 18,10-12), la adivinación (Lev 19,26), el c. a los muertos (Lev 19,27s), la mutilación ritual (Dt 14,1) y la prostitución religiosa (Lev 19,29 Dt 23,18).

El c. ▪ Yahvéh adquiere así un carácter fuertemente espiritual, en virtud del cual ocupa en la antigüedad un lugar completamente aparte. Y esto tanto más cuanto que el c. ha de tener su raíz en la disposición interior, en el amor de Dios (Dt 5,29 6,25), del mismo modo que la alianza se funda primariamente en la obediencia y reverencia (Éx 19,4-8 1Sam 15,22 Is 1,11 Jer 7,22s). Sin embargo, la relación entre la disposición interior y la acción exterior del c. no está en el AT tan claramente definida como en el NT. Aunque sin excluir del todo la disposición interna, el AT exige ante todo la pureza ritual externa al ofrecer los sacrificios (1Sam 20,26), los diferentes lavatorios rituales de cuerpo y vestidos además de otras varias formas de continencia (cf. 1Sam 20,26 21,4ss etc.). Ahí está el lado débil del c. en el AT.

(1) Que Moisés pusiera los fundamentos para un c. organizado, es cosa que no puede negarse. Con ello va aneja la existencia de ministros de c., de sacrificios y de fiestas fijadas por el calendario, aun en la época más remota de la historia de Israel. En cambio, es cuestión todavía discutida en qué medida estaba ya centralizado este c. en un santuario oficial. Por una parte, Éx 20,24 y Dt 12,5 parecen exigir un lugar de c. único; por otra, según los relatos bíblicos, los dirigentes de Israel ofrecen sacrificios en lugares diversos (Jue 6,18 21,4 1Sam 7,16 9,12 15,35). El intento de identificar todos estos lugares de c. (Guibeón, Nob, Quiryat-Yearim: así Poels, van Hoonacker, Weiss y otros) puede darse por fracasado y superado. Si las tribus de Israel estaban ligadas en una especie de confederación (= estados circunvecinos independientes), no podía faltar, junto a los lugares de c. local, un punto central de c. para todas las tribus, con su calendario de fiestas y de sacrificios.

(2) La verdadera centralización del c. fue llevada a cabo por Salomón con la construcción del templo de Jerusalén (2Re 18,4 23,8). Las costumbres del c. ilegítimo (→ culto en los lugares altos), que llegaron a penetrar hasta en el santuario, fueron desterradas y desarraigadas por Yosiyyá (2Re 22 2Par 34). Durante el destierro no era posible una verdadera vida de c., pero después del destierro el c. se restablece y adquiere un puesto preponderante, que halla su expresión literaria en Par. Se emprende vigorosamente la lucha contra las imágenes de Yahvéh (2Par 11,15s), se encarece nuevamente la práctica de la circuncisión (1Mac 1,14.18) y se introducen nuevas fiestas y formas de sacrificios (1Mac 4,52 Neh 13,31).

(3) Por otra parte, la cautividad dio vida a una nueva forma de c., que consistía sobre todo en un más amplio desarrollo de las fórmulas oracionales (Esd 9,6ss Eclo 51, 1-22) y en exhortaciones y pláticas religiosas. Esta forma de c. evolucionó poco a poco hacia la oración en comunidad y hacia la lectura en público de la ley y los profetas (Neh 8,3 9,3); con ello se ponía la base del c. más reciente de la sinagoga, con lecturas, con explicación de la ley y con predicación (Lc 4,20 Act 13,15 17,4).

→ Sinagoga.

(B) En el NT no sólo Dios era objeto de c., sino también Cristo (Jn 5,23 17,3, cf. Flp 2,10 Rom 14,10-12). Sobre la actitud de

Jesús respecto al c. del AT, → Jesucristo IV,B. Jn 4,23 no se dirige contra todo c., sino contra el ilegítimo de los samaritanos y el exagerado de los judíos. Al principio, también los apóstoles frecuentaban el templo (Act 2,46s 3,1 5,21.42). Entre tanto, sin embargo, las viejas costumbres judaicas hubieron de ceder el paso a nuevas instituciones, como bautismo, penitencia, unción de los enfermos, imposición de manos, bendiciones y, sobre todo, la celebración de la eucaristía (Act 2,24 1Cor 11,20 10,16); además, esta celebración no tenía lugar en sábado, sino el primer día de la semana (Act 20,7 1Cor 16,2). En estas reuniones específicamente cristianas se oraba, incluso por las autoridades civiles (1Tim 2,1), y los creyentes respondían amén (1Cor 14,16, cf. Ef 5,19). Teníanse alocuciones edificantes, principalmente por personas carismáticas (1Cor 14). Las mujeres podían asistir, pero sin hablar; debían ir decentemente vestidas y veladas (1Cor 11,2s 14,33). Que la naciente Iglesia aceptara varias formas y costumbres de c. judías, es cosa que no puede ponerse en duda; menos probable es la influencia pagana (sobre todo, de las religiones de misterios) sobre el c. cristiano. Investigaciones a fondo de los últimos tiempos han podido demostrar que las coincidencias superficiales y externas no representan dependencia real alguna. En ocasiones, esta dependencia consiste sólo en adoptar ciertos términos rituales, los cuales, sin embargo, reciben inmediatamente un contenido cristiano específico.

Bibl.: CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* I (Tubinga [4]1925) 87-99. R. WEILL, *Le culte* (Paris 1925). A. VAN HOONACKER, *Le sacerdoce lévitique* (Lovaina 1899). L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (Paris [5]1920). O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (Basilea 1944). Id., *Le culte dans l'Église primitive* (Paris [3]1948). H. SCHRADE, *Der verborgene Gott: Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Orient* (Stuttgart 1949). W.F. ALBRIGHT, *The High Place in Ancient Palestine* (VT Suppl. 4, 1957, 242-258). DThC III, 2404-2427. BRL 340-344. ThW III, 155-159; IV, 58-66. 221-238. [J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *Las asambleas cultuales en las epístolas de la cautividad* (XVI Sem. Bibl. Esp., Madrid 1956, 291-306).]

Culto en los lugares altos. Los santuarios en los lugares altos (hebr. *bāmā*, plural *bāmōt)* eran en Canaán, y también entre los israelitas, los lugares donde se veneraba con preferencia a la divinidad, tal vez porque allí se creyera estar más cerca de ella. En el AT reina, desde el Dt, un antagonismo intenso entre estos lugares altos de sacrificio, con sus altares (→ massebá y → ašerás), y el templo. Generalmente se encontraban estos santuarios en un lugar elevado cerca del poblado; a veces también en un valle (Jer 7,31). En Israel, también a Yahvéh se ofrecían, al principio, sacrificios en los lugares altos, p.ej., por Samuel en Ramá (1Sam 9,12), por Salomón en Gabaón (1Re 3,4) y por Elías en el Carmelo (1Re 18,30; esto es un ejemplo manifiesto de cómo un antiguo lugar de culto pagano fue adoptado por los israelitas y dedicado a Yahvéh). En general, no se ponían dificultades a estos santuarios antes de la centralización del culto en Jerusalén, sobre todo si se desechaba toda semejanza con las costumbres del culto cananeo. El culto pagano en los lugares altos estaba, naturalmente, prohibido; debían destruirse los santuarios (Lev 26,30 Dt 12,2). Pero el culto cananeo en tales lugares siempre volvía a seducir al pueblo, también por los excesos unidos a él (→ hieródulos o prostitución sagrada); y los israelitas trataban de reunir en una especie de sincretismo el culto a Baal y Aštarté con la religión de Yahvéh (Jue 6,25 Ez 20,28). Así, la expresión «altos», «culto en lugares altos», recibe el sentido específico de lugar de culto idólatra (2Re 23,8 Am 7,9).

Aunque los profetas se opusieron enérgicamente a estas malas costumbres (Jer 2,20 Os 4,13 Is 1,29s 57,7 65,7 Ez 6,13 16,16), el pueblo se dejaba seducir una y otra vez. En el reino septentrional existió este c. desde Yeroboam hasta el último rey Oseas (1Re 12,31 2Re 17,9). En el del sur se manifestaron públicamente Ezequías y Yosiyyá contra todo c. en los lugares altos (2Re 18,4 23,8ss); Asá y Yosafat respetaron estos santuarios si en ellos sólo se veneraba a Yahvéh (1Re 15,14 22,44). Ajaz y Menasés favorecieron el c. en los lugares altos (2Re 16,4 21,3). Sólo el destierro de Babilonia puso fin a tales cultos.

Bibl.: NÖTSCHER 264s. BRL 344s. L.H. VINCENT, *La notion biblique du haut-lieu* (RB 55, 1948, 245-278). C.C. McCOWN, *Hebrew High Places and Cult Remains* (JBL 69, 1950, 205-219).

Culto a los muertos → muertos IV.

Cumpleaños → aniversario.

Cuneiforme → escritura cuneiforme.

Cusai o **Cusay** → Jusay.

Cusán Rasataim → Kusán-Risatáyim.

Cuta → Kutá.

Cuzá, administrador (ἐπίτροπος; cf. Mt 20,8) de Herodes, cuya esposa Juana era del número de las mujeres que auxiliaban a Jesús con sus bienes (Lc 8,3). Debe identificarse seguramente con el funcionario real, cuyo hijo enfermo curó Jesús en Cafarnaúm (Jn 4,43-54. → Menahén.

Ch

Chacal. El hebr. *'ī* (siempre en plural) indica el ch. Vive en la estepa (Jer 50,39; junto con zorras y avestruces) o entre ruinas (Is 13,22: con las hienas; 34,13: con avestruces). El hebr. *šū'āl* se interpreta las más de las veces por → zorra; en algunos pasajes de la Biblia estaría más apropiada la versión ch. El hebr. *tan* indica también ch. El animal mora en el desierto (Is 35,7 43,20 Jer 51, 37 Sal 44,20: lugar de chacales) y entre las ruinas (Is 13,22 34,13 Jer 9,10 10,22 49, 33), lanza aullidos lastimeros (Miq 1,8 Job 30,29) y olfatea el aire como el asno salvaje (Jer 14,6). Lam 4,3 (aun las hembras de los ch. ofrecen el pecho, amamantan las crías) ve en el ch. un símbolo referente al abandono de los propios hijos. Hoy día se encuentra frecuentemente en Palestina el ch. africano.

Chalane o **Chalanne** → Kalné.

Chale → Kalaj

Charkamis → Karkemiš.

Chipre, isla del Mediterráneo oriental, hebr. *'ĕlīšā;* en Gén 10,4 1Par 1,7 se da este nombre a un hijo de Yaván, lo que equivale a incluir la isla en el archipiélago griego; sus habitantes se llaman *kittīm* o *kittiyyīm* (Gén 10,4 Is 23,1.12 Ez 27,6 1Par 1,7; el nombre [*kt*] se halla quizás atestiguado recientemente en Ugarit [Syr 30, 1953, 193]). El nombre de Ch. aparece por vez primera en el AT en 2Mac 10,13. Entonces pertenecía la isla al reino de los Ptolomeos. En el año 168 a.C. fue ocupada pasajeramente por Antíoco III Epífanes (2Mac 4,29 10,13 12,2) y, el año 58 a.C., por los romanos. Ch. fue primeramente provincia imperial y, desde el año 22 a.C., senatorial, gobernada por un procónsul (Act 13,7). En Ch. vivían también judíos (1Mac 15,15-23), entre otros Bernabé (Act 4,36s) y Mnasón (Act 21,16). El cristianismo se introdujo en Ch. por cristianos huidos de Jerusalén (Act 11,19s). Pablo y Bernabé visitaron la isla en su primer viaje misional (Act 13,4-13) y, posteriormente, Bernabé y Juan Marcos (Act 15,39). En la Biblia se citan las ciudades de Salamina y Pafos. Una expedición francochipriota, bajo la dirección de Cl. F. A. Schaeffer, exploró en los años 1946-1950 las ruinas de Enkomi, que puede considerarse como la capital de la isla en la época micénica (siglos XIV-XII a.C.).

Bibl.: J. JONGKEES, *Geschiedenis en Archaeologie van Cyprus* (JbEOL 6, 1939, 163-170). DBS II, 1-23. ST. CASSON, *Ancient Cyprus: Its Art and Archaeology* (Londres 1937). G. HILL, *A History of Cyprus* (Cambridge 1940/48).
Excavaciones: CL.F.-A. SCHAEFFER, *Enkomi-Alasia: Nouvelles missions en Chypre* (París 1952). Cf. también: Syr 30, 1953, 51-64.

Chobar → Kebar.

Chodorlahomer → Kedor-Laómer.

Choza (hebr. *sūkkā*, *sōk*), refugio de ramaje, como protección contra el sol (Jon 4,5); sirve para la estancia temporal en el campo, durante la época de la cosecha y de la vendimia (Gén 33,17 2Sam 11,11 1Re 20,12.16 Is 4,6 Sal 27,5) o como refugio para los guardas del campo (Is 1,8 Job 27,18) y para los rebaños (Gén 33,17). La ch. es imagen de lo que dura poco (Job 27,18); cf. la expresión «la choza de David, a punto de derrumbarse» (Am 9,11). En este sentido la palabra ch. se usa, en general, por vivienda humana (Sal 31,21 76,3 Lam 2,6), incluso de Dios (2Sam 22,12 Sal 18,12 Job 36,29). → Fiesta de los tabernáculos.

D

D, abreviatura convencional para el → Deuteronomio como fuente del Pentateuco.

Dabir → Debir.

Dadán → Dedán.

Dafne, suburbio de Antioquía, cuyo nombre deriva de la doncella amada por Apolo. Dedicado por Seleuco Nicátor a Apolo, con un gran bosque sagrado, fue lugar de asilo, adonde se retiró el sumo sacerdote judío Onías III ante las asechanzas de Andrónico (2Mac 4,33). El famoso templo de Apolo en el bosque fue destruido el año 362 d.C. Hoy es *bēt el-ma*, al sur de Antioquía.

Bibl.: ABEL II, 303.

Dagón (hebr. *dāgōn;* akkadio *dagan* o *da-ga-na;* en hurrita aparece la forma *da-gu-na*, cf. Syr 37, 1960, 211; etimología incierta; no parece que esté en relación con el hebreo *dag*, «pez», ni *dāgān*, «cereal»), dios del próximo oriente, de cuya veneración en Mesopotamia (desde la época sumeria hasta la persa), en Capadocia, en → Ugarit (Rās-Šamra; Syr 16, 1935, 177ss; JAOS 61, 1941, 31-45) y en Palestina (ya en la época preisraelítica) hay constancia.

Lo atestiguan en Palestina el antiguo nombre de localidad Bet-Dagón (en textos egipcios y en Jos 15,41 19,27), los actuales nombres de localidades *bēt-deǰan* (junto a Akkó, Yaffá y Nablús) y un nombre personal compuesto con Dagón en las cartas de El-Amarna. En el AT, D. es el dios principal de los filisteos (Jue 16,23), con un templo famoso en Asdod (1Sam 5 1Par 10,10), destruido por Yonatán macabeo hacia el año 150 a.C. (1Mac 10,83s 11,4). Es difícil definir el carácter del dios Dagón.

Originariamente es dios del tiempo (por eso viene equiparado a Enlil y Adad), pero también tiene rasgos de ser un dios del infierno y a veces es adorado como divinidad suprema. Su figura se representa casi siempre semihumana y semianimal; pero esta representación se basa en los rabinos tardíos del medievo. Las reproducciones de dioses peces sobre monedas de Arvad y Asquelón no deben considerarse, según Schmöckel (bibl.), como representaciones del dios Dagón.

Bibl.: H. SCHMÖCKEL, RLA II, 98-101. Id., *Der Gott Dagan: Ursprung, Verbreitung und Wesen seines Kultes* (diser., Heidelberg 1928).

Dalila (hebr. *d^elīlā;* según NOTH 227: rizo ondulado; Vg Dalila), amante de Sansón, al que, con tenaz insistencia, arrancó el secreto de su fuerza (Jue 16,4-22).

Dalmacia, desde los Flavios, nombre de la provincia romana de Iliria, en la costa del Adriático, después de haber sido constituida la provincia de Pannonia (10 d.C.). Comprendía la región de la ribera oriental del Adriático. Mencionada sólo una vez en el NT (2Tim 4,10: Tito la visitó).

Bibl.: LÜBKER 266.

Dalmanuta, región donde Jesús se retiró con sus discípulos tras la multiplicación de los panes (Mc 8,10 Mt 15,39: la región de Magadán). El texto es incierto, los mss. (excepto D) presentan Magadán (cf. Mt) o Mágdala. Se ha intentado explicar de diversos modos el origen (y su posible localización) de la variante «Dalmanuta»; pueden verse los últimos intentos en J. Sickenberger (ZDPV 57, 1934, 281-285), L. Häfeli (SKZ 113, 1945, 355s) y B. Hjerl-Hansen (RB 53, 1946, 372-384).

Damán. El d. (hebr. *šāfān;* de *šāfā*, ocultarse) busca (Sal 104,18) un escondrijo en las rocas. Prov 30,26 habla de cómo los d. no son un pueblo poderoso y, no obstante, construyen sus viviendas en las rocas. En Lv 11,5 Dt 14,7, el d. se cuenta entre los animales impuros (→ animal). Supónese que se trata del *erinaceus sp.*, que aún hoy día existe en Palestina.

Bibl.: P. BENOIT, *Un curieux ruminant biblique: le daman* (RB 44, 1935, 581s).

Dámaris (gr.: suplicada por el pueblo), mujer de Atenas, que, tras el discurso en el Areópago, se adhirió a Pablo y se hizo creyente (Act 17,34).

Damasco (documento de) → Qumrán (manuscritos de) VIII, C, 2, c.

Damasco (hebr. *dammešek* o *darmešek; darmaški*, lugar bien regado [?]), hoy *dimašq* o

dimišq, también *eš-šām*, ciudad muy antigua e importante, en una llanura fértil y bien regada (2Re 5,12 Jer 49,25) y en posición estratégica en medio de las grandes rutas para las caravanas, y por ello mencionada a menudo en textos asirios y egipcios, así como en las cartas de El-Amarna. A partir de David, su historia se mezcla con la de Israel. D. era entonces un poderoso estado arameo (→ Aram). Sus reyes Rezón-ben-Elyadá, Jezyón, Tabrimmón, Ben-Hadad I y II, Jazael, Ben-Hadad III y Rezón son frecuentemente mencionados en textos del antiguo reino israelita, y la ciudad lo es también en textos proféticos (Is 17,1-3 Jer 49,23-27 Am 1,3-5 5,27 Zac 9,1 Ez 27,18s). Desde Salmanassar III (batalla de Karkar, 854) hasta la conquista definitiva por Tiglat-Piléser III (2Re 16,9), D. fue continuamente combatida por los asirios. La ciudad alcanzó su máximo esplendor bajo los persas; bajo los Seléucidas griegos tuvo que sufrir la competencia de la recién fundada Antioquía del Orontes. Tras la conquista por los romanos (64 a.C.) y su inclusión en la liga de la → Decápolis, D. fue momentáneamente sometida al rey árabe Aretas IV. En la ciudad había una importante colonia judía, lo cual resultó decisivo para la suerte del apóstol Pablo (cf. Act 9,2-25 22,5-16 26,12-20 2Cor 11,32s Gál 1,17). La calle donde se hallaba la casa de Judas, quien albergó al apóstol (Act 9,11), se llama todavía hoy «la recta» *(sūq eṭ-ṭawīl)*; atraviesa la ciudad en línea recta de este a oeste y estaba antiguamente bordeada por columnas, de las cuales se han hallado restos.

Bibl.: J. SAUVAGET, *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas* (Beirut 1937). Id., *Les monuments historiques de Damas* (ibid. 1932). W. ALBRIGHT, *The Land of Damascus between 1850/1750 B.C.* (BASOR 83, 1941, 30-36). ABEL II, 301s. BRL 124s. DBS II, 275-285. A. JEPSEN, *Israel und Damaskus* (AfO 14, 1942, 153-172). M.F. UNGER, *Israel and the Arameans of Damascus* (Londres 1957).

Dan (hebr. *dan;* significado: cf. infra).
(1) Tribu israelita, derivada del → epónimo Dan; en la genealogía bíblica (Gén 30, 4-6), hijo de Jacob y de Bilhá (esclava de Raquel). Características: en la bendición de Jacob (Gén 49,16-18: «Como la serpiente en el camino, como la víbora en el sendero, que hiere al caballo en el talón») y de Moisés (Dt 33,22: «Cachorro que se lanza desde Basán»), así como en la canción de Débora (Jue 5,17: «Está junto a las naves»). Aunque según los censos de Núm 1,38s 2,25s y 26,42s contaba la tribu con 62 700 ó 64 400 hombres aptos para el servicio militar, era Dan una tribu muy pequeña (una familia: Gén 46,23 Núm 26,42; falta en 1Par); Jue 18,11 habla de 600 hombres. Su porción territorial primitiva fue la región entre Sorá y Estaol (Jue 1,34 13,2 13,25 Jos 19,40-48) en la parte norte de la → Šefelá; pero no pudo adueñarse de ella (Jue 1,34) y se instaló en el norte, en la parte superior de la fosa jordánica, donde conquistó la ciudad de Lais (Jue 18). En esta región dificultaban los danitas el paso entre Fenicia y Damasco (por eso, Gén 49,17). El nombre se explica en Gén 30,6 49,16 por *dīn* (procurarse justicia); esta explicación popular es etimológicamente correcta en cuanto presupone el nombre «Dan» (Juez) que originariamente fue un nombre divino. En la región entre Sorá y Estaol se daba fervoroso culto al dios Sol (que procura justicia), cf. los nombres Bet-Šemeš, Sansón (hebr. *šemeš*, sol).
(2) Ciudad situada en una de las fuentes del Jordán, llamada Lais cuando era posesión sidonia, y conquistada por la tribu israelita de Dan, que le dio su nombre (Jos 19,47 Jue 18,29, cf. Gén 14,14 Dt 34,1). El antiguo (Jue 18,31) y venerado santuario de Dan fue reconocido por Yeroboam I, a una con Bet-El, como santuario nacional (1Re 12,29 2Re 10,29 Am 8,14). La expresión «desde Dan hasta Beer-Šeba» (Jue 20,1 1Sam 3,20 2Sam 17,11; al revés 1Par 21,2) indica a Dan como la ciudad fronteriza más septentrional de Canaán. Hoy es *tell el-qāḍi*.

[*Bibl.:* A. FERNÁNDEZ, *El santuario de Dan: Estudio crítico-exegético sobre Jud. 17-18* (Bb 15, 1934, 237-264).]

Danel → Ugarit II, A,5 y III, C.

Daniel. El profeta Daniel (hebr. *dāniyy'ēl:* Dios es mi juez) procedía de una noble familia de Judá (Dan 1,6) y, según Flavio Josefo *(Ant.* 10,10,1) y Jerónimo (PL 25,518), incluso era de sangre real. En el año 605 a.C., en la primera deportación, llegó a Babilonia, donde fue educado en la corte de Nabucodonosor; fue instruido en la escritura y el idioma de los babilonios y obtuvo el nombre de → Beltsassar. Hasta el tercer año de Ciro permaneció en la corte. Se distinguió por una observancia exacta de la ley israelita (Dan 1,8), por lo cual gozó de la protección especial de Yahvéh (en la corte: Dan 1; en la fosa de leones: Dan 6 14,22-42) y de una sabiduría especial, por la que pudo interpretar los sueños de Nabucodonosor (Dan 2.4) y la escritura en la pared (Dan 5), salvar a Susana de una acusación falsa (Dan 13) y descubrir el engaño de los sacerdotes de Bel (Dan 14,1-22). Aun admitiendo que el Daniel mencionado en Ez 14,14.20 28,3 (hebr. *dāni'ēl)* es el *Dan'el* mitológico mencionado en los textos de → Ugarit (CH.

VIROLLEAUD, *La Légende phénicienne de Danel*, París 1936; R. DE VAUX, RB 46, 1937, 545) o al menos que el nombre es el mismo en ambos casos (P. JOÜON, Bb 19, 1938, 283-285), no queda descartada la posibilidad de que Ez se refiera al profeta Daniel, ya que Ez, al igual que el libro de Dan, hace resaltar su fidelidad a la ley (14,14) y su sabiduría (28,3).

Daniel (libro de) (A) El contenido se divide en dos partes, una histórica (1-6) y otra profética (7-12).

(1) La primera parte relata varios sucesos de la vida de Daniel: su deportación al exilio y su educación en la corte de Nabucodonosor (1), su interpretación del sueño de Nabucodonosor acerca de la gran estatua (2), la salvación de los tres compañeros de Daniel del horno de fuego (3), su interpretación del sueño de Nabucodonosor acerca de la humillación que le esperaba a éste (4), la interpretación de la misteriosa escritura sobre la pared del palacio real de Baltasar (5) y su salvación de la fosa de los leones bajo el reinado de Darío el Medo (6). Son episodios en los cuales se muestra el fiel cumplimiento, por parte de Daniel, de la ley mosaica y la protección especial de Dios (1.3.6) como consecuencia de ello, o la sabiduría divina (2.4.5).

(2) La segunda parte contiene cuatro visiones sobre el futuro del pueblo israelita; la visión, en un sueño, de los cuatro imperios de la tierra, simbolizados por cuatro bestias, y el → Hijo del hombre (7); la lucha y la victoria del macho cabrío sobre el carnero (8); las → setenta semanas (9); los sucesos desde el hundimiento del imperio persa hasta la persecución del pueblo israelita y la derrota del perseguidor (10-12). El texto griego contiene aún algunos trozos → deuterocanónicos: 3,24-90 (himno de alabanza de los tres compañeros en el horno de fuego), así como los cap. 13 y 14, en los cuales se hace resaltar igualmente la sabiduría de Daniel (salvación de Susana: 13; desenmascaramiento de los sacerdotes de Bel: 14,1-21) o la protección de Yahvéh (salvación de la fosa de los leones bajo el reinado de Ciro: 14,22-42), de modo que estos capítulos se adaptan muy bien al contenido de los trozos protocanónicos.

Ambas partes del libro contienen un orden cronológico estricto (Nabucodonosor - Baltasar - Darío el Medo - Ciro). Ya que el libro no contiene una biografía completa de Daniel, sino que ofrece sólo episodios aislados de su vida, no puede reprocharse al redactor el no haber mencionado a todos los reyes del imperio neobabilónico.

La primera parte habla de Daniel en tercera persona, la segunda pinta las visiones en forma autobiográfica con algunas observaciones aisladas e introductorias en tercera persona (7,10 10,1).

(B) LA LENGUA del libro es el hebreo, excepto la sección 2,4*b*-7,28, que está en arameo. Aún no se ha dado con una explicación satisfactoria de este fenómeno. Generalmente se piensa que la mención de los caldeos, que hablaban el arameo, indujo al redactor a escribir la parte siguiente en arameo. Pero con ello tampoco se explica por qué llega el texto arameo hasta 7,28, hallándose igualmente la primera visión (primer capítulo de la segunda sección) escrita en arameo. Göttsberger (bibl.) cree que han existido dos recensiones del libro, una hebrea y otra aramea, que se ha perdido en parte la recensión hebrea y fueron sustituidas estas partes perdidas por la recensión aramea. Los trozos deuterocanónicos están en griego, pero evidencian claramente un original semita. Por ello, el texto arameo de 3,24s presupone el texto griego de 3,46-50. El hecho de que Teodoción (→ versiones de la Biblia I,C) recogiera los trozos deuterocanónicos en su versión, demuestra claramente que los encontró en su texto. El texto de los LXX de Dan desapareció completamente del uso y fue sustituido por el texto de Teodoción; se conoce el texto de los LXX sólo por el cód. Chisianus, hallado el año 1772 (del siglo XI, texto hexaplar), y el cód. 968 (13 hojas), publicado el año 1937, en la colección Chester-Beatty (primera mitad del siglo III).

(C) Según la interpretación tradicional de judíos y cristianos, que se basa principalmente en la forma autobiográfica de los relatos visionarios, Daniel es el redactor del libro de su nombre. Los críticos no católicos datan Dan generalmente de la época de los macabeos, aparte algunos trozos de la primera parte más antiguos, que remontarían al comienzo de la época griega (hacia 250), y consideran el libro como un escrito de consolación para los judíos durante la persecución de Antíoco IV Epífanes (175-164). Por razón de la forma lingüística muy tardía del hebreo, algunos grecismos aislados en Dan 3 (que según otros son de inclusión posterior), una pretendida estructura cronológica poco clara, que no podría esperarse de un contemporáneo (cf., no obstante, lo dicho anteriormente), y ciertas inexactitudes históricas, varios exegetas católicos datan el libro más o menos del 300 a.C. Pero, dado que el libro de Dan no fue incluido en el canon de los profetas ni tampoco es mencionado por Jesús Ben-Sirá en el elogio de los patriarcas y padres antiguos (c. 44-50);

y ya que, por otra parte, 1Mac 2,59s hace referencia a Dan y al mismo tiempo no puede negarse una alusión bien clara de Dan a los acontecimientos ocurridos bajo Antíoco IV Epífanes, debe considerarse razonable la opinión de los autores (como O. EISSFELDT, *Einl.*; cf. también ROBERT-TRICOT, *Initiation Biblique*, [2]1948, 144-146) que consideran el libro como compuesto en su forma actual entre los años 167 y 163 a.C., a base de antiguas tradiciones sobre un judío desterrado, de nombre Daniel, que en parte se remontan hasta la época persa.

Con el manto del anonimato, protegido a su vez por un nombre antiguo y venerado, inicia el libro de Dan los escritos de la literatura apocalíptica (→ apocalíptico [género literario]).

Comentarios: P. RIESSLER (Viena 1902), J. KNABENBAUER (París 1891, [2]1907), J. GOETTSBERGER (Bonn 1928), J. LINDER (París 1939), L. DENNEFELD (París 1947), G. RINALDI (Turín 1948), J.T. NELIS (Roermond-Maaseik 1954), R. AUGÉ (Montserrat 1954). C. LATTEY (Londres 1948), S.R. DRIVER (1900; última edición, 1922), K. MARTI (Tubinga 1901), J.A. MONTGOMERY (Edimburgo 1927), R.H. CHARLES (Edimburgo 1929), A. BENTZEN (Tubinga [2]1952), H.W. OBBINK (Groninga 1932).

Bibl.: A. BLUDAU, *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum massoretischen Text* (BSt 2, 2/3, Friburgo de Brisgovia 1897). E. BAYER, *Danielstudien* (ATA 3/5, Munster de Westfalia 1912). H. JUNKER, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel* (Friburgo de Brisgovia 1932). J. MESSINA *L'Antico Arameo* (Miscellanea Biblica II, Roma 1934, 69-103). M.A. BEEK, *Das Danielbuch* (Leiden 1935). M. THILO, *Die Chronologie des Danielbuches* (Leipzig 1926). M. NOTH, *Zur Komposition des Danielbuches* (ThSK 98/99, 1926, 143ss). W. BAUMGARTNER, *Das Aramäische im Buche Daniel* (ZAW 45, 1927, 81-133). R.D. WILSON, *The Aramaic of Daniel* (Princeton Biblical and Theological Studies, 1912, 261-305). CH. BOUTFLOWER, *In and around the Book of Daniel* (Londres 1923). G.R. DRIVER, *The Aramaic of the Book of Daniel* (JBL 45, 1926, 110-119. 323-325). H.L. GINSBERG, *Studies in Daniel* (Nueva York 1948; cf. RB 56, 450ss). Id., *The Composition of the Book of Daniel* (VT 4, 1954, 246-275). H.W. ROWLEY, *The Unity of the Book of Daniel* (HUCA 23/1, 1950/51, 233-273). J. STEINMANN, *Daniel* (París 1950). H.H. ROWLEY, *The Composition of the Book of Daniel* (VT 1955, 272-276). H. KRUSE, *Compositio Libri Danielis et idea Filii hominis* (VD 37, 1959, 147-161. 193-211). [A. COLUNGA, *Los vaticinios mesiánicos de Daniel* (CT 21, 1920, 285-305). J. PRADO, *Carácter histórico del libro de Daniel* (Sefarad 3, 1943, 167-194. 393-427).]

Sobre Danel: G.A. BARTON, *Danel, a pre-israelitic Hero of Galilee* (JBL 60, 1941, 213-225). H. STOCKS, *Danel, die südbabylonische und die nordpalästinisch-phönizische Überlieferung* (ZDMG 97, 1943, 125-149). M. NOTH, *Noah, Daniel und Hiob im Ezechiel XIV* (VT 1, 1951, 251-260). F.A. TATFORD, *The Climax of the Ages: Studies in the Prophecy of Daniel* (Londres 1953).

Danza, movimiento rítmico del cuerpo, al son de un tambor (Éx 15,20), acompañado de música y canto (2Sam 6,5). El motivo de la d. podía ser de carácter profano (el homenaje a un héroe, el honrar a un triunfador, la alegría, cf. Jdt 3,10 Sal 30,12) o religioso (Éx 32,19, cf. 1Re 10,7 2Sam 6). Pocas veces era individual la d. (Jdt 16,25-27 Mt 14,6); generalmente se formaban coros de mujeres (Éx 15,20 Jue 11,34 1Sam 18,6s Jer 31,13[?]) o de hombres y mujeres (Sal 68,26[?]). La d. era imitada por los niños (Mt 11,7 par.). La d. de las antorchas, en la época neotestamentaria, durante la fiesta de los tabernáculos, no está atestiguada en el NT. En cambio, la d. de la hija de Herodes Antipas (Mc 6,22 par.) hay que entenderla sin duda a la moda griega; cf. G. Dalman, PJB 14, 1918, 44-46.

Bibl.: W.O.E. OESTERLEY, *The Sacred Dance* (Cambridge 1923).

Dárico → moneda I.

Darío (bibl. *dārᵉyāweš*), nombre propio de tres reyes persas: I Hystaspes (522-486), II Notos (423-405), III Codomano (338-333). El AT conoce:

(1) Darío, el rey persa que permitió a los judíos proseguir la construcción del templo en Jerusalén (Esd 4,24-6,12 Ag 1,1.15 2,10 Zac 1,1.7) = Darío I. Al iniciar su gobierno hubo rebeliones en diferentes partes del imperio. De esta época hay que datar la reintegración de los judíos a los trabajos del templo (Ag 1,1 Zac 1,1). Apenas transcurridos dos años de lucha, había sometido D., en 19 batallas, a 9 príncipes rebeldes (inscripción en tres idiomas y relieve en la roca de Behistún, que conmemora la victoria). La preocupación principal de D. se dirigía a la organización del imperio, iniciada ya por Ciro y Cambises, dividiéndolo en 20 satrapías (Palestina pertenecía a la [5.ª] satrapía denominada *ăbar nahărā*), cuyos gobernadores estaban sometidos a severa vigilancia por parte del rey. En el este consiguió D. extender su gobierno efectivo hasta la India. Menos éxito tuvieron sus operaciones en el oeste, donde dirigió D., para romper la resistencia de las colonias griegas en Asia Menor, su ataque contra la misma Grecia. Es cierto que tuvieron éxito los ataques previos contra Tracia y Macedonia, pero la campaña contra Grecia misma fracasó. El año 492 fue destruida la flota persa por un temporal junto al monte Atos; el año 490 sufrió el ejército la derrota en Maratón. D. murió antes de que pudiera realizar una contraofensiva bien preparada.

(2) Con la expresión «Darío el persa» (Neh 12,22), se hace referencia a Darío I. El sobrenombre le diferencia de

(3) Darío, hijo de Asuero (Jerjes), de la estirpe de los medos, rey de los caldeos según Dan (6,1 9,1 11,1). Dan 10,1 señala además que Ciro fue su sucesor. En la historia profana no se conoce un DARÍO EL MEDO como sucesor del último rey de Babilonia o hijo de Jerjes. Para salvar la veracidad de los datos que nos da Daniel se ha intentado equiparar a este D. con algunos reyes conocidos de la historia profana, p.ej., con Cambises, hijo de Ciro, que en algunos textos aparece junto a Ciro, éste en cuanto rey de las naciones y aquél como rey de Babel (BOUTFLOWER, *The historical Value of Daniel V and VI*, JThSt 17, 1915/16, 43-60; P. RIESSLER, *Das Buch Daniel*, Viena 1902); con Ciájares II, según JENOFONTE (*Ciropedia* I, V,2, cf. *Ant.* X,248), hijo de Astiages y tío de Ciro (W. W. AUCHINCLOSS, BS 536-538; KNABENBAUER, *Comm. in Danielem Prophetam*, París 1907); con Gobrias, comandante supremo de las tropas persas bajo Ciro (ZUMBIEHL, *Das Buch Daniel und die Geschichte*, 1908); con Astiages, rey medo destronado por Ciro (así ya TEODOCIÓN 13,65 ó 14,1). GÖTTSBERGER (*Das Buch Daniel*, Bonn 1928, en Dan 6,2) dice: «Es pequeña, pero en modo alguno imposible (cf. Boutflower) la esperanza de que en el futuro se aclaren los relatos históricos y los sucesos de este tiempo y puedan resolver las dificultades históricas en nuestro caso y en otros.»

Según H. H. ROWLEY (*Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff 1935), A. BENTZEN (*Daniel*, Tubinga 1937, 28s) cree que el nombre de Darío el Medo se explicaría, al igual que la idea de un imperio medo siguiente al babilónico, porque así lo exige el esquema de los cuatro períodos del mundo, combinado aquí con las profecías de Is 13,17 21,2 Jer 51,11.28.

Bibl.: → Daniel. P.J. JUNGE, *Dareios I. König der Perser* (Leipzig 1944).

Dátil → palmera.

[redacted] (hebr. *dāwīd:* amado [?], cabeza de tribu [?]; cf. JbEOL 6,151; A. M. HONEYMAN, JBL 67, 1948, 13-25, ve en David el nombre en cuanto a rey; el nombre privado habría sido Eljanán o Baaljanán, cf. 2Sam 21,19*b* 1Par 20,5 Gén 36,38 1Par 1,49).

(I) PERSONA. Efrateo de Belén de Judá, hijo menor de Isay o Jesé (1Sam 16,10 17,12s 1Par 2,15 Rut 4,17.22). Esposas: Merab, Mikal, Ajinóam (hijo: Amnón), Abigaíl (hijo: Kilab o Daniel), Maaká (hijo: Absalom), Jagguit (hijo: Adoniyyá), Abital (hijo: Sefatyá), Eglá (hijo: Yitream), y Bat-Seba (hijos: Salomón, Simá o Sammúa, Sobab y Natán) (2Sam 3,2-5). Otros hijos: Elifélet o Elpélet, Nógah, Néfeg, Yafyá, Elisamá, Elyadá o Beelyadá, Elifélet; una hija: Tamar (2Sam 5,13-15 1Par 14,3-7).

Rey de Israel en los años 1012-972 a. C. A base de una valoración crítica de las fuentes de 1Sam 16 – 2Sam 2,7 puede reconstruirse más o menos como sigue la subida de D. a la realeza. El efrateo de Belén aparece al principio como escudero del rey Saúl: según 1Sam 16,18-23, porque sabía ahuyentar la melancolía del rey tocando la cítara; según 1Sam 17,55-18,5, porque había matado al gigante Goliat. Como escudero del rey y jefe de una parte del ejército, gana el favor del pueblo y el amor de Mikal, pero despierta celos en Saúl, que primero trata de librarse del peligroso rival por medio de la astucia y finalmente da la orden de detener a D. Después de huir de Saúl aparece D. como jefe de una banda en el desierto de Judá, temporalmente incluso al servicio de los filisteos. Poco a poco, por medio de su hábil comportamiento, gana la confianza de las familias de Judá, y también la de los clanes no israelitas, logrando así escapar a la persecución de Saúl. Después de la muerte de éste, puede imponerse como rey en Hebrón, si bien en una esfera de acción limitada. Tras una prolongada guerra civil y la eliminación del sucesor legítimo de Saúl, así como del comandante de ejército del mismo, Abner, se deciden los demás israelitas a reconocer a D. como rey de todo Israel (2Sam 2,8-5,5). Su primer acto de gobierno es conquistar la fortaleza de Jerusalén, retenida aún por los yebuseos (E. S. SUKENIT, *The Account of David's Capture of Jerusalem*, JPOS 1928, 12-16), y trasladar a ella su residencia (5,6-9).

La tarea que se impuso D. fue, primeramente, constituir con todas las tribus israelitas, independientes entre sí en la teoría y en la práctica, una nación israelita, especialmente forjando una conciliación entre las tribus del norte y las del sur; someter las ciudades independientes de Canaán, unir sus territorios con las regiones de las tribus israelitas y crear un estado territorial palestinense bien delimitado. De ahí su comportamiento generoso con la familia de Saúl, muy apreciada en el norte del país, pero impotente desde que le faltó éste (2Sam 1,1-16 3,13-16); la elección de una residencia no situada en territorio israelita; el traslado del → Arca a la casa de Obed-Edom y, finalmente, de Quiryat-Yearim a Jerusalén (6,1-19), y los preparativos

para la construcción de un santuario central (7 24,18-25). Precisamente en este punto el libro de Par nos da gran cantidad de datos sobre D., en parte seguramente anacrónicos (22,2-15: prepara constructores y material; 23-24: ordena el servicio de sacerdotes y levitas; 25-26: instituye cantores, músicos, guardianes de las puertas y del tesoro del templo). El censo del pueblo (2Sam 24,1-9) y la creación de un órgano administrativo (2Sam 8,15-18 20,23-26 1Par 18,14-17), así como la formación de un ejército permanente (1Par 27,1-15), señalan idéntica tendencia centralizadora. A pesar de los esfuerzos de D. por la unidad de la nación israelita, tuvo que sofocar rebeliones israelitas en el norte (2Sam 20,1-22; cf. 16,5-13 19,10-15 19,17-24).

La segunda finalidad propuesta la realizó D. sometiendo casi toda Palestina. Una vez fortificada Jerusalén, se atrevió D. a atacar a los filisteos; en los relatos transmitidos (2Sam 5,17-25 23,9-17) se conservan escasas noticias sobre sus luchas, victoriosas, pero no decisivas; lo mismo sucede con sus guerras contra los otros vecinos. Llegó a dominarlos de diferentes formas. Edom se convirtió en una provincia gobernada por un lugarteniente del reino (2Sam 8,13s), Moab en un estado vasallo que debía pagar tributos (8,2), Ammón fue sencillamente sometido e incluido en el reino (10,1ss 12,26-31), los arameos parece que sólo tuvieron que pagar una vez el tributo (8,3-8.9s). Con Tiro mantenía D. relaciones amistosas. La impresión global de su gobierno fue de gran brillantez. Desgraciadamente se desvirtúa un tanto esta impresión por el comportamiento de D. con Uriyyá y su mujer Bat-Šeba (2Sam 11), así como por su historia familiar, en parte bien trágica: violación de Tamar por Amnón (13,19-36), rebelión y muerte de Absalom (15,1-19,9), turbias intrigas en torno a la sucesión al trono (1Re 1; cf. L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT 3,6, Stuttgart 1927). Con unos 70 años de edad murió D., anciano achacoso; su tumba aún se conocía en las épocas de Nehemías (3,16) y de Cristo (Act 2,29).

(II) IMPORTANCIA. D. es el fundador de la nación israelita unida e independiente. Cierto que este estado no sobrevivió mucho a su fundador y a su hijo, pero D. fue siempre el ideal de los israelitas. La persona y la época de D. han sido idealizados cada vez más por la posteridad. D. es el módulo que se aplica a los reyes siguientes. De ahí la estrecha unión entre D. y el rey mesiánico, el salvador y restaurador del pueblo de Israel, que no solamente aparece como descendiente de D. (2Sam 7,12-15 Is 11,1.10: el tronco de la raíz de Jesé; Jer 23,5 Mt 22,42, cf. el título de «hijo de David», Mt 9,27 12,23 21,9), sino incluso como D. redivivo (Jer 30,9 Ez 34,23-31 37,24-28 Os 3,5). La tradición bíblica, con razón, considera a D. como un gran artista. A él se atribuyen las lamentaciones sobre Saúl y Yonatán (2Sam 1,19-27; cf. F. ZORELL, *Davidis de Saul Nenia*, Bb 2, 1921, 360-363), así como sobre Abner (2Sam 3,33s, seguramente conservado sólo en parte), un himno (2Sam 22 Sal 18) y el llamado testamento de D. (2Sam 23,1-7; cf. S. MOWINCKEL, *Die letzten Worte Davids*, ZAW 45, 1927, 30ss). Además figura en los títulos de 73 salmos (LXX: 83) como autor de los mismos. Es muy cierto que D. escribió salmos; pero el número puede haber sido aumentado por la tradición.

Bibl.: B. BAENTSCH, *David und sein Zeitalter* (1907; trad. francesa: París 1935). G. BEER, *Samuel, David, Salomo* (1906). O. PROCKSCH, *Schauplatz der Geschichte Davids* (PJB 5, 1909, 58-80). J.P.M. SMITH, *The Character of King David* (JBL 52, 1932, 1-11). J. STEINMANN, *David, roi d'Israël* (París 1948). DBS II, 287-330; IV, 743-745. S. YEIVIN, *Social, Religious and Cultural Trends in Jerusalem under the Davidic Dynasty* (VT 3, 1953, 149-166).

Débbora → Débora.

Debir (hebr. *d^e^bîr:* [situado] detrás; Vg Dabir), ciudad en el Négueb, cuya conquista por el quenizita Otniel se relata en la historia de Jos 15,15-19 y Jue 1,11-15 (cf., sin embargo, Jos 10,38 11,21 12,13), asignada a Judá por Jos 15,49 y, en Jos 21,15 y 1Par 6,43, designada como ciudad sacerdotal. Según estos relatos, D. se llamaba primeramente Quiryat-Séfer, en la que antes habían habitado los anaquitas (11,21) y, según Jos 15,49, Quiryat-Sanná. El emplazamiento se discute. ABEL II, 303s sitúa a D. en *eḍ-ḏāharīye* (20 km al suroeste de Hebrón), Albright en *tell bēt-mirsim* (20 km al sursuroeste de Hebrón), excavado por él. NOTH, *Josua* 63, prefiere *tell ṭarrāme*, al suroeste de *sēl ed-dilbe*. Las dos «pilas de agua» (Jos 15,19 par.) las busca NOTH (*Josua* 65), refiriéndose a ABEL I, 454, en *sēl ed-dilbe*, que divide la carretera que parte de Hebrón hacia el suroeste, a una distancia aproximada de 9 km de la ciudad y donde, a ambos lados de la carretera, se encuentran varias fuentes de abundantes aguas.

Bibl.: K. GALLING, *Zur Lokalisierung von Debir* (ZDPV 70, 1954, 135-141).

Débora (hebr. *d^e^bōrā:* abeja; Vg. Debbora), nombre propio de dos mujeres.

(1) Débora, nodriza de Rebeca, enterrada bajo el roble de las lamentaciones de Bet-El (Gén 24,59 35,8).

(2) Débora, la → profetisa («madre en Israel» Jue 5,7), esposa de Lappidot, a la que acudían los israelitas para que juzgara. Vivía bajo la palmera llamada de D., entre Ramá y Bet-El, y, en virtud de una orden divina, exigió de → Baraq que combatiera contra Siserá, general de Yabín (Jue 4,4-11). Este triunfo de Israel se canta en uno de los himnos de victoria más antiguos y más bellos, el himno de Débora (Jue 5,2-31). Desgraciadamente, el texto está mutilado en algunas partes. Últimos trabajos: E. SELLIN, *Das Deboralied* (Festschrift Otto Procksch, 1934, 149-166), F. W. ALBRIGHT, *The Song of Deborah in the Light of Archeology* (BASOR 62, 1936, 26-31). O. GRETHER (BFChrTh 43, 2, 1941). T. PIATTI (Bb 27, 1946, 65-106. 161-209). G. GERLEMAN, *The Song of Deborah in the Light of Stilistics* (VT 1, 1951, 168-180). P. R. ACKROYD, *The Composition of the Song of Deborah* (VT 2, 1952, 160-162).

Bibl.: A. WEISER, *Das Deboralied* (ZAW 71, 1959, 67-97). [A. FERNÁNDEZ, *La oda triunfal de Débora* (EstE 15, 1936, 5-46).]

Decálogo (gr. δεκάλογος, que aparece por vez primera en los escritores eclesiásticos, IRENEO [*Contra haer.* 4,15; PG 7,1012] y PTOLOMEO [*Ep. ad Floram* 3,2; PG 7,1285]) o «los diez mandamientos» (Éx 34,28) se llaman los mandamientos que Moisés escribió por orden de Yahvéh (Éx 34,28) o, según Dt 4,13 10,4, escritos por Dios mismo en tablas de piedra, que iban a constituir el fundamento de la alianza contraída por Yahvéh con Israel sobre el Sinaí y representan una síntesis de las exigencias fundamentales de la religión israelita.

(I) FORMA. El tenor literal del d. se transmite en dos pasajes del Pentateuco: Éx 20, 1-17 y Dt 5,6-21. Las dos redacciones coinciden literalmente entre sí, aparte de algunas pequeñeces, de modo que han de considerarse como variantes de un mismo texto fundamental. Una divergencia significativa se halla en el último mandamiento, en que el Dt, siguiendo su tendencia social, distingue la mujer del resto de los bienes codiciados y formula de este modo una prohibición especial en orden a la codicia. La crítica literaria extrae un llamado d. «cultual» de Éx 34,11-26 (vv. 14.17.19*a*.20*b*.21.23.25*a*. 25*b*.26*a*.26*b*). El más antiguo testimonio textual del d. es el papiro Nash (→ manuscritos de la Biblia, I,B), que contiene tan sólo algunas ligeras variantes respecto al actual texto masorético.

No cabe duda de que la serie de estos mandamientos tiene que formar el número diez, puesto que ya el mismo AT habla de «diez» mandamientos cuando se refiere a esta ley (Éx 34,28 Dt 4,13 10,4), y hasta la tradición es unánime en este punto. Menos unánime se muestra, sin embargo, en cuanto a la división del d. Por razón del contenido de los mandamientos debiera darse como natural la siguiente división:

(Introducción) Yo soy Yahvéh, tu Dios . . . (Éx 20,2).
(I) No tendrás otro Dios fuera de mí (Éx 20,3).
(II) No te harás imagen alguna de Dios . . . (Éx 20,4-6).
(III) No tomarás a la ligera el nombre de Yahvéh, tu Dios (Éx 20,7).
(IV) Acuérdate del día del sábado (Éx 20,8-11).
(V) Honra a tu padre y a tu madre . . . (Éx 20,12).
(VI) No matarás (Éx 20,13).
(VII) No cometerás adulterio (Éx 20,14).
(VIII) No robarás (Éx 20,15).
(IX) No testimoniarás contra tu prójimo como testigo falso (Éx 20,16).
(X) No codiciarás la casa de tu prójimo . . . (Éx 20,17).

Se ve, evidentemente, que sólo existe una prohibición de la codicia, cuyo objeto es la «casa del prójimo», e.d., todo lo que le pertenece. Esta idea fue posteriormente más especificada, sin duda por influjo de la recensión deuteronómica. La «casa» quedó, como punto de partida, en primer término; pero el Dt puso por encima de todo a «la mujer». La redacción deuteronómica halló acogida en los LXX, incluso en el texto de Éx 20,17: οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ κτλ. Como en esta redacción el último mandamiento daba la impresión de un mandamiento doble, ya Orígenes, en contraste con la mayoría de los padres, reunió en el primer mandamiento las prohibiciones de la idolatría y del culto de las imágenes y dividió en dos la prohibición de los malos deseos: el deseo de la mujer y la codicia de los bienes (noveno y décimo mandamientos). Esta concepción fue también defendida por CLEM. DE ALEJANDRÍA (*Strom* 6,16; PG 9,361ss) y AGUSTÍN (*Quaest. in Ex.* 71; PL 34, 620) y después de ellos por muchos otros padres, habiendo llegado a ser común en la Iglesia latina y entre los luteranos. Por lo contrario, el *Talmud*, FILÓN (*De Decalogo* 65,106), FLAVIO JOSEFO (*Ant.* 3,5,5) y la mayoría de los padres preagustinianos (Gregorio de Nacianzo, Jerónimo y otros) consideran la prohibición de las imágenes como el segundo mandamiento y la de la codicia como el décimo. Esta división, de acuerdo con la mayoría de los padres, sobre todo griegos,

fue mantenida por la Iglesia griega y es común entre los calvinistas. Corresponde ciertamente mejor a la mentalidad israelita. Aparte de que en Éx 20,17 se indica el objeto de toda codicia bajo la idea de «casa del prójimo», se sostiene hoy día que los mandamientos estaban repartidos en dos tablas. Los cinco últimos se referían al prójimo y a la defensa de sus derechos. Los cinco primeros, sin embargo, eran de otra naturaleza: exigían reverencia a Dios, autor de la vida, y a los padres que la transmiten. En el cód. B se hallan invertidos el sexto y séptimo mandamientos; cf. Lc 18,20 Rom 13,9.

La segunda serie de los mandamientos conserva el estilo propio del d. en su manera más pura. Este estilo es absolutamente peculiar y representa en sí mismo toda una teología. Sus breves y expresivas frases constan esencialmente de un verbo en segunda persona y de una negación. A. Alt llama a esta formulación de la ley, imperativa y directa, el derecho «apodíctico» de Israel («has de hacer o no has de hacer esto o lo otro»), en contraposición al derecho «casuístico», de forma condicional e indirecta («si alguno hiciere o no hiciere esto o lo otro»). Esta forma apodíctica se halla, en el antiguo oriente, únicamente en Israel. En la primera serie de mandamientos esta forma se mezcla con otras formas estilísticas, sobre todo la deuteronómica.

(II) Espíritu. La forma del d. nos permite compararlo con otras listas de mandatos del antiguo oriente que hoy conocemos. Así, en el Egipto del nuevo imperio (siglos XVI-XII a.C.) se ponía en el sepulcro, con el difunto, el libro de los muertos, que contenía las protestas de inocencia que había de recitar delante del tribunal de Osiris, como: «No he cometido injusticia. No he cometido fraude. No he robado. No he sido codicioso. No he matado a nadie. No he disminuido la medida del trigo . . . No he mentido . . .» (AOT 9-12).

En Asiria, el sacerdote encargado del exorcismo de un enfermo tenía que formular preguntas como éstas: «¿Ha ofendido a algún dios o despreciado a alguna diosa? . . . ¿Ha despreciado a su padre y a su madre y tenido en poco a su hermana mayor? . . . ¿Ha dicho «es» en lugar de «no es»? ¿Ha dicho «no es» en lugar de «es»? . . . ¿Ha usado balanza falsa y no ha usado balanza justa? ¿Ha penetrado en la casa de su prójimo? ¿Se ha acercado demasiado a la mujer de su prójimo? ¿Ha derramado la sangre de su prójimo? . . .» (AOT 324s).

Una comparación atenta de estos textos muestra que la ética de las elevadas civilizaciones egipcia y babilónica estaba quizá mejor elaborada que la de los antiguos hebreos, aun cuando estos catálogos no ostenten el maravilloso equilibrio del d. Si es cierto que también la religión egipcia se preocupa de los derechos de los particulares y de la protección de los débiles, relega exclusivamente al otro mundo el encuentro del hombre con la divinidad y el ser juzgado por ésta. Yahvéh, por el contrario, presenta al hombre, aún en la tierra, sus exigencias morales y liga la conciencia humana por medio de sus mandamientos. No se habla, como en los textos egipcios, de procesiones de estatuas ni de banquetes ante ellas, pues no ha de haber estatua alguna en que tome cuerpo la divinidad. Es principalmente el sábado el que no sólo regula el ritmo del trabajo humano, sino el que recuerda al mismo tiempo la presencia de Dios, el cual asiste a toda actividad humana y obra a través de ella. Egipto no conoce una intervención semejante de Dios, de carácter sobrenatural, en la vida privada y pública, por medio de la conciencia moral. En cuanto al ritual babilónico, tiene por fundamento el principio de la magia. Las fórmulas de interrogación sirven para conocer por qué camino se podrá influir con éxito sobre la divinidad. Se busca dominar a la divinidad, no obedecerla. El d. funda una religión en que la presencia sobrenatural de la divinidad vive y obra por la conciencia moral en medio de la sociedad humana de este mundo, y en este sentido el d. tiene una grandeza única en todo el antiguo oriente.

(III) Origen. S. Mowinckel (v. bibl.) relega el origen del d. a la época de los profetas, tesis que rechazan no sólo los católicos, sino también protestantes como Kittel y Volz. Por lo demás, el mismo Mowinckel reconoce que mandamientos aislados pueden ser y, de hecho, son muy antiguos como tradiciones populares y norma ideal del bien. La razón de colocar la composición del d. en época tan tardía está en que Mowinckel ve en la predicación de los profetas el trasfondo histórico del d., ya que los profetas habrían rebajado conscientemente la importancia del culto. Sin embargo, sería falso considerar esa preterición del culto como tendencia del d. Éste se dirige contra la adoración de una imagen muerta, pero no se opone en modo alguno al culto tributado al Dios espiritual. Al reconocer el d. esencialmente un Dios espiritual que domina y dirige la vida del israelita, no hace sino continuar y desenvolver armónicamente la fe de los patriarcas, y, en su forma de imperativos apodícticos, no hay, por consiguiente, razón alguna para negárselo a Moisés, como heredero de la tradición patriarcal. Las fórmulas del li-

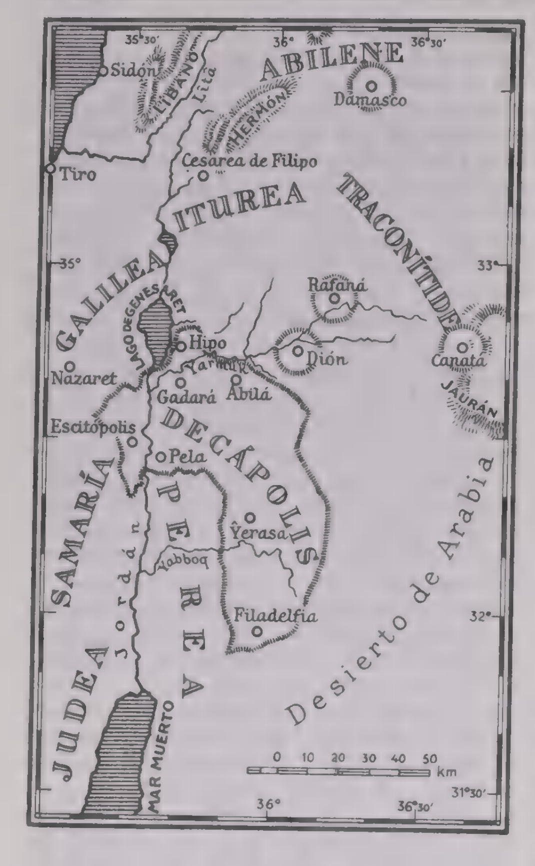


Fig. 52. Decápolis

bro de los muertos son premosaicas, y Moisés, según las indicaciones de la Biblia (Éx 2), se educó en los círculos literarios de la corte del faraón, cuya crisis religiosa bajo Amenofis IV (s. XIV; → Egipto IV,B,3) puso de manifiesto la total deficiencia de la tradición religiosa de Egipto.

Como tratado escrito sobre tablas, el d. era el documento en que se apoyaba la alianza pactada entre Yahvéh y su pueblo. Era el fundamento de la primera alianza, cuyo mediador fue Moisés (Éx 24,1-8; cf. 12, que probablemente se refiere al d. y no al llamado → libro de la alianza). En el NT se alegan con frecuencia por Jesús y los apóstoles mandamientos aislados del d., por cierto no siempre en el orden original (Mt 19,18s Mc 10,19 Lc 8,20 Rom 13,9 Sant 2,11), mientras por otra parte todo el d. se sintetiza en los dos mandamientos del amor a Dios y al prójimo (Lc 10,27s Mt 22,40).

Bibl.: P. VOLZ (art. *Dekalog*, RGG I, 1816-1819). DBS II, 341-351. A. EBERHARTER, *Der Dekalog* (BZfr 13/3-4, Munster de Westfalia 1930). P. HEINISCH, *Das Buch Exodus* (Bonn 1939; registra la bibl. antigua). B. JAKOB, *The Decalogue* (JQR 14, 1933/34, 148ss; para el decálogo judío actual). S. MOWINCKEL, *Zur Geschichte der Dekaloge* (ZAW 55, 1937, 218-235). TH.C. VRIEZEN, *Literair-historische vragen aangaande de Decaloog* (NThSt 22, 1939, 2ss. 34ss). A. VACCARI, *De praeceptorum Decalogi ordini et distinctione* (VD 17, 1937, 317-320. 329-334). H.H. ROWLEY, *Moses and the Decalogue* (Manchester 1951). [TH. AB ORBISO, *An integer Decalogus tribuendus sit Moysi* (VD 3, 1923, 264-271).] J. MORGENSTERN, *The Decalogue of the Holiness Code* (HUCA 26, 1955, 1-27). J.J. STAMM, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung* (Berna 1958). W. KESSLER, *Die literarische, historische u. theologische Problematik des Dekalogs* (VT 7, 1957, 1-16). [A. V. D. BORN - H. CAZELLES]

Decápolis (región de las diez ciudades), grupo de ciudades a oriente del Jordán, de población predominante o exclusivamente helenística, territorialmente bajo soberanía judía, liberadas en el año 63 a.C. por Pompeyo y puestas bajo el gobierno directo del gobernador romano de Siria, probablemente con el fin de favorecer la helenización de otras regiones o por lo menos de obstaculizar su judaización. Es probable que aquellas ciudades constituyeran una liga de ciudades libres. En todo caso poseían un calendario propio (pompeyano). La D. perduró hasta el s. II d.C.; en el año 106 d.C. varias ciudades importantes de la D. fueron incorporadas a la provincia romana de Arabia. El número de ciudades de esta liga varió. Plinio (V,18) enumera diez ciudades: Damasco, Filadelfia, Rafaná (Rafón), Escitópolis (Bet-San), Gadará, Hipo, Dión, Pela, Gérasa y Canatá (cf. fig. 52). Pero Abilá pertenecía a la D. con mayor seguridad que Rafaná.

Bibl.: SCHÜRER II, 148-194. ABEL II, 145s.

Decreto apostólico, documento escrito por los → apóstoles y → ancianos de Jerusalén, dirigido a sus hermanos, los cristianos de Antioquía, Siria y Cilicia, procedentes de la gentilidad, a quienes lo llevaron Judas Barsabbá y Silas, después del → concilio apostólico. No debe imponérseles «ninguna otra carga [ni la carga de la ley de Moisés ni, menos aún, la circuncisión] más que estas necesarias [en atención al parecer de los judeocristianos o por ley natural]: abstenerse de las carnes inmoladas a los ídolos, de la sangre y de lo ahogado, y de la fornicación» (Act 15,23-29). El llamado texto occidental (cód. D y algunos minúsculos) omite la prohibición de «lo ahogado» y añade una prescripción que, por el contexto, no parece auténtica: «No hagáis a otros lo que no quisierais que os hicieran a vosotros». Como el d. no se dio directamente más que para las iglesias de Antioquía, Siria y Cilicia, y sobre todo porque la situación histórica y psicológica era distinta, Pablo no creyó nece-

sario mencionar el d. en Corinto (1Cor 8-10) ni en Roma (Rom 14). Sin embargo, basándose en Gál 2,6 («los que parecían ser algo,» e.d., los jefes, nada más impusieron a Pablo) y en Act 21,25 (Santiago comunica a Pablo, al parecer por vez primera, el contenido del d.), la mayoría de los modernos comentaristas de Act (J. Weiss, H. Lietzmann, O. Bauernfeind, H. W. Beyer) y críticos (M. Dibelius, J. R. Porter, W. G. Kümmel y, entre los católicos, L. Cerfaux) dudan que haya conexión entre el d. y el → concilio apostólico. Opinan que el d. apareció mucho más tarde, y precisamente en Antioquía, después de la discusión referida en Gál 2,1-10 y 2,11-14; y que en un principio no se refería a la admisión de los gentiles en la comunidad, sino a las comidas en común entre cristianos judíos y gentiles.

Bibl.: Cf. comentarios ■ Act. Además: H. COPPIETERS, *Le Décret des Apôtres* (RB, NS 2, 1907, 34-58). W. SANDAY, *The Apostolic Decree* (Leipzig 1908). K.M. SIX, *Das Aposteldekret* (Innsbruck 1912). J.R. PORTER, *The «Apostolic Decree» and Paul's second Visit to Jerusalem* (JThSt 47, 1946, 169-174). M. DIBELIUS, *Das Apostelkonzil* (ThLZ 72, 1947, 193-198). L. CERFAUX, *Le chapitre XVe du livre des Actes à la lumière de la littérature ancianne* (Misc. Mercati I, Ciudad del Vaticano 1946, 107-126).

Dedán (hebr. *d^edān;* Vg Dadan o Dedan), pueblo y región, en la geografía bíblica de Gén 10,7 y 1Par 1,9.32, incluidos entre los kušitas (camitas). Se trata de las tribus del norte de Arabia que bordeaban a Edom (Jer 49,8 Ez 25,13), acaudilladas según Gén 25,3 por Yoqtán, «hijo» de Abraham y de Queturá. Is 21,14 y Jer 25,23 mencionan a D. junto con los pueblos árabes Temá y Buz. Los de D. tenían fama como guías de caravanas (Is 21,13 Ez 27,20 38,13). Ez 27,15 se refiere probablemente a los rodios.

Dedicación del templo → templo (fiesta de la dedicación del).

Dedo. Como la → mano y el brazo de Dios, también su dedo obra cosas grandes. Sal 8,4: los cielos son obra del dedo de Dios; Éx 8,19: obra milagros; Lc 11,20: Jesús expulsa los demonios con el dedo de Dios (en el lugar paralelo Mt 12,28: por el espíritu de Dios). Éx 31,18 Dt 9,10: las tablas de la ley están escritas por el d. de Dios. Sobre el d. de Dios en el culto, cf. Éx 29,12 Lev 4,6.17.25.30.34 8,15 9,9 14,16.27 16,14.19 Núm 19,4. → Apéndice II(I)(A).

Bibl.: ThW II, 21.

Demas (gr.: hombre del pueblo), cristiano de Roma, colaborador de Pablo, que saluda a los colosenses (4,14) y a Filemón (24). Según 2Tim 4,10, abandonó a Pablo «por amor a este mundo» y se trasladó a Tesalónica. Las leyendas posteriores le han juzgado mucho más desfavorablemente de cuanto permite este pasaje de Timoteo.

Bibl.: F.X. PÖLZL, *Mitarbeiter des Weltapostels Paulus* (Ratisbona 1911) 357.

Demetrio (gr.: perteneciente a Deméter [madre de la tierra]), nombre propio de cuatro personas bíblicas:
(1) Demetrio I Soter, rey Seléucida (162-150 a.C.), hijo de Seleuco IV Filópator, ascendió al trono después de haber asesinado a su sobrino y antecesor Antíoco V Éupator. En Judea nombró a Alcimo sumo sacerdote y envió a sus generales Lisias, Nicanor y Báquides para imponer el reconocimiento de Alcimo. En la lucha contra su enemigo Alejandro Balas trató de obtener por medio de concesiones el favor de Yonatán Macabeo. Yonatán se mostró de acuerdo con las concesiones, pero permaneció fiel a Alejandro, que finalmente venció a D. (1Mac 7,1-10,50 2Mac 14,1-40).

Bibl.: W. REES, *Demetrius I, King of Syria* (Scripture 4, 1949, 107-114).

(2) Demetrio II Nicátor, rey Seléucida (145-138.129-125 a.C.), hijo de Seleuco, soberano débil, que intentó en vano defender su trono contra el rey de los partos Mitrídates I y contra sus enemigos Alejandro Balas y Antíoco VII; finalmente, fue asesinado por Alejandro Sabinas, hijo de Alejandro Balas. Para obtener el favor de Yonatán macabeo, que era partidario de Alejandro Balas, le hizo diferentes concesiones. Juan Hircano ya no necesitó tener miramiento alguno con el débil rey (1Mac 10,67-14,3).
(3) Demetrio, platero en Éfeso, fabricaba en plata miniaturas» del templo magnífico de → Ártemis. Al ver amenazado su lucrativo negocio por la predicación de Pablo, provocó con sus compañeros de gremio una rebelión en la ciudad, que obligó a Pablo a marcharse a Macedonia (Act 19,23-20,2).
(4) Demetrio, un cristiano desconocido, que recibe en 3Jn 12 un buen atestado.

Demonio. La palabra demonio (gr. δαίμων) expresa originariamente potencia sobrehumana, y, consiguientemente, también incluye lo divino; pero, en la fe popular griega, d. indica los espíritus malos, e.d., primeramente los espíritus de los muertos, sobre todo las almas de los insepultos o muertos violentamente, que ejercen su maleficio como fantasmas, y luego, estos mismos fantasmas o los autores desconocidos de daños que no pueden atribuirse a causas naturales. En

este caso, esos espíritus pueden recibir nombres particulares o nombres colectivos.

(I) En el AT falta un nombre genérico para designar a los d. o malos espíritus. Un espíritu (*ruaḥ)*, considerado personalmente, puede ciertamente ser malo *(rāʿā:* 1Sam 16,14. 23 18,10 19,9 1Re 22,21), pero siempre es un espíritu de Dios. De ahí que, como seres que vienen de Dios, los d. llegan a ser llamados *'ělōhīm* (1Sam 28,13 Is 8,19; → Elohim II). Los israelitas contaban ciertamente con d. o espíritus malos, pero no los designaban con un nombre colectivo ni particular. En Dt 32,17 y Sal 105,37 se da a los ídolos el nombre despectivo de *šēdīm*, cuyo verdadero carácter (los negros [?]) es desconocido. Para pintar la total destrucción de



Fig. 53. Monstruo asirio que representa a un demonio: cuerpo de hombre, cara de demonio, con patas, garras y alas de pájaro (s. VII a.C.)

Babilonia y Edom, Isaías 13,21 34,14 (cf. Ap 18,2) cita, juntamente con toda especie de bestias, a los *śeʿīrīm*, figuras de machos cabríos que moran en el desierto o entre ruinas; la misma palabra emplean Lev 17,7 y 2Par 11,15 para designar a los ídolos (cf. Bar 4,7: ofreciendo sacrificios al d. y no a Dios). Isaías 34,14, junto a los espíritus faunescos, menciona también a la femenina → Lilit, que es indudablemente de origen babilónico. E. G. KRAELING *(A Unique Babylonian Relief*, BASOR 67, 1937, 16-18) cree haber encontrado su imagen. En Sal 91,6: la plaga que ataca al mediodía (junto a la peste que circula en la oscuridad) se refiere sin duda a un ataque de insolación. → Asmodeo, → Azazel. Esta ojeada general prueba ya que las ideas sobre los d. eran para la fe de los israelitas totalmente accesorias y no pasan de elementos decorativos o denominaciones despectivas. Mucho menos existe la necesidad de comunicarse con los d. por medio de la → magia.

(II) En los APÓCRIFOS DEL AT aparece ya más explícito el carácter de seductores de los hombres y enemigos de Dios atribuido a los d. Se trata de ángeles caídos, cuya caída fue culpable. En el libro de *Henok etiópico* (15, cf. *Test XII*, *Jub)*, su culpa fue pecado de concupiscencia, el cual se describe extensamente relacionándolo con Gén 6,1-4; según el *Henok eslavo* (7, cf. *Vita Adami)*, fue rebelión contra Dios. Los d. están sometidos a Satán (→ diablo; → Belial: *Jub* 10,8.11, y particularmente *Test XII*, que habla siempre de la oposición entre los espíritus de Belial y el espíritu de Dios).

(III) En la LITERATURA RABÍNICA, los d. desempeñan un papel aún más importante. Su principal ocupación consiste en causar daño corporal a los hombres y atentar contra la vida de éstos. El temor a los d. impulsa a tomar todas las precauciones externas imaginables. Se rechazaba ciertamente la magia, pero estaba muy extendida entre el pueblo (→ amuleto, → exorcista). Los d. habitan en lugares impuros y están sujetos a necesidades materiales. Entre los varios nombres que se les dan, el más usado es el de «espíritu impuro».

(IV) En el NT, a pesar de los muchos relatos de posesión, la fe en los d. retrocede, sorprendentemente, de manera notable, en comparación con la literatura rabínica. Los d. están sometidos a Satán, el gran enemigo de Dios (Mt 25,41 2Cor 12,7 Ef 2,2 Ap 12,7). El cristiano sabe que, por su fe en Cristo, ha vencido fundamentalmente a Satán y «sus ángeles». Los d. son designados en el NT como espíritus y, sobre todo, con fórmula específicamente judía, como «espíritus impuros». El culto pagano va dirigido en último término a los d (1Cor 10,20s 2Cor 6,15s Ap 9,20, cf. *Hen* 99,7 *Jub* 1,11 22,17). Los d. amenazan la vida religiosa de los fieles (Ef 6,12 1Jn 4,1). El mismo san Pablo atribuye a un ángel de Satán una misteriosa enfermedad que le aquejaba (2Cor 12,7). Hacia el fin del mundo es de esperar una acción particularmente violenta por parte de las potencias demoníacas (1Tim 4,1); mas ya ac-

tualmente los d. son atormentados en el fuego eterno junto con Satán, su caudillo (Mt 25,41, cf. Jds 6). El NT se basa sobre la demonología del judaísmo y del helenismo, en cuanto incluye a los d. en la esfera de lo moral, en la lucha contra Dios y su reino, y en cuanto libra a los hombres, mediante la fe en Cristo, del temor a los d., que dominaba la fe popular de la época. → Posesión diabólica. → Diablo.

Bibl.: ThW II, 1-21. H. KAUPEL, *Die Dämonen im AT* (Augsburgo 1930). BONSIRVEN I, 239-246. StB IV, 501-535. J. SMIT, *De Daemoniacis in Evangelio* (Roma 1913). T. CANAAN, *Dämonenglaube im Lande der Bibel* (Morgenland 21, Leipzig 1929). E. LANGTON, *Essentials of Demonology: A Study of Jewish and Christian Doctrine: Its Origen and Development* (Londres 1949). M. NOTH, *Die Heiligen des Höchsten* («Gesammelte Studien zum Alten Testament», [Munich 1957] 274-290).

Denario, → moneda romana de plata, con imagen e inscripción del emperador (Mt 22, 19s par.), del valor de una dracma, jornal de un día de trabajo en una viña (Mt 20,2. 9.13); en épocas de carestía, precio de una medida de trigo o tres de cebada (Ap 6,6). → Apéndice II(III).

Deportación → cautividad asirobabilónica.

Derbe, ciudad de Licaonia, incorporada en el año 41 d.C. a la provincia romana de Galacia por el emperador Claudio; hoy Possola. Pablo y Bernabé visitaron D. en su primero (Act 14,6s.20s) y segundo (Act 16,1) viaje apostólico. Representante de la comunidad cristiana ante Pablo era → Gayo (Act 20,4).

Derecho de asilo. Antiguamente, todas las tribus orientales reconocían el santuario como lugar con d. de a. (1Re 1,50), aunque no siempre fue respetado (1Re 2,28-31). Posteriormente, en Israel, para restringir las consecuencias del d. de a., éste se limitó en la práctica a los casos de → venganza de sangre. Según Dt 4,41-43 19,1-13, el d. de a. valía sólo para el que había matado a otro sin premeditación (e.d., sin que antes tuviera enemistad con él). Cuando el culto quedó centralizado en Jerusalén, y en consecuencia no había más que un santuario oficial, el d. de a. para todo Israel era también único; pero Dt 4,41-43 señala tres ciudades de asilo (ciudades libres) en la Jordania oriental (nótese que en el ambiente mental del Dt la Jordania occidental no había sido aún conquistada); esas tres ciudades eran, evidentemente, antiguos santuarios. En Núm 35,13-29 se amplía esta disposición, pero al mismo tiempo se deja al arbitrio del derecho comunal determinar el uso del d. de a. en cada caso particular, y establece que el derecho de perseguir al homicida (fuera de la ciudad de refugio) se extingue con la muerte del que entonces fuere sumo sacerdote. El número de ciudades de refugio se aumentó a seis. En Jos 20,1-6 se repite esta disposición y en los vv. 7-9 señala cuáles son las ciudades con d. de asilo.

Jos 20,7ss	*Dt 4,43*
Quedes	
Sikem	
Quiryat-Arbá (Hebrón)	
Béser	Béser
Ramot	Ramot
Gaulón	Golán.

Bibl.: M. LÖHR, *Das Asylwesen im AT* (Halle 1930). N.M. NIKOLSKY, *Das Asylrecht in Israel* (ZAW 48, 1930, 146-175). M. GREENBERG, *The Biblical Conception of Asylum* (JBL 87, 1959, 125-132). [F. ASENSIO, *El derecho de asilo en el AT* (Sal Terrae 33, 1945, 141-149).]

Desau → Adasá.

Descalzo: así se va para expresar el luto (2Sam 15,30 Ez 24,17.23) y la penitencia (Is 20,2); en el santuario, siempre (Éx 3,5 Jos 5,15); y por cortesía, al entrar en una casa (Mc 1,7), → sandalias. Para manifestar el luto se va también con la cabeza descubierta (Ez 24,17.23). Bar 6,31 zahiere a los sacerdotes idólatras, porque se sientan con la cabeza descubierta en sus templos, etc., «como hacen muchos en los banquetes funerarios».

Descenso de Cristo a los infiernos → infiernos (descenso de Cristo a los).

Deshonestidad. (I) El AT no posee un término especial para la d. El concepto aparece generalmente en oposición a buena educación *(mūsār)*, palabra característica de la literatura sapiencial, que no evoca ideas sexuales. La d. sexual coincide en el AT con nombres que indican pecados contra la → vida sexual y la moral matrimonial (→ adulterio).

(II) Para la d. sexual, el NT posee sobre todo las palabras ἀκαθαρσία y πορνεία (también ἀσέλγεια: Rom 13,13 2Cor 12,21 2Pe 2,2.18 Gál 5,19). 'Ακαθαρσία, que en griego profano designa originariamente la impureza ritual y sólo por influjo filosófico recibió sentido ético (no sexual), estigmatiza, en el judaísmo helenístico y en el NT (aunque no exclusivamente: cf. 1Tes 2,3 4,7), la decadencia sexual del mundo helenístico (Rom 1,24 6,19 2Cor 12,21 Gál 5,19 Ef 4,19[?] 5,3.5 Col 3,5, cf. Ap 17,4), que pertenece a

las obras de la → carne (Gál 5,19, cf. Rom 6,19). Πορνεία, cuya raíz ya en el griego profano tiene sentido sexual, si bien no se atendía a ello, guardó este sentido en el NT y puede incluso significar el pecado o pecados contra la vida sexual en general (1Cor 6,13-18 7,2 10,8 2Cor 12,21 Gál 5,19 Ef 5,3 Col 3,5), lo mismo que contra la moral matrimonial (adulterio: Mt 5,32 19,9 15,19 par. 1Cor 5,1 1Tes 4,3 [?]). En Act 15,20 la palabra tiene sentido especial (violación de los impedimentos matrimoniales judíos [?]). La significación de «idolatría» (Jn 8,41 Ap passim), πορνεία la tomó, sin duda, del vocabulario judío, que concebía las relaciones entre Yahvéh y su pueblo como un vínculo matrimonial y calificaba la apostasía como prostitución y adulterio.

Bibl.: ThW III, 430-432.

Desierto. Los d. en el ámbito de Palestina no son casi nunca d. arenosos, sino montañas calcáreas, a las que sólo les falta la lluvia para alcanzar vegetación más rica (d. de monte bajo). A trechos son d. de pedernal o de suelo salino, casi desprovistos de toda vegetación. La vegetación desértica (→ tamarisco: Jer 17,6 48,6; cardos y abrojos: Jue 8,7.16; maleza) depende exclusivamente del → rocío. Los habitantes del d. son nómadas. Para los escritores bíblicos que viven en regiones cultivadas, el d. está vacío de hombres (Jer 2,6 9,1.4 Job 38,26), abandonado (Is 27,10 6,12 7,16), sin vegetación (Os 2,3 Is 41,19 51,3 Jer 4,26); es la soledad (Dt 32,10), tierra seca y tenebrosa (Ez 19,13 Os 13,5 Is 35,1.6 41,18s 43,19s), oscura (Jer 2,6.31), insegura (Sal 55,8 Lam 5,9), tierra de espanto, poblada de toda clase de animales temibles, vestigios (→ demonio), asnos salvajes, etc. (Is 13,2 30,6 Jer 2,6.24 Job 24,5 39,6). Además, los peligros del d. (hambre, sed, serpientes, etc.), ofrecen materia para muchas narraciones, especialmente en el relato sobre la → peregrinación de los israelitas a través del d. Cada d. o partes del mismo recibe su nombre de alguna localidad o de algún pueblo nómada.

Bibl.: ThW II, 654-657. R. REIFENBERG, *The Struggle between the Desert and the Sown* (Jerusalén 1955). R.W. FUNK, *The Wilderness* (JBL 78, 1959, 205-214).

Desierto (viaje a través del) → peregrinación por el desierto.

Desmitización *(Entmythologisierung)* → mito.

Desnudo. Las expresiones hebreas para d. (derivaciones de la raíz *'rm)* tienen, como las griegas (γυμνός; de ahí → gimnasio), una significación muy distinta, que puede oscilar desde la desnudez total hasta una ligera indumentaria (→ vestidos). En sentido metafórico, d. significa «totalmente cognoscible» (Heb 4,13), «sin figura externa» (el d. grano en 1Cor 15,37, que no tiene la forma de la planta que ha de nacer), «sin cuerpo [glorificado]» (el oscuro pasaje de 2Cor 5,3), «no revestido de buenas obras» (Ap 3,17 16,15). También en sentido metafórico, desnudez significa «dura privación» (Rom 8,35 2Cor 11,27). En sentido propio la desnudez, en la Biblia, es indecente después del pecado original (Gén 3,7 9,22s), incluso ante Yahvéh, de tal modo que al sacerdote, que en un principio sólo iba vestido ligeramente (→ vestiduras sacerdotales), no le era lícito subir al altar de Yahvéh mediante gradas, a fin de que no se descubriera ante Yahvéh su desnudez (Éx 20,26). La Biblia no conoce la *nuditas sacra*.

Bibl.: ThW I, 733-775.

Despedida (discurso de) → discursos de despedida.

Desposorio. Como en el resto del antiguo oriente, en el AT es el padre, como jefe de familia, quien elegía la esposa para su hijo (Gén 24,3-8 28,1ss 38,6 14,2.10); y el contrato matrimonial, que fijaba la cuantía del precio de la esposa, se celebraba entre los padres de los contrayentes (Gén 24,2ss 36,6; CH §§ 155.156.159; Ass. G. § 34). El d. supone el pago del precio de la esposa, por lo que el hombre pasaba a ser dueño *(ba'al)* de la esposa; ésta recibe, consiguientemente, el nombre de *be'ūlat ba'al* (Gén 20,3 Dt 22,22; sentido aproximado: «perteneciente a un señor») o el de *'ēšet 'īš* (mujer de un hombre; Gén 20,7) y se hallaba, desde entonces, bajo la autoridad de su futuro esposo, al que estaba obligada a guardar fidelidad absoluta, aunque siguiera viviendo en casa de sus padres. Si se prescinde de Rut 9,3, en que el esposo, como expresión de su voluntad de mantener y proteger a su esposa, extiende sobre ella una punta de su manto, el AT no establece nada acerca de la forma del d., como, p.ej., la unción de la esposa por el padre del esposo, que era corriente en Asiria (Ass. G. § 42). Es difícil precisar si entre el d. y la boda (conducción de la esposa a casa del esposo y *consummatio carnalis)* se daba regularmente un intervalo de tiempo (Gén 24,54s); probablemente, después del d. el hombre podía consumar el matrimonio cuando quería (Gén 24,49s), aun inmediatamente (Gén 29,21ss). El d. creaba una relación protegida por la ley, por lo cual la infidelidad podía perseguirse legalmente. En caso de infidelidad, la ley tenía en cuen-

ta la circunstancia de la voluntariedad: si el comercio carnal con otro había tenido lugar en la ciudad, ambos infractores habían de morir apedreados (Dt 22,23s); si en el campo, sólo se castigaba de muerte al seductor, pues la ley presupone violencia y la víctima no habría podido procurarse auxilio gritando (Dt 22,25-27). Caso de sospecha de infidelidad, el esposo podía presentar la acusación; si los padres probaban la falsedad de la acusación, el hombre tenía que pagar una multa de cien siclos y perdía durante toda la vida de la esposa el derecho de repudio (Dt 22,15-19); pero si se demostraba que la acusación era verdadera, la esposa moría lapidada (Dt. 22,20s).

Bibl.: → Matrimonio. [W. KORNFELD]

Destete. El destete (Gén 21,8 1Sam 1,22s) de los niños de pecho no se efectuaba a veces hasta los tres años de su edad (2Mac 7,27), como en Egipto (ERMAN-RANKE, *Ägypten* 195) y Mesopotamia (MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* I, 391s).

Destierro → cautividad asirobabilónica.

Deuterocanónico, calificativo que, desde Sixto de Siena (1520-1569), se aplica a aquellos libros de la Biblia de cuya canonicidad se dudó en sectores reducidos de la primitiva Iglesia, hasta que el magisterio eclesiástico reconoció oficialmente su carácter inspirado y los admitió en el canon de la Sagrada Escritura. La expresión no es muy afortunada, pues suscita la impresión de que la Iglesia hubiera establecido dos cánones: uno, en que se hubieran catalogado los libros reconocidos como inspirados por el juicio unánime de la Iglesia universal (protocanónicos); y otro posterior, en que se hubieran admitido más tarde los restantes (deuterocanónicos). Mejor es la terminología de EUSEBIO *(Hist. Eccl.* 3,25), que divide los libros del NT en tres clases: ὁμολογούμενα (= reconocidos, nuestros protocanónicos), ἀντιλεγόμενα (= discutidos, nuestros deuterocanónicos) y νόθα (literalmente: bastardos, ilegítimos, e.d., aquellos a los que, acá o allá, se les atribuyó indebidamente origen apostólico). Los libros d. del AT son: Tob, Jdt, Bar, Sab, Eclo, 1-2Mac y las adiciones griegas a Dan y Est; los d. del NT: Heb, Sant, 2Pe, 2-3Jn, Jds y Apocalipsis.

Bibl.: → Canon.

Deutero-Isaías, el segundo Isaías, nombre especial científico que se da al redactor anónimo y desconocido, supuesto por la crítica, de los textos proféticos coleccionados en Is 40-55. → Isaías (libro de).

Deuteronomio, quinto libro del → Pentateuco.

(I) El NOMBRE (segunda ley o repetición de la ley) se ha tomado de Dt 17,18 según LXX y Vg; y se refiere a las leyes que se suponen dadas en los campos de Moab y que fueron reunidas en el Dt, para distinguirlas de las que se suponen dadas en el Sinaí.

(II) CONTENIDO. El Dt contiene una serie de discursos de despedida de Moisés, en los cuales éste recuerda a Israel las leyes de Yahvéh y desarrolla las razones por las cuales el pueblo debe observar esas leyes. Las secciones son:
(1) Primera introducción (1,1-4,40): es un resumen de los hechos acaecidos entre el Horeb y los campos de Moab (4,41-43: apéndice sobre la conquista de las ciudades libres de Transjordania).
(2) Segunda introducción (4,44-11,32): serie de varios discursos sueltos, para recordar y exigir la observancia de los mandatos de Yahvéh.
(3) Exposición propiamente deuteronomista de la ley (12-26), que enumera hasta 37 leyes especiales, meramente yuxtapuestas (Junker [bibl.]).
(4) Epílogo (27-30): discursos de despedida de Moisés (27,1-28,30) y nuevos discursos del mismo (29,1-30,20).
(5) Apéndice (31-34): últimas disposiciones de Moisés (31,1-32,47), su cántico (32,1-43) y bendiciones (33); relato sobre su muerte (34,1-12). → Moisés (bendiciones de).

(III) ORIGEN. La tradición judía y cristiana consideran a Moisés como autor del Dt (fuera de 34,5-12). El primero que rechazó estos testimonios fue W. de Wette, el cual sostuvo la tesis, ya expresada por algunos santos padres aislados, de que el Dt no es sino el libro de la ley (2Re 22,8) encontrado en el templo de Jerusalén bajo → Yosiyyá, pero que este libro no se debe a Moisés. El argumento principal de W. de Wette es que la centralización exigida por el Dt (12) era desconocida antes de la reforma de Yosiyyá. Antes de este rey existían diversos lugares legítimamente destinados al culto, en los que incluso algunos profetas habían ofrecido sacrificios; pero Yosiyyá quiso eliminar abusos furtivamente introducidos en tales lugares mediante la centralización del culto en Jerusalén. Para legitimar esta reforma, se habría puesto en boca de Moisés, valiéndose de una plausible *pia fraus*, el libro del Dt, concebido y redactado poco antes de Yosías. Esta tesis, que, a partir de la forma esquematizada que acabamos de indicar, sólo paulatinamente se fue desarro-

llando, logró imponerse casi totalmente desde que Reuss, Graf, Kuenen y Wellhausen la transformaron en la llamada «hipótesis de las cuatro fuentes» (→ Pentateuco). Pero fue rechazada por muchos: de una parte, por aquellos que reclamaban para el Dt una antigüedad mucho más alta (p.ej., Kleinert, Naville, casi todos los críticos católicos); de otra parte, por aquellos que fijaban el origen del Dt en época exílica o postexílica (p.ej., Hölscher, Horst).

Hoy, la redacción del Dt se coloca, generalmente, en el siglo VII. La nueva crítica se dedica al análisis literario del Dt para descubrir un núcleo, que sería el Dt primitivo (= Ur-Dt), e.d., el libro de la ley encontrado en tiempos de Yosiyyá, cuya extensión era considerablemente inferior a la del actual Dt. Puukko recurre para ello a los datos de Yosiyyá (2Re 22-23); Staerk y Steuernagel intentan resolver el problema por el camino de la crítica literaria. Pero estos especialistas no se ocupan de si en Dt y en Ur-Dt existen materiales más antiguos (Hempel, Löhr, Walch). Después de un análisis magistral del problema, Eissfeld llega al siguiente resultado: «Este análisis de los c. 1-32 parece, desde luego, justificar la hipótesis de que el Ur-Dt, que al principio contenía las últimas palabras de Moisés con bendiciones y maldiciones, tuvo dos ediciones, que lo dotaron de su propio marco y le añadieron discursos introductorios de Moisés, en los que hay referencias indirecta y aun directamente históricas, e igualmente otras últimas palabras suyas. En nuestro Dt figura todo lo añadido por esas dos ediciones» *(Einleitung* 266). M. Noth, en su estudio tan digno de atención (bibl.), considera el Dt, no como parte del Pentateuco, sino como una gran obra deuteronomista de historia.

Los críticos católicos se han mantenido siempre en una postura moderada (S. EURINGER, *Der Streit um das Dt*, BZfr 4/8, Munster de Westfalia 1911). Los comentarios escritos por ellos son muy pocos (Hummelauer 1901; Junker 1933). En sus introducciones al AT, Nikel (1924) y Göttsberger (1928) defienden una concepción moderadamente crítica. Junker se adhiere a ellos, acentuando que la ley mosaica se fue amoldando día tras día a las condiciones y necesidades del momento, e.d., que se fue ampliando y cambiando; pero que no es posible determinar con exactitud «toda la evolución que la ley mosaica ha sufrido en el transcurso de los tiempos». La nueva orientación de la ciencia bíblica católica desde la encíclica → *Divino afflante Spiritu* permite esperar, con razón, una postura más crítica y más positiva.

Los ponderados esbozos de H. Cazelles (bibl.) inauguran las nuevas investigaciones católicas sobre el Dt. Según él, el Dt es fundamentalmente un conjunto de resoluciones jurídicas, dadas por los levitas en época postmosaica, pero siempre a base de principios mosaicos, en los santuarios yahvistas. Gran número de estas resoluciones o disposiciones deuteronomistas proceden, indudablemente, del reino del norte; pero hay que suponer que los levitas fugitivos, con motivo de la catástrofe del 722, llevaron consigo tales colecciones jurídicas al reino del sur. Aquí fueron objeto de la actividad coleccionadora que desplegó Ezequías (cap. 12-26). La fijación de un centro único de culto se comprende perfectamente en esta época. Mediante un discurso introductorio (cap. 5-11 + 4,41-49) y otro como conclusión (cap. 27 + 28,1-46) quedaba puesto al día el enlace ideal de esta labor con la actividad legislativa de Moisés. Ésta fue la obra que se descubrió bajo Yosiyyá y cuya observancia se impuso. Pero, como la catástrofe del 588 creó una situación muy semejante a la del 722, el Dt sufrió una vez más otra nueva edición, con nuevos discursos de introducción y de epílogo.

(IV) TRASCENDENCIA del Deuteronomio. Reconócese en general que ningún libro del AT ha ejercido seguramente un influjo tan profundo en los siglos siguientes como el Dt. Este influjo se hace patente ya antes del destierro (Yosiyyá, Jeremías; cf. Jer 11 y, sobre este pasaje, A. ROBERT, *Jérémie et la réforme deutéronomique d'après Jér., XI, 1-14*, «Science religieuse, travaux et recherches», París 1943, 5-16), pero principalmente después del destierro, cuando Lam y más tarde Par, redactados a base de las enseñanzas deuteronomistas sobre la fidelidad a la ley y al templo de Yahvéh en Jerusalén, aparecieron como norma y medida de religiosidad y de moralidad. Por consiguiente, no es de extrañar que en estos y en otros textos postexílicos se manifieste claramente una fuerte dependencia literaria con respecto al Dt (→ deuteronomista). Con su sana y esperanzadora piedad, el Dt se presenta como un contrapeso contra el rígido legalismo del judaísmo posterior (Cazelles [bibl.]).

Comentarios: DRIVER (Edimburgo ³1903), STEUERNAGEL (Gotinga ²1923). H. JUNKER (Bonn 1933). Id. (Wurzburgo 1952), E.G. WRIGHT, H.H. SHIRES, P. PARKER (Nashville 1953), K.F.KRÄMER (Friburgo de Brisgovia 1955).

Bibl.: A.F. PUUKKO, *Das Deuteronomium* (BWAT 1/5, Leipzig 1910). J. HEMPEL, *Die Schichten des Deuteronomium* (Leipzig 1914). G. HÖLSCHER, *Komposition und Ursprung des Deuteronomium* (ZAW 40, 1923, 161-255). FR. HORST, *Die Kultusreform des*

Königs Josia (ZDMG 1923, 220-238). W. STAERK, *Das Problem des Deuteronomium* (BFChrTh 29/2, Gütersloh 1924). M. LÖHR, *Das Deuteronomium* (Berlín 1925). A. WELCH, *The Code of Deuteronomy* (Londres 1924). Id., *Deuteronomy. The Framework of the Code* (Londres 1932). M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I (Schriften der Königsb. gelehrten Gesellschaft, geisteswiss. Kl. XVII/2, 1943). G. VON RAD, *Deuteronomiumstudien*[2] (FRLANT, NF 40, 1948). H. CAZELLES, *Le Deutéronome* (París 1950). F. DUMERMUTH, *Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen* (ZAW 70, 1958, 59-98).

Deuteronomista. Es innegable que el Dt (→ Deuteronomio) tiene su lengua y estilo propios. Pero el estilo deuteronomista aparece también fuera del Dt, tanto en algunos libros históricos (Jos-Re; cf., p.ej., 1Sam 12,6-17) como en varios escritos de los profetas (Jer Ez). La crítica explica este hecho diciendo que ciertos círculos de pensadores y escritores, que trabajaban a la manera deuteronomista, refundieron la antigua literatura sagrada desde sus propios puntos de vista. M. NOTH (*Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, 1943) cree que la refundición de esos libros históricos desde el punto de vista deuteronomista — refundición que alcanza a su existencia, a su disposición y a su composición, pero que no toca a su contenido — es obra de un solo escritor. En los libros proféticos, los espíritus orientados hacia esa manera deuteronomista habrían introducido mayores ampliaciones. Pero, aunque no se puede negar una profunda influencia del Dt sobre la literatura histórica de Israel, y aunque esté permitido hablar de una reelaboración de los antiguos textos, hay que tener en cuenta, no obstante, «que el estilo dependía, no tanto de las cualidades personales del escritor, cuanto mucho más del género literario, puesto que cada género tenía su propio estilo» (JUNKER, *Deut.* 17). El → género literario de la predicación recibió en el Dt su forma definitiva y perfecta (unión de los hechos históricos con la parenesis, lenguaje amplificador e impresionante). Por consiguiente, si un escritor tenía que dirigir su predicación al pueblo o si un profeta se había de servir de la predicación, por fuerza habían de acudir al estilo deuteronomista. Por tanto, las secciones deuteronomistas de los libros proféticos no son necesariamente suplementos o ampliaciones deuteronomistas.

Día. (I) Entre los israelitas, como entre los babilonios, el día se contaba de puesta a puesta de sol. El descanso sabático empezaba con la puesta de sol (Neh 13,19); el viernes por la tarde ya comienza el → sábado (Lc 23,54), lo mismo que sucede con los otros días de fiesta (Éx 12,18: pascua; Lev 23,32: día de la expiación). El Sal 55,18 ofrece la serie: tarde, mañana, mediodía. La expresión «tarde y mañana» (hebr. *'ereb bōqer)* significa día de 24 horas (Dan 8,14). Sin embargo, en los tiempos más remotos, el día se contó desde la salida del sol; así quizá también en el relato de la creación (Gén 1,5.8, etc.).

(II) En los tiempos más antiguos, para las partes del día, los israelitas sólo conocían denominaciones aproximadas, a saber: la tarde (*'ereb*), la mañana (*bōqer*) y el mediodía (*ṣŏhŏrayim*), cf. Sal 55,18, y circunlocuciones como las de Gén 15,12.17 18,1 19,15 24,11 Jos 6,15 1Sam 11,11 30,17 1Re 18,29. El milagro de Isaías ante el rey Ezequías no prueba que se conociera entonces una división del día en horas. → Reloj de sol. Era, en cambio, conocida en Babilonia. Aunque en Dan (3,6.15 4,30 5,5) aparece la palabra aramea *šā'ā* (hora), la división del d. en horas (ὥρα) sólo está atestiguada en el NT. Aquí aparece el día distribuido en doce partes iguales, las horas (Jn 11,9), que se cuentan de la salida a la puesta del sol (Mt 20,1-12). Como los días no son igualmente largos en todas las estaciones del año, tampoco las horas eran siempre de la misma duración. Se citan la hora tercera (Mt 20,3 Act 2,15), la sexta (Mt 15,33 20,5 27,45 Act 10,9), la séptima (Jn 4,52), la nona (Mt 20,9 27,45s Mc 15,33), la décima (Jn 1,39) y la undécima (Mt 20,6). Si en Mc 15,25 no hay un error de copia (así Jerónimo), acaso pueda deducirse de aquí que también era conocida la división del día en cuatro partes de tres horas cada una (Maldonado, a Lapide, Cornely, Knabenbauer, Lagrange, Dausch y otros). → Noche.

Bibl.: ThW II, 945-956. StB I, 668ss; II, 442. 543.

Día de la expiación, día de penitencia general para todo el pueblo de Israel, que había de celebrarse, según las disposiciones de la ley (Lev 16, cf. 23,26-32 Núm 29,7-11; *Talmud*, tratado Yomá), cada año el día 10 del séptimo mes (tišrí). Este d. de la e. era tan importante en la vida judía, que los rabinos posteriores lo llamaban «el gran día» o simplemente «el día». El pueblo tenía que guardar descanso sabático y ayunar desde la tarde del 9 hasta la tarde del 10 de tišrí. En el templo, sólo podía oficiar el sumo sacerdote y, en esta ocasión, se le permitía entrar en el lugar llamado *sancta sanctorum*. Revestido de sencillo ornamento sacerdotal, colocaba dos machos cabríos a la entrada del templo, delante de Yahvéh; uno de ellos se consagraba, por suerte, a Yahvéh; el segundo era para → Azazel. Después de confesar sus propios pecados y

los de su casa, mataba un novillo como sacrificio por el pecado, entraba en el *sancta sanctorum* y quemaba incienso. Luego untaba con sangre del novillo el llamado velo de la reconciliación, que estaba delante del arca, y rociaba el arca y el suelo con sangre. Después de haberse así expiado a sí mismo, había que expiar también al pueblo. Para ello se sacrificaba el macho cabrío consagrado a Yahvéh y, con su sangre, como con la del novillo, se rociaba el *sancta sanctorum*. Al volver luego por tercera vez al pueblo, según la tradición judía, rociaba también la cortina, el altar de los perfumes y, en el atrio, el altar de los holocaustos. El resto de la sangre se derramaba.

Luego ponía las dos manos sobre la cabeza del segundo macho cabrío (→ imposición de manos), confesaba los pecados del pueblo y los colocaba en cierto sentido sobre la cabeza del macho cabrío. Entonces se expulsaba éste al desierto. De este modo, simbólicamente, se devolvían al diablo los pecados que de él procedían; el desierto, en efecto, se consideraba como morada de los demonios. Tras algunos otros ritos menos importantes, la fiesta se cerraba con un holocausto. Del hecho de que la fiesta de la expiación no se menciona nunca en los libros históricos del AT [fuera del Pentateuco], se ha concluido frecuentemente que se trata de una institución postexílica. Esta conclusión no es convincente. En todo caso, la fiesta presupone costumbres muy antiguas.

Dada la la significación del rito del macho cabrío (simbólicamente se le cargan los pecados del pueblo, aunque ya han sido de hecho perdonados), no es de extrañar que el NT jamás haga alusión a este rito para explicar el sacrificio de Cristo (en contra, Médebielle), ni siquiera en Heb 13,13 (exhortación a abandonar la sinagoga, llevando el oprobio de Cristo si es necesario); 13,11 es alusión a la parte de las ofrendas que los sacerdotes no podían comer sino fuera del campamento (cf. Spicq II, 427s).

Bibl.: S. LANDERSDORFER, *Studien zum biblischen Versöhnungstag* (AtA 10/1, Munster 1924). Id., *Keilinschriftliche Parallelen zum biblischen Sündenbock* (BZ 19, 1931, 20-38). I. SCHUR, *Versöhnungstag und Sündenbock* (Helsingfors-Leipzig 1934). G. ORMANN, *Das Sündenbekenntnis des Versöhnungstages* (Bonn 1935). NÖTSCHER 360-362. J. MORGENSTERN, *Tow Prophecies of the Fourth Century b.C. ant the Evolution of Yom Kippur* (HUCA 24, 1952/53, 1-74). DBS III, 61-66. → Expiación.

Día de Yahvéh. (I) En el AT, d. de Y. es una expresión corriente en los profetas para significar el día o, de modo más general, el tiempo en que Yahvéh ha de intervenir en la historia a favor de su pueblo. A veces se piensa, con esta expectación, en un futuro más o menos próximo; pero, de ordinario, la esperanza se dirige al último fin de los tiempos, al tiempo escatológico de la salvación. La idea del d. de Y. es tan familiar a los israelitas, que con frecuencia se le designa sin más como «aquel día» (Am 2,16 8,9.13 Is 2,20 Miq 2,4, etc.) y hasta como «el día» (Mal 3,19). Desde Wellhausen, muchos críticos liberales opinan que originariamente, en la predicación de penitencia de los profetas, el d. de Y. era un día de juicio, de castigo y calamidad para Israel, y que sólo por obra de la predicación profética consolatoria en los míseros días de la cautividad babilónica se convirtió en día de salud y bendición; hasta podría señalarse exactamente el momento de esta transformación en Ez 33,21s (Hackmann, Volz, Nowack, Marti, Smend, Stade, Hölscher, von Gall, von Rad). Sin embargo, de los escritos proféticos preexílicos resulta claramente que la expectación del d. de Y. como tiempo de salud era ya viva en aquel entonces entre el pueblo; a esta esperanza de salud, los profetas oponen sus amenazas de juicio y castigo (sobre todo Am 5,18-20; pero también 6,1-3 9,10 Miq 2,7 3,11 Is 5,19 Jer 5,12s 7,4 8,8 14,9 21,2 Ez 7,7). Además, los profetas preexílicos conocen un → resto de Israel que sobrevive al castigo ejecutado sobre el pueblo y es objeto de la bendición y complacencia divinas (Am 9,8-10 Os 2,16s Is 1,26 11,9 Jer 30,23s 31,31s Sof 3,8-20). Así pues, si es cierto que antes del destierro el d. de Y. es, en los profetas, especialmente un día de ira, de castigo y de desgracia (sobre todo en Sof), sin embargo, no sólo la esperanza popular, sino también los profetas preexílicos conocen un d. de Y. como día de salvación. Desde el principio, el d. de Y. fue para Israel una figura de doble aspecto: calamidad para los pecadores, salud para los justos, si bien los profetas postexílicos (desde Ez 33) acentuaron más fuertemente el aspecto de la salud. Pero el d. de Y. no alcanza sólo a Israel, sino también a los gentiles. Si Yahvéh ha de revelarse en favor de su pueblo, esta revelación lleva consigo, de hecho, la humillación y ruina de los enemigos de Israel. Así, el d. de Y. se convierte también para los gentiles en día de calamidad. Pero, justamente desde este punto de vista, el d. de Y. es también día de salvación, pues ya los profetas preexílicos anuncian bendiciones y salvación a los gentiles que buscan a Yahvéh (Is 18 19,19-22 Sof 3,9s Jer 12,14-16 48,47 49,6.39) Así, la idea del d. de Y. es como una breve síntesis de cuanto, con referencia a salvación y desgracia, aguardan

los israelitas para sí y para la humanidad entera en el último fin de los tiempos: un trasunto de los tiempos mesiánicos.
(II) El NT, pasando por los LXX, adoptó la expresión día de Dios (ἡμέρα θεοῦ; 2Pe 3,12 Ap 16,4) o día del Señor (ἡμέρα κυρίου; 2Pe 3,10 Act 2,20). Aquí Dios o el Señor significan a Yahvéh; pero, en san Pablo, significan a Cristo (1Cor 5,5 2Cor 1,14 1Tes 5,2 2Tes 2,2, cf. también 1Cor 1,8). De ahí que el d. de Y. se llama también día de Cristo (Flp 1,6.10 2,16), así como Cristo mismo habla del día del Hijo del hombre (Lc 17,24). Se halla igualmente la expresión «el día» (Mt 7,22 Lc 10,12 2Tim 1,12.18). Es el día de la conflagración universal (2Pe 3,12), de la lucha final de Cristo contra los príncipes de este mundo (Ap 6,14), pero también del juicio de la comunidad cristiana (1Cor 1,8 Flp 1,6.10) o de los apóstoles mismos (2Cor 1,14 Flp 2,16) y, naturalmente, también de los no cristianos, y es, al mismo tiempo, el día del retorno o → parusía de Cristo (1Tes 5,2 2Tes 2,2), el día postrero, el fin del mundo, cuando Cristo volverá para juzgar a sus enemigos y hacer partícipes de su gloria a sus fieles.

Bibl.: L. DÜRR, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der isr.-jüd. Apokalyptik* (Munster de Westfalia 1923). Id., *Ausbau und Ursprung der isr.-jüd. Heilandserwartung* (Berlín 1925). F. PRAT, *Théologie de St. Paul* II (París [21]1927) 450-457. G. PIDOUX, *Le Dieu qui vient* (Neuchâtel 1947). L. CERNÝ, *The Day of Yahweh and some Relevant Problems* (Praga 1948). R. LARGEMENT-H. LEMAITRE, *Le jour de Yahweh dans le contexte oriental* («Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, I, 259-266). J. BOURKE, *Le jour de Yahvé dans Joël* (RB 66, 1959, 5-31. 191-212). G. VON RAD, *The Origin of the Concept of the Day of Jahweh* (JSS 4, 1959, 97-108). ThW II, 945-956. [J. GOITIA, *Indicaciones temporales en la escatología* (VV 15, 1957, 257-290; id., XVI Sem. Bibl. Esp., Madrid 1956, 49-84).]

Diablo. (I) Aparte de la → serpiente de Gén 2,3, EN EL AT sólo aparece el d. en la figura de Satán. Esta palabra hebrea (*śāṭān*) significa, en general, adversario, sobre todo acusador ante un tribunal (cf. Sal 109,6) y puede, por tanto, aplicarse a todo el que transitoriamente se opone a otro (cf. 1Sam 29,4 1Re 5,18). Incluso el → ángel de Yahvéh que se interpone en el camino a Balaam (Núm 22,22.32, cf. Mt 16,23) recibe el nombre de *śāṭān*, adversario. Pero *śāṭān* indica sobre todo el ser sobrehumano que acusa implacablemente a los hombres delante del tribunal de Dios y trata de oponérseles (*haśśāṭān*, con artículo; en este caso, prescindiendo de Eclo 21,27, los LXX traducen διάβολος, propiamente «calumniador»). En Job 1,6-2,7 «el» satán aparece como uno de los → «hijos de Dios», un día que éstos se reúnen ante Yahvéh. Está de vuelta de una gira por la tierra, habla con Dios, duda del desinterés de la piedad de Job e incita a Yahvéh para que le permita ponerla a prueba. Yahvéh consiente en el experimento. Un papel semejante desempeña «el» satán en la cuarta visión de Zacarías (Zac 3, hacia el año 520 a.C.); está a la derecha del sumo sacerdote Yesúa y le acusa mientras el ángel de Yahvéh o Yahvéh mismo rechaza la acusación. En 1Par 21,1, Satán es por vez primera nombre propio (sin artículo); actúa como tentador e incita a David a que emprenda un censo del pueblo. Es significativo que en el lugar paralelo (2Sam 24,1ss) la tentación se atribuye a la → ira de Yahvéh (→ ira de Dios). De todas formas, es claro que el AT sólo poco a poco llega a nuestra idea actual de Satán. En los más antiguos textos, que no distinguen entre lo que Yahvéh hace o permite, se atribuye a la ira de Yahvéh lo que no obra Él propiamente, sino que sólo lo permite como tentación de Satán (2Sam 24 contra 1Par 21). Un paso más da la visión del profeta Miqueas (1Re 22,19ss): Yahvéh emplea como instrumento para seducir a Ajab a un «espíritu», que en boca de los profetas de Ajab se convierte en un «espíritu de mentira». Este espíritu, sin embargo, pertenece a todo el «ejército del cielo». También en el lugar citado de Job habla Satán abiertamente con Dios y obra con su asentimiento. En el lugar citado de Zac aparece, en cambio, como el adversario constante de la teocracia, mientras en 1Par 21 es el padre de todo mal, que se opone siempre hostilmente a Dios. Al fin de la revelación veterotestamentaria, Sab 2,24 expresa claramente este pensamiento: «Por la envidia del d. entró la muerte en el mundo, y los que le pertenecen la sufren.»

(II) También EN EL JUDAÍSMO RABÍNICO, desde sus mismos orígenes, Satán se distingue de los ángeles caídos y se le relaciona con los ángeles de perdición (*Hen* 53,3). Como tal se le llama ahora → Belial y sobre todo Sammael. Él es quien trata de turbar las relaciones entre Dios y su pueblo, sobre todo por la tentación al pecado (que en los rabinos se concibe a menudo muy externamente), acusando a los hombres delante de Dios y oponiéndose al plan divino de salvación.

(III) EN EL NT, el d. lleva los nombres de σατανᾶς y διάβολος; fuera de Belial (véase también → Beelzebub), no aparecen nombres propios. Igualmente hallamos denominaciones que se apoyan en las ideas neotestamentarias sobre el d.: príncipe de este mundo (Jn), dios de este mundo (2Cor 4,4), el maligno, el enemigo, etc. El concepto de d. en el NT puede resumirse como sigue:

el d. es el gran enemigo de Dios y señor de este mundo, pero ha de ceder a Cristo y a su reino. El d. puede regalar todos los reinos de la tierra (Lc 4,6), es el fuerte (Mt 12,29 par). Su intención desde el principio es precipitar a los hombres a la ruina (Jn 8,44); por propia culpa, ellos se hacen esclavos del d. (1Jn 2,8.10). El pecado es la verdadera esfera en que el d. vive y trabaja (1Jn 3,8). Le están sometidos los malos espíritus; detrás del paganismo con su idolatría y superchería se halla Satán (Act 13,10), el príncipe de este mundo (Jn 12,31 14,30 16,11 1Jn 5,19). Pero Cristo le arrebata su dominio (Mt 12,28ss par. Jn 12,31). Fundamentalmente, esta victoria empezó con la aparición de Jesús sobre la tierra (Lc 10,18) y con su muerte (Jn 12,31), se hace palpable en las expulsiones de los demonios narradas en los evangelios y se completará en la segunda venida de Cristo (Ap 12,12; → parusía). Hasta entonces, el d. tiene «un poco de tiempo» (Ap 12,12). Por eso puede atacar el estadio incipiente del reino de Dios iniciado por Jesús (tentación de Jesús: Mt 4,1ss par.). Su maldad invisible se hace visible en la traición de Judas (Lc 22,3 Jn 6,70 13,2.27). Se opone a la acción de los discípulos de Jesús (Lc 22,31), a la Iglesia naciente (Act 5,3) y a la predicación de los apóstoles (1Tes 2,18). Amenaza a las iglesias, pero éstas pueden resistirle por la virtud o fuerza de su fe (Rom 16,20 1Pe 5,8, etc.). Después de estar encadenado mil años, puesto de nuevo en libertad, intentará con dobladas fuerzas aniquilar el reino de Dios y seducir a los pueblos (Ap 20,7s). El → Anticristo es mero instrumento del d. (2Tes 2,9). Finalmente, tiene su ruina definitiva en el estanque de fuego y azufre (Ap 20,10). → Demonio.

Bibl.: ThW II, 69-80. StB I, 136-149. J. SMIT, *De Daemoniacis* (Roma 1913). L. KOEHLER, *Theologie des AT* (Tubinga [2]1953) 165s. A. BROOK-UTNE, *«Der Feind»: Die alttestamentliche Satansgestalt im Lichte der sozialen Verhältnisse des Nahen Orients* (Klio 28, 1935, 219-227). R. SCHARF, *Die Gestalt des Satan im AT* (tesis, Zurich 1948).

Diaconisa. En Rom 16,1 Pablo recomienda ante la comunidad cristiana de Roma a la piadosa Febe, «hermana nuestra y διάκονος de la Iglesia de Céncreas». Se discute si διάκονος es aquí título fijo del oficio que Febe desempeña o sólo sirve para señalar los méritos de Febe ante la iglesia. En 1Tim 3,11 se habla sin duda de d., no de las esposas de los diáconos. Evidentemente, la designación especial de «diaconisa» no había aparecido todavía; διάκονος se emplea para designar a los que desempeñan el oficio, tanto del uno como del otro sexo. En la literatura posterior, primero en la oriental, y, en el siglo V, también en la occidental, se mencionan a menudo las d.; su oficio era instruir y bautizar a las mujeres. En la Iglesia católica, la institución no se consolidó. → Viuda.

Bibl.: A. KALSBACH, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen* (Röm. Quartalschrift, Supl. 22, 1926). DThC 685-703. ThW II, 93.

Diácono. La palabra griega διάκονος (propiamente el que sirve en un banquete: Jn 2,5.9) tiene en el NT múltiples sentidos:

(1) En sentido general: el servidor o ministro de un señor (Mt 22,13) o de sus semejantes (Mc 9,35 10,43 Mt 20,26 23,11). En este sentido, también la autoridad pagana es servidora (διάκονος) de Dios (Rom 13,1-4).

(2) En sentido más estricto, todo cristiano es servidor (διάκονος) de Cristo (Jn 12,26 2Cor 11,23) o de Dios (2Cor 6,3s); Pablo se llama a sí mismo y a otros que sirven a Cristo como apóstoles o evangelistas, ministros (διάκονος) de Dios (1Tes 3,2) o de Cristo (1Cor 3,5 Col 1,7 4,7).

(3) En sentido metafórico, el hombre puede ser servidor o ministro (διάκονος) de una potencia espiritual para bien o para mal: de Satán o de la justicia (2Cor 11,14s), del evangelio (Ef 3,6s Col 1,23), del pecado (Gál 2,17), de la circuncisión (Rom 15,8), de la nueva alianza (2Cor 3,6). En todos estos lugares (1-3) la Vg traduce διάκονος por *minister*.

(4) Designa además (Vg *diaconus)* al que desempeña determinado oficio de la Iglesia en la incipiente jerarquía (Flp 1,1 1Tim 3,8.12). En Flp 1,1 se menciona a los d. en estrecha relación con los ἐπίσκοποι y se los nombra después de ellos; sin embargo, por el texto citado no es fácil determinar el ámbito de su actividad. En 1Tim 3,1ss se hallan igualmente los d. en estrecha relación con los ἐπίσκοποι; en 3,8-13 se enumeran los requisitos que han de exigirse a los d. Desempeñan éstos, principalmente, tareas de administración y tienen que dirigir la actividad caritativa o benéfica de la Iglesia. Aun cuando en Act 6,1-7 falta la palabra διάκονος, este lugar se alega, sobre todo por los católicos, para explicar el origen y funciones del oficio de los d. Según eso, la actividad benéfica habría sido separada del ministerio de la predicación y encomendada a siete varones de la comunidad cristiana, expresamente escogidos para ello: Esteban, Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Pármenas y Nicolás. Los apóstoles les habrían impuesto las manos. Por otra parte, es de observar que los siete procuradores (helenistas) aparecen también al lado de los doce apóstoles (judíos) en función de evangelizadores que disputan (Act 6,8ss), predican y bautizan (Act 8,5-13). Tales actividades les asimilan

más bien a los ministros de la comunidad mencionados en Flp 1,1 y 1Tim 3,8-13, que a los procuradores instituidos en Act 6. En tal caso, Lucas habría interpretado libremente las fuentes de que disponía relativas a la institución de los siete y habría dado al relato su forma actual apoyándose en el diaconado existente cuando él escribía. En ningún caso, ni el oficio ni el título se tomaron de modelos judíos o helenísticos. «El cristianismo naciente echó mano de las palabras ἐπίσκοπος y διάκονος, ya corrientemente usadas (hasta entonces, preferentemente en sentido profano), y no muy fijas en su significación, las asoció a oficios o ministerios que se estaban formando en la comunidad y les dio con ello un sentido nuevo, el cual tan firmemente se ha fundido con la realidad de esa actividad ministerial, que todas las lenguas del mundo han aceptado esos términos, aunque de origen extraño, para designar con ellos a quienes desempeñan tales oficios cristianos» (ThW II, 91).

Bibl.: J.U. Seidl, *Der Diakonat in der katholischen Kirche* (1884). J. Schumacher, *Der Diakon Stephanus* (NtA 3/4, Munster de Westfalia 1910). P. Gaechter, *Die Sieben* (ZkTh 74, 1952, 129-166). ThW II, 81-93. [J. Ramos, *La ordenación de los diáconos en el NT y en comparación de la jerarquía eclesiástica con la angélica* (EstB 4, 1945, 361-391).]

Diadema (corona), lámina de metal precioso (chapa de oro), que puede compararse en su forma a la tira de lana que llevaban sobre la frente hombres y mujeres. El hebr. *nēzer* se toma primeramente como insignia del rey (2Sam 1,10 2Re 11,12 Sal 89,40 132,18 2Par 23,11 Prov 27,24), pero también de una imagen divina (2Sam 12,30), así como del sumo sacerdote (Éx 29,6 39,30 Lev 8,9); a veces estaba adornada de piedras (2Sam 12,30 Zac 9,16). El hebr. *'ăṭārā* indica la corona llevada por los reyes (Sal 21,4 Ez 21,31 Jer 13,18), por los Seléucidas (1Mac 6,15), por el sumo sacerdote (Eclo 45,12), por funcionarios del gobierno persa (Est 8,15), pero también por el novio y la novia en el día de su boda (Ez 16,12 Cant 3,11). La d. del sumo sacerdote se llama en el lenguaje de culto *ṣîṣ;* la lleva encima del turbante *(miṣnefet:* Éx 28,4.37.39 29,6 39,28.31 Lev 8,9 16,4 Eclo 45,12; Ez 21,31: llevada, además de la *'ăṭārā*, también por el rey), y es una tira de oro fino con la inscripción «consagrado a Yahvéh» (cf. Ap 19,12). El hebr. *keter* es la corona de la reina persa (Est 1,1 2,17) y adorno del caballo real (6,8). En Prov 4,9 16,31 (corona de honor) se presupone una generalización aún mayor de la d. o corona *('ăṭārā)*. Datos arqueológicos en BRL 125-128. → Vestidos.

Diamante, traducción corriente del hebr. *šāmîr*, cuya dureza proporciona a los profetas diversas comparaciones (Jer 17,1: punta; Ez 3,9: frente; Zac 7,12: corazón). → Piedras preciosas.

Diáspora. (I) Significado de la palabra. El gr. διασπορά es en los LXX una traducción eufemística *(terminus technicus)* de denominaciones y expresiones hebraicas más rudas, como ser arrojado, desterrado (Dt 30,4 Neh 1,9 Sal 147,2), o como ser objeto de inquietud o de espanto (Dt 28,25 Jer 34,17 Dan 12,2). El término técnico hebreo *gōlā* o *gālūt* (Am 1,6-9 Jer 52,31 24,5 28,4) no lo traducen nunca los LXX por d., sino por αἰχμαλωσία (cautividad), ἀποιχία (deportación), etc. Probablemente, los judíos griegos renunciaron a las expresiones hebreas más duras, porque tanto las deportaciones llevadas a cabo por los conquistadores asirios y babilónicos, de 722 y 603-583, como el → destierro (Neh 1,9 2Mac 1,27 Sal 147,2), fueron poco a poco perdiendo su sentido de dureza y así d. significó simplemente la presencia de minorías judías por doquiera dentro del mundo gentil. Los judíos posteriores llegaron incluso a comprender la grandeza e importancia histórica universal de la d.; se la consideró como un beneficio y por eso engendró cierto sentimiento de superioridad. En el NT d. se refiere a veces, no siempre (cf. Jn 7,35: sentido corriente), a los cristianos, cuya patria no es la Jerusalén terrestre, sino la celeste. Así mirado, los cristianos viven en la d.

(II) Extensión. Ya antes de las grandes deportaciones antiguas, motivos comerciales pudieron impulsar a los judíos a emigrar de Palestina (cf. J. Hashagen, *Vorexilische Diaspora*, ThQ 121, 1940, 211-216). La primera d. importante surgió en Babilonia. La mayoría de los judíos permaneció allí fija aun después del edicto de Ciro. Esta colonia judía se mantuvo hasta la edad media. Son particularmente conocidas, además, la colonia judía de → Elefantina y otros centros de Egipto, que tienen por núcleo → Alejandría; éstos pudieron sostenerse hasta la época romana (cf. 1Mac 15,16-23). El centro de la d. siria era → Antioquía. En la edad apostólica, la d. contaba con unas 150 colonias judías desde la Cirenaica hasta el reino de los partos (Act 2,9ss). Con sus cuatro millones y medio, los judíos formaban el 8 % de la población total del imperio romano (55 millones). En Roma creció el influjo de los judíos por el favor del César y por las intrigas de la corte de Nerón; rompieron los límites de la judería propiamente dicha, del Trastévere, y pe-

netraron en la misma urbe, donde numerosas inscripciones atestiguan su actividad. En breve tiempo los judíos se esparcieron por las Galias, España y Germania. En el siglo IV, Colonia contaba con una considerable colonia judía.

(III) INFLUENCIA. La d. influyó en la evolución del sinagoguismo, sobre todo al desaparecer el templo de Jerusalén en el año 70 d.C. El enlace con Jerusalén se mantuvo por la conservación del mismo calendario, por las peregrinaciones, por la erección de sinagogas propias en Jerusalén, por el intercambio epistolar y el pago del tributo al templo. Los representantes de la autoridad central (los *šelūḥīm* = ἀπόστολοι) reunían las limosnas y visitaban la d. Por el contacto de los judíos de la d. con las costumbres extranjeras, sus ideas eran menos estrechas que las de los judíos palestinenses. Así pudo imponerse más fácilmente entre los judíos de la d. la idea de un Dios universal de todos los pueblos. La d. favoreció, consiguientemente, la rápida propagación del cristianismo. En la d. se realizó la versión de los LXX, que había de convertirse en la Biblia de los cristianos y pronto fue por ello condenada por el judaísmo talmúdico. Además, por la institución del proselitismo, la d. facilitó a muchos paganos de buena voluntad el acceso al monoteísmo y los preparó así para el cristianismo. Finalmente, los apóstoles pudieron predicar el cristianismo, al principio, en las sinagogas de la diáspora.

Bibl.: A. DEISSMANN, *Paulus* (Tubinga 1911). J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain* (París 1914). W. BOUSSET, H. GRESSMANN, *Die religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlín ³1926) 64ss. J.B. FREY, *Les communautés juives à Rome* (RScR 20, 1930, 269-297; 21, 1931, 129-168). Id., *Le Judaïsme à Rome aux premiers temps de l'Église* (Bb 12, 1931, 129-156). Id., *Corpus Inscriptionum Judaicarum* I (Roma 1936). *Jüdisches Lexikon* II (1928) 880-888. SCHÜRER III, 1-188. StB II, 490; IV, 881s. 902-910. DBS II, 432-445. ThW II, 98-104. M.A. BEEK, *Relations entre Jérusalem et la diaspora égyptienne au 2ᵉ siècle avant J.-C.* (OTS 2, 1943, 119-143).

Diatesarón, es decir, un (evangelio formado) de cuatro, nombre de una → armonía evangélica compuesta por Taciano hacia el año 170. Taciano, sirio oriental (asirio), filósofo pagano convertido al cristianismo, fue discípulo de san Justino y, según tradición posterior, fundador de la secta de los encratitas. Su d., obra maestra del arte sinóptico, ofrece el texto de los cuatro evangelios (y, según parece, también de una quinta fuente apócrifa) en narración continuada; tal vez intentaba establecer un *Consensus Evangelistarum*. Taciano compuso probablemente su obra en griego y la tradujo él mismo al siríaco. Desde que, en el año 1933, se descubrió en Dura-Europos un fragmento griego, de hacia el 220 d.C. (edición C. H. Craeling, Londres 1935; sobre otro supuesto fragmento griego del d. publicado por O. Stegmüller [ZAW 37, 1938, 223-229], cf. C. PETERS, *Ein neues Fragment des griechisches D.?*, en Bb 21, 1940, 51-55), se abandona cada vez más la tesis de un original siríaco (Zahn, Plooij). El d. ejerció en Siria influencia muy grande: durante largo tiempo fue la única forma en que la iglesia siria leyó el evangelio y sólo en el siglo V fue desterrado por la Pešitta (→ versiones de la Biblia III, A). El texto del original griego, así como el de la traducción siria, se ha perdido y sólo puede reconstruirse a base de fuentes indirectas. Las más importantes de estas fuentes son citas de escritores sirios, un comentario a Taciano, traducido al armenio, de san Efrén (publicado en traducción latina por G. Moesinger, Venecia 1876) y una traducción árabe posterior (edición: A. Ciasca, Roma 1888, y A. S. Marmadji, Beirut 1935), finalmente un d. persa descubierto por G. Messina (bibl.), traducido del sirio en el siglo XIII; la traducción árabe se atribuye generalmente a Ibn-al-Tayyib (muerto hacia 1043); su original siríaco ofrecía el texto de la Pešitta en la disposición de Taciano. Sobre el influjo del d. siríaco en las versiones armenias del evangelio, → versiones de la Biblia V, A.

También en occidente ha dejado huellas el d., entre otras, en el *Codex Fuldensis* latino (Víctor de Capua, año 546: texto de la Vg [cf. lámina XXXVI]; ed. E. Ranke, Marburgo 1868); en una armonía evangélica de Lieja, en holandés medieval, que se funda en un texto latino antiguo (edición del ms. leydense, de hacia el 1401, D. Plooij y otros, Amsterdam 1929-38, 5 tomos); finalmente, en dos textos en antiguo italiano (uno veneciano y otro toscano, edición: Todesco-Vaccari-Vattasso, «Studi e Testi», t. 81, Ciudad del Vaticano 1938; cf. A. MERCK, *Tatian in italienischen Gewände*, Bb 20, 1939, 294-305). La relación inmediata de estos textos con el d. es tan discutida como el influjo de Taciano sobre el antiguo texto latino de los evangelios en general.

Bibl.: TH. ZAHN, *Tatians Diatessaron* (Erlangen 1881). H.J. VOGELS, *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland* (Munster de Westfalia 1919). D. PLOOIJ, *A Primitive Text of the Diatessaron...* (Leiden 1923). Id., *A Further Study of the Liège Diatessaron* (Leiden 1925). C. PETERS, *Das Diatessaron Tatians, seine Überlieferung und sein Nachwirken im Morgen- und Abendland sowie der heutige Stand seiner Erforschung* (Roma 1939). Id., *Neue Funde und Forschungen zum Diatessaronproblem* (Bb 23, 1942,

68-77). A.F.L. BEESTON, *The Arabic Version of Tatian's Diatessaron* (JRAS, 1939, 608-610). M. BLACK, *The Palestinian Syriac Gospels and the Diatessaron* (OrChr, 3.ª ser., 14, 1939/40, 101-111). G. MESSINA, *Un Diatessaron persiano del secolo XIII tradotto dal siriaco* (Bb 23, 1942, 268 305). Id., *Lezioni apocrife nel Diatessaron persiano* (Bb 30, 1949, 10-27). Id., *Parallelismi, semitismi, lezioni tendenziose nell'armonia persiana* (Bb 30, 1949, 356-376). Id., *Diatessaron persiano* (Roma 1951). A. VÖÖBUS, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriae* (Lovaina 1951). S. LYONNET, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron* (Roma 1950). DBS VI, 855-870.

Diatriba (gr. διατριβή: conversación), forma estilística o género literario, intermedio entre el tratado y el diálogo. La d. fue preparada por los diálogos de Sócrates y círculos sofísticos, y cultivada, sobre todo, en la filosofía cínica y estoica, particularmente por Epicteto. La propiedad de la d. consiste en que, en lugar del verdadero adversario o contrincante que aparece en el diálogo, el orador o escritor introduce por su cuenta a uno ficticio. Otra nota suya son las preguntas a veces irónicas, a menudo en estilo retórico patético, a las que se contesta por contrapreguntas. La d. no se construye con amplios y solemnes períodos, sino con frases cortas y vivas, cuya fuerza está en la contraposición de agudas antítesis y en las frecuentes personificaciones. Y aún queda suficiente espacio para la demostración propiamente dicha, en que los disputantes gustan sobre todo de emplear analogías tomadas de la naturaleza y argumentos *a fortiori*, *a minori ad maius* y *a maiori ad minus*. El que ha demostrado el empleo de la d. por san Pablo ha sido sobre todo R. Bultmann. Aunque Pablo no podía imaginar que fuera posible una discusión sobre la revelación en el sentido de que predicador y oyente pudieran ponerse como contrincantes en plano de igualdad, se sirve, sin embargo, repetidamente de la d., pero sólo como auxiliar metódico, particularmente en Rom. Aparece un adversario ficticio (9,19 11,19), alternan una y otra vez preguntas y contrapreguntas (3,5 4,1 6,1, etc.), la predicación está construida sobre un gran número de antítesis (Dios/mundo, espíritu/carne, ley/fe) y de personificaciones (10,6 4,12 15,3-8). También se hallan analogías tomadas de la naturaleza (11,17ss) y argumentos *a minori ad maius* o viceversa (5,9 8,32 11,24 5,15.17 11,12).

Bibl.: R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Gotinga 1910). P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur 2-3* (Tubinga 1912) 75-81. 356s. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa* I (Berlín-Leipzig 1909). M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*[3] (París 1931) LIII-LX. [S. DE AUSEJO, *El género literario del Eclesiastés* (EstB 7, 1948, 369-406).]

Dibón (hebr. *dībōn)*, nombre de dos ciudades. La más importante es D. en Moab (moabítico *dybn;* LXX Δαιβών), poblada por los emitas (?), conquistada fugazmente por los amorreos (Núm 21,30), más tarde asignada a Rubén (Núm 32,3.34 Jos 13,9) o Gad (Jos 13,9.17); de ahí que se la llame también Dibón-Gad; en Is 15,2 y Jer 48,18.22 nuevamente en poder de Moab. De D. era el rey moabita → Mešá (hacia 840 a.C.), cuya estela fue hallada en D. En la columna 28 de la misma se lee que cincuenta hombres de D. trabajan en la reconstrucción de la ciudad de Béser. Hoy *dībān*, a 20 km al este del mar Muerto, al norte del Arnón.

Bibl.: ABEL II, 304s. BRL 128s. Para las excavaciones de los norteamericanos, cf. BASOR 125, 1952, 7-20; 133, 1954, 6-26; RB 64, 1957, 221-223.

Didracma → tributo del templo, → apéndice II(III).

Dieciocho oraciones, llamadas así por las 18 *(šemonê ešrê)* alabanzas de que consta la oración judía, cuyo origen se remonta a la época precristiana, compuestas con elementos de distintas épocas, a los que dio forma definitiva hacia el año 100 d.C. cierto Simón, por lo demás desconocido. Los judíos debían rezar tres veces al día estas d. o., llamadas también *tefilla*. Pero su lugar fijo lo tenían en el culto sinagogal. Texto hebr.: DALMAN, *Die Worte Jesu* I, 299-304; D. W. STAERK, *Altjüdische liturgische Gebete* (Berlín [2]1930) 9-19; texto castellano: BOUYER, *Eucaristía*, 84-89, Herder. → Padrenuestro.

Bibl.: I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Francfort del Main [3]1931) § 8s. StB I, 406s. H.G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (Tubinga 1950).

Diez. El número d., a causa de la primitiva costumbre de contar con los dedos de las dos manos, es la base del sistema decimal, de uso corriente entre los israelitas. Simbólicamente el d. tiene en el AT el sentido de número redondo, que, según las circunstancias, se considera grande o pequeño. Así se dan d. días (Gén 24,55: huellas de una semana más antigua de diez días [?]), d. mandamientos (Éx 20 Dt 5), d. plagas de Egipto (Éx 7-11), d. patriarcas antes del diluvio (Gén 5), d. cuernos (Dan 7,20 Ap 12,3). También en el NT se halla el d. como número redondo menor (Lc 19,13 15,8 Mt 25,1 Ap 2,10, cf. Dan 1,12.14). Mt demuestra con d. ejemplos milagrosos el poder mesiánico de Jesús (8s), d. vicios excluyen del reino de los cielos (1Cor 6,9s), d. potencias no pueden separar a Pablo del amor a Cristo (Rom 8,38s).

Bibl.: ThW II, 35s.

Diezmo, tributo pagado al santuario como asignación para los sacerdotes y levitas (Gén 14,20 28,22 Am 4,4 1Mac 3,49), o al rey (1Sam 8,15.17). El fundamento del tributo cultual es la idea de que Dios es el propietario de toda la tierra, y por tanto, puede pretender sus primeros (→ primicias) y mejores productos. El Dt (12,6.11.17 14,22s, cf. Neh 13,12 Tob 1,6 Jdt 11,13) exige que se entregue el d. de la mies y el de los frutos de los árboles (grano, mosto, aceite) al santuario central, pero permite la entrega equivalente en dinero (14,22-27) o, cada tres años, emplear el d. en el lugar de residencia a favor de los levitas y pobres de la localidad (14,28s; 26,12-15: la oración que debía recitarse en el caso; Tob 1,7). Los fariseos extendían este deber del d. a los frutos más insignificantes (Mt 23,23, cf. Lc 11,42 18,12). En Lev 27,30-33, cf. 2Par 31, 6, se amplía también el d. al ganado y se exige, para la transformación en dinero, un beneficio del 20 %. En Núm 18,20-32 se habla del d. de la era (trigo) y del lagar (vino y aceite). Tob 1,6s parece conocer tres d., que se pagan sucesivamente. También las indicaciones acerca del cobro y distribución son distintas. En Núm 18,21-24 se reclama el d. íntegro para los levitas; éstos han de entregar a su vez una décima parte del d. a los sacerdotes (18,25-32). Quejas contra los negligentes en pagar el d., en Neh 13,10 Mal 3,8; intimación redoblada de la obligación en Dt 12,19. La época neotestamentaria conoce tres d.: el d. sobre el ganado, el segundo d. y el tercero o d. de los pobres. La suma de estos tributos hubo de ser muy considerable. La administración, en lo posible, estaba centralizada en Jerusalén. Alguna vez el d. fue robado por el sumo sacerdote (*Ant.* 20,8,8 20,9,2).

Bibl.: SCHÜRER II, 305-313. O. EISSFELDT, *Erstlinge und Zehnten im AT* (BWAT 22, 1917). NÖTSCHER 317s. H. CAZELLES, *La dîme israélite et les textes de Ras Shamra* (VT 1, 1951, 131-134).

Difuntos (→) ataud; duelo, plañideras; momificación, muertos, šeol; enterramiento, tumba, sudario.

Diluvio. Antiquísima inundación con caracteres de catástrofe, cuyo recuerdo se conserva en la tradición de muchos pueblos. Del hecho de estar esta tradición muy extendida, aun en América, puede concluirse que se trata de una catástrofe que alcanzó a la humanidad antes de su emigración a América, e.d., a más tardar, durante el mesolítico, si no antes. Esta catástrofe, de extensión indudablemente local, recibe en la Biblia alcance universal (Gén 6-9 1Pe 3,20). Las supuestas huellas del d. «bíblico», halladas en Ur por Woolley, el año 1929, han sido ya universalmente rechazadas. → Diluvio (relato del).

Bibl.: W. ANDREE, *Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet* (1891). W. WOOLLEY, *The excavations at Ur and the Sacred Records* (Londres 1929; trad. alemana: *Ur und die Sintflut,* Leipzig 1930). W.F. ALBRIGHT, *Von der Steinzeit zum Christentum* (Berna 1949) 173 [traducción española: *De la Edad de Piedra al Cristianismo* (Santander 1959) 144]. W. KOPPERS, *Der Urmensch und sein Weltbild* (Viena s. d. = 1949).

Diluvio (relato del). (I) CARÁCTER LITERARIO. Hoy se admite casi generalmente que el relato del diluvio (Gén 6-9) está compuesto de dos fuentes: J y P. Prescindiendo de insignificantes diferencias menores, se atribuye a J: Gén 6,5-8 7,1-5.7-10.12.16*b*.22s 8,2*b*.3*a*.6-12.13*b*.20-22; a P: Gén 6,9-22 7,6.11.13-16*a*.17-21.24 8,1-2*a*.3*b*-5.13*a*.14-19 9,1-19. Se recurre para ello a los distintos nombres de Dios y a las narraciones dobles; se cuenta por dos veces que Dios ve la maldad de la humanidad: 6,5(J) y 6,12(P); que manda ir al arca: 7,1-3(J) y 6,18-20(P); la entrada en el arca: 7,7-9(J) y 7,13-16(P); la crecida del agua: 7,17(J) y 7,18(P); la destrucción de todos los seres: 7,22s(J) y 7,21(P); la decisión de Dios de no mandar nunca un nuevo diluvio: 8,21-23(J) y 9,9-11(P). La crítica apela también a contradicciones e incongruencias: en J, Noé introduce en el arca siete parejas de animales puros y una de impuros; en P, una pareja de todos los animales; P da indicaciones mucho más precisas de tiempo y fija la duración del diluvio en 150 días; según J, el diluvio dura 40 días (7,4.12.17 8,6); en J, el diluvio es producido por la lluvia (7,4); en P, por lluvia y agua del abismo (7,11 8,2); J habla de Noé y su familia; P, de Noé, sus hijos Sem, Cam y Jafet, la mujer de Noé y las tres mujeres de sus hijos (7,13). La explicación ofrecida antes por muchos exegetas católicos: que las narraciones dobles son sólo aparentes o que corresponden al estilo narrativo hebreo y que las contradicciones e incongruencias pueden ser eliminadas, está hoy abandonada. De parte no católica, la unidad de la narración es defendida, entre otros, por B. Jacob.

(II) DEPENDENCIA LITERARIA. Los críticos creen, de diversas maneras, en la dependencia literaria de fuentes babilónicas. Prescindiendo de Beroso (en EUSEBIO, *Chronicon* I) y Abideno (en EUSEBIO, *Praep. Evang.* IX, 12,2-4), el diluvio babilónico es conocido sobre todo por la tabla 11 de la epopeya de Guilgaméš (traducción: A. SCHOTT—W. V. SODEN, *Das Gilgamesch-Epos*) (Reclam, Stuttgart 1958). Éste, en

busca de la inmortalidad, llega a su antepasado Utnapishtim, el héroe del diluvio, y oye de éste su relato. Textos fragmentarios menores contienen sólo la orden de la divinidad de construir una barca; p.ej., un fragmento asirio de la biblioteca de Assurbanipal (17 líneas) o el llamado fragmento Scheil, probablemente de Sippar, en lengua babilónica, de hacia 1970 a.C., pero copia de un original más antiguo; o se trata de textos gravemente deteriorados: así, el fragmento en antiguo babilónico (de fecha discutida) de 14 líneas, hallado por Hilprecht en Nippur, o un texto sumérico hallado en Nippur el año 1912, de seis columnas, fechado entre 1900-1750.

Se señala el parentesco entre la narración bíblica y la babilónica del diluvio; en ambas, el diluvio futuro es anunciado por la divinidad al héroe (Noé/Utnapishtim: sumerio Zi-ud-sud-du, en Beroso Xisutros) y se le ordena construir una barca; perecen todos los seres vivientes, a excepción de los que se salvan en la barca; en ambas se para la barca sobre un monte; se despachan sucesivamente varias aves; en ambas se ofrecen sacrificios después del diluvio. Por otra parte, ambas narraciones muestran, no sólo pequeñas diferencias (forma de la barca, número de los que se salvan, duración del diluvio, aves despachadas), sino también divergencias muy esenciales. Al puro monoteísmo de la narración bíblica, aunque expresado antropomórficamente, se contrapone un rudo politeísmo del relato babilónico. Los dioses tienen toda clase de pequeños defectos humanos, riñen entre sí, temen las consecuencias de su acción, se arrastran como perros miedosos contra los muros, uno de los dioses avisa secretamente al héroe del diluvio y le manda engañar a los otros hombres. A la narración babilónica le falta una tendencia ética; el diluvio no tiene por causa la maldad de los hombres, sino el capricho de los dioses. El héroe del diluvio, juntamente con su mujer, es divinizado después de la catástrofe. De ahí que sea poco probable una dependencia literaria directa.

(III) Fondo historico. Es probable que el relato asiriobabilónico del diluvio, se remonte a alguna de las inundaciones que habían invadido el país (quizá a consecuencia de lluvias persistentes: p.ej. Gén 7,4.11s, combinadas con una marejada alta: Gén 7,11) pero cuya extensión era limitada; este cataclismo puede datar en una época bastante alejada. Cierto apoyo a esta opinión la darían quizá los resultados de las excavaciones de Ur, Nínive, etc., las alusiones al r. del d. de los antiguos documentos akkadios, de sesgo histórico (WB 62 y 444), y la división tradicional en la historia primitiva de Mesopotamia en un período antes y en otro después del diluvio. Esta catástrofe produjo tan grande impresión, que se convirtió en uno de los temas corrientes de la literatura akkadia; con la ayuda de la leyenda fue adquiriendo color épico y nuevas dimensiones. El relato de la Biblia no parece ser otra cosa que una interpretación monoteísta y moral de uno o de varios acontecimientos históricos (catástrofes limitadas desde el punto de vista geográfico y étnico), considerablemente amplificados por la tradición akkadia. Por consiguiente, cuando el hagiógrafo dice que toda la tierra quedó sumergida por el diluvio y que todos los hombres perecieron, hemos de tener en cuenta su horizonte geográfico limitado y la perspectiva soteriológica en la que presenta los acontecimientos. En este relato hay que procurar descubrir la intención del autor, preocupado ante todo por presentar la historia de la salud y la evolución religiosa de la humanidad.

(IV) Mensaje religioso. (A) La versión de J, que se expresa, como siempre, de una manera muy antropomórfica con respecto a Dios, presenta a Yahvéh como guardián del orden moral: la decadencia progresiva de las costumbres (Gén 6,1-4; los → hijos de Dios) le obliga a intervenir en la historia y a castigar, muy a su pesar, a los culpables; pero al mismo tiempo salva a los justos (Noé y los suyos, por razón del principio de la solidaridad; la idea del «resto»). En la perspectiva de J, Noé es presentado como ejemplo de la fe, puesto que obedece ciegamente la orden de Yahvéh, sin saber siquiera para qué servirá la nave (cf. Heb 11,7). Después del diluvio Yahvéh observa de nuevo la maldad del corazón humano (cf. 6,5-8 8,21s), pero esta vez le parece encontrar un motivo para mostrarse paciente: Dios acepta, diríase, que el hombre sea pecador: Él lo salvará y lo santificará por un decreto puramente gratuito de su voluntad salvífica (cf. 8,21s).

(B) P explica también la intervención de Dios por la maldad creciente de los hombres; ve en ella la ruptura del orden establecido (6,10-13); el diluvio es para él la vuelta al caos (cf. 6,11.18-21 8,1,2*a*.3*b*.5.13*a* con 1,6-10; 8,1 con 1,2); pero en el momento en que todo parece que va a hundirse, Dios se acuerda de su obra (8,1); establece de nuevo al hombre en su puesto primitivo de señor (cf. 8,15-18 con 1,26) de una tierra por Él bendecida. La humanidad emprende, por así decirlo, una nueva ruta, si bien las condiciones del paraíso no son restablecidas (el hombre no será ya vegetariano; cf. 9,3 con 1,29); a este mundó así reorganizado

(el hombre no es ya el dueño absoluto; cf. 9,4: prohibición de comer la sangre; 9,5s: la venganza de la sangre) le ofrece Dios una alianza eterna (9,8-11), que se extiende a todos los seres animados (9,10.12.16) y a toda la tierra (9,13): es una «alianza de gracia» por parte de Dios, que asegura la vida del mundo y halla su expresión en el arco iris (el dios de la tempestad deponía su arco sobre las nubes cuando se apaciguaba su cólera): a partir de este momento comienza el tiempo de la ὑπομονή de Dios (Rom 3,21-26), el tiempo de su → paciencia con los pecadores.

(C) En los capítulos consagrados por la Biblia a la prehistoria, que es de hecho la prehistoria de la salud, el diluvio constituye el acontecimiento principal después de la creación y la caída del hombre: aparece como término de una edad y el comienzo de una edad nueva; revela la intervención positiva de Dios, que sigue velando por su obra, pero revela también su voluntad salvífica que se sirve de un pequeño resto para salvar al mundo. Tampoco después del diluvio el pecado pierde su fuerza seductora (cf. Cam; la construcción de la torre de Babel), pero su obra de destrucción y de división será incomparablemente superada por la acción salvífica de Yahvéh, que restablecerá la vida y la unidad de la humanidad y conducirá a la elección de Abraham: de esta suerte la historia de los orígenes de la humanidad entronca con la historia de los orígenes de Israel.

(D) El diluvio en la tradición cristiana. (1) Según algunos textos de la antigua tradición cristiana, Cristo es el nuevo Noé, a quien Dios protege (cf. Eclo 44,16-18; Hen 106,18, donde se considera a Noé como el «resto») para que se convierta en cabeza de una nueva creación (1Pe 3,18 2Pe 2,4-9 a la luz de Justino, *Dial.* 138,2s; Cir. de Jerusalén, PG 33, 962A.982A).
(2) Los textos relacionan el diluvio con el bautismo (1Pe 3,21), por cuanto éste es en cierto sentido un juicio por el agua y porque ciertos datos numéricos del diluvio (las ocho personas de Gén 7,13) se prestan a especulaciones místicas sobre el bautismo (su administración al octavo día por excelencia, la pascua: 1Pe 3,18; Justino, *Dial.* 138,2; otros temas en Tertuliano, *De bapt.* 8: el arca, imagen de la Iglesia).
(3) Los textos cristianos ven también en el diluvio una prefiguración del bautismo por el fuego, que arrasará el mundo al fin de los tiempos y revelará la gloria de los santos (1Pe 3,2-8; Orígenes, *Hom in Gen* 2,3; *Comm. in Mt* 15,23; Justino, *Dial.* 108,2s): así como el diluvio sorprendió a los contemporáneos de Noé, así el día del juicio sorprenderá a los hombres (Mt 24,37-39; 2Pe 3,3-13); el retraso provisional de la intervención de Dios es, como en los tiempos de Noé, una prueba de su longanimidad (1Pe 4,20; Justino, 2 *Apol.* 7,2; Ambrosio, *De Noe* 13,33). → Conflagración universal.

Bibl.: Cf. coment. al Gén. Además: A.T. CLAY, *A Hebrew Deluge Story in Cuneiform* (New Haven 1922). A. WALLIS BUDGE y C.J. GADD, *The babylonian Story of the Deluge* (Londres 1930). G. CONTENAU, *Le Déluge babylonien* (París 1941). B. JACOB, *Die biblische Sintfluterzählung: Ihre literarische Einheit* (Berlín 1930). J.H. SCHONEVELD, *De oorsprong van het bijbels zondvloedverhaal* (Groninga 1938). DBS I, 754-765. E.G. KRAELING, *The earliest hebrew Flood Story* (JBL 65, 1946/47, 279-293). J. DANIÉLOU, *Déluge, baptême, jugement* (Dieu vivant 8, 1947, 97-112). A.M. DUBARLE, *Le drame du salut das la Genèse* (Vie intell. 17, 1949, 557ss). J. FISCHER, *Deutung und literarische Art von Gen 6, 1-4* (Alttest. Studien I, 1950, 74-85). A. VIARD, *L'histoire sainte d'Adam à Noé* (Vie spir. 92, 1952, 115-135). J. HEUSCHEN, *Le déluge biblique* (Rev. eccl. Liège, 39, 1952, 129-145; 193-207). A. PARROT, *Déluge et Arche de Noé* (Neuchâtel-París 1952). G. LAMBERT, *Il n'y aura plus jamais de déluge (Gen. XI, 11)* (NRTh 87, 1955, 581-601; 693-724). W. ZIMMERLI, *Die Urgeschichte*, 1 Mose 1-11 (Zurich 1957, 265-364). [J. ENCISO, *Los gigantes de la narración del diluvio (Gén 3, 4)* (EstB 1, 1941/42, 543-557. 647-667). I. GOMÁ CIVIT, *La causa del diluvio en los libros apócrifos judíos* (EstB 3, 1944, 25-54).]

Diná (hebr. *dīnā;* según NOTH 10, «formación artificiosa: litigio»), en la genealogía bíblica la hija de Jacob y Leá, cuyo deshonor causado por Sikem, el hijo del príncipe de Sikem, vengaron sangrientamente los hermanos Simeón y Leví (igualmente hijos de Leá), según la tradición antigua; y según la tradición posterior, todos los hijos de Jacob (Gén 34, cf. 49,5s). D. representa seguramente el elemento israelita dentro de la población canaanita de Sikem (Jue 9,1-6).

Dinero. (I) Metal precioso, de peso libremente determinado con antelación, contrariamente a la → moneda, cuyo peso y aleación legítimos están garantizados por la autoridad mediante la acuñación. Muy poco a poco se introdujo como medio de pago en el antiguo oriente y, sólo en tiempos muy posteriores, desplazó la economía natural (intercambio; → comercio). Galling (BRL 175) observa que no se ha investigado aún suficientemente la historia de la economía financiera en Palestina, y pone en guardia contra la tendencia a considerar sin más el intercambio de mercancías y la economía financiera como dos fases sucesivas. Más bien «se entrecruzan ambas formas económicas y hay que aclarar de qué manera y en qué círculos surgió la economía finan-

ciera». Respecto al tráfico, era el d., en general, un medio de pago internacional; así, frecuentemente se paga el tributo en d. (1Re 20,5s 2Re 12,18 14,14 15,20 16,8 18,14), a veces también en ganado y productos del país (2Re 3,4). Los filisteos cobran su elaboración del hierro a los israelitas en d. (1Sam 13,21) y sobornan a una mujer israelita con d. (Jue 16,5.18). Israelitas que compran en el extranjero pagan a veces con d. (Gén 23,15s), pero también con productos de la tierra (1Re 5,25). José fue vendido por 20 siclos de plata a los ismaelitas (Gén 37,28). Mientras que la economía natural correspondía mejor a las necesidades y condiciones de los nómadas y beduinos, y en mayor grado también a las de los agricultores, la economía financiera se introdujo primero en el trato con comerciantes sin sede fija; como tales se consideraban los mercaderes (Gén

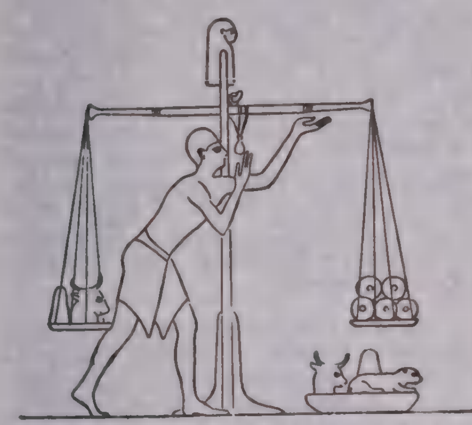


Fig. 54. Pesando dinero (Egipto, imperio nuevo)

23,16 37,28), los soldados mercenarios (Jue 9,4), el levita (Jue 17,10), el que vende sus terrenos (Gén 23,14-16 2Sam 24,24 1Re 16,24 21,2).

(II) El d. se pesaba en forma de barras, anillos o lingotes (Jos 7,21); pagar quiere decir pesar para su entrega (Gén 23,16 Is 46,6 Jer 32,9s y véase fig. 54). Llevar pesas de piedra en la → bolsa pertenece, por tanto, al equipo del comerciante (Dt 25,13). Las piezas que se han hecho corrientes en el tráfico se llaman en Gén 23,16 «siclos de plata, tal como eran corrientes entre mercaderes»; pero también estos siclos tenían que pesarse siempre. Aunque en Sendshirli aparecen barras de plata con la inscripción «Barrekub, hijo de Panammu» (hacia el 750 a.C.), que con sus 500 gramos evidentemente representan siclos de plata, no obstante la moneda marcada y acuñada, cuya aleación fina y peso eran oficialmente garantizados (→ moneda), sólo se conoce en época persa, y en Asia Menor tal vez ya en el siglo VII. El israelita llevaba sus monedas más pequeñas, por regla general, en el bolso (Gén 42,35 Is 46,6 Prov 1,14, cf. 2Re 5,23) y en el → cinturón (Mt 10,9) o las conservaba en su pañuelo (Lc 19,20). Los bolsos con grandes sumas de dinero (2Re 5,23) se sellaban por razones de seguridad (Tob 9,5). Respecto a acumulaciones de dinero, → tesorería.

(III) El d. de cobre, conocido en Egipto y Mesopotamia, no se menciona en el AT; sin embargo, puede haber estado en circulación. Se prefería el d. de plata, de modo que el hebr. *kesef* significa tanto → plata como d. (Éx 21,11 1Re 21,6), y con la indicación del peso (unidad de valor) resultaba ya superfluo indicar la clase del metal (plata). El → oro, mencionado en casos de grandes tributos (2Re 18,14) y también en otras ocasiones (2Re 5,5), era relativamente raro, de modo que aun sumas muy elevadas de d., p.ej., 1000 talentos, se indican en plata (2Re 15,19). La relación de valor entre plata y cobre no era siempre igual; para la época persa se calcula 60:1; la relación de valor entre oro y plata se indica, para la misma época, como 13,5:1. El poder adquisitivo del d. se ilustra mejor considerando, por e.j., que por dos → siclos de plata se podía comprar un carnero (Lev 5,15), o 36 kg de trigo, ó 72 kg de cebada (2Re 7,16; sin duda, bajo condiciones anormales), o arrendar un campo de 72 kg de sembradura (Lev 27,16).

(IV) El valor decisivo del d. no radicaba en el grado de legitimidad del metal, sino en su → peso; el grado del porcentaje fino, de todas formas, es desconocido. Igualmente se desconoce en qué medida eran posibles las falsificaciones; el AT previene ciertamente contra medidas y pesos falsos, pero no contra d. falso. → Mamón, → multa, → cambista.

Bibl.: BRL 174-179. NÖTSCHER 201-203. J. VANDERVORST, *La monnaie dans la Bible* (Collationes Mechlinienses 11, 1937, 5-43).

Dionisio (gr.: perteneciente a Dionisos) el areopagita, miembro del → Areópago; después del discurso de san Pablo, se adhirió al apóstol y se hizo creyente (Act 17,34). La tradición hace de él el primer obispo de Atenas. El Pseudo-Dionisio no vivió hasta el siglo IV o V.

Dionisos (gr. Διόνυσος: «hijo de Zeus» [?], nombre de un dios) o Baco, divinidad grecoromana del vino, originaria de Tesalia, llamada *Bakkhos* en las procesiones de las fiestas

campesinas de D. En su figura se hallan probablemente fundidos un dios nórdico de la vegetación y un dios tracio del vino. En la mitología es hijo de Zeus y de la diosa terrestre Sémele. Le están consagrados el toro y el macho cabrío, y su planta sagrada es la yedra. En las grandes dionisíadas, su fiesta principal, fueron cobrando más y más importancia las manifestaciones artísticas. Los más famosos poetas, compositores, cantores y autores glorificaban al dios con himnos y dramas. Fue Alejandro Magno quien fomentó particularmente su culto. Así se comprende que los Seléucidas obligaran a los judíos a tomar parte en las fiestas de D. y llevaran coronas de yedra durante la procesión (2Mac 6,7) y que Nicanor amenazara con erigir un magnífico templo a D. en el lugar donde se asentaba el de Jerusalén (14,33).

Bibl.: LÜBKER 298s.

Diorita → piedras preciosas.

Dios. (I) AT. (A) **La existencia de Dios no se demuestra en el AT por argumentos filosóficos, sino que se da por supuesta o se afirma como algo evidente. El mundo semítico antiguo no conoce el ateísmo. El necio que «piensa en su corazón: No hay Dios» (Sal 14,1 53,2), no niega propiamente que exista D., sólo niega que D. se ocupe de los hombres; vive como si no existiera el D. que ha de castigar sus pecados (Sal 10,4). Cuando el AT se refiere a las maravillas obradas por D., creador y señor del mundo y de la humanidad o del pueblo de Israel, en la naturaleza o entre los hombres (p.ej., Sal 19,1-7 Is 40,25-31 Sal 8 104), lo hace más para fortalecer o animar la confianza en Dios (p.ej., Is 40,27-31) o para alabarle (p.ej., Sal 19,8-10 8 104), que para probar su existencia; por esas maravillas hay que conocer quién es D., no que existe D.**

(B) Tampoco se trata en torno a la naturaleza de D. en abstracto, sino más bien en concreto, de lo que Él es y hace en favor de su pueblo y del hombre y del mundo.

(C) D. tiene varios nombres (→ nombre de D.); es, por tanto, un D. personal, con personalidad semejante a la nuestra (→ antropomorfismo), pero la sobrepasa con mucho. Es más que un hombre poderoso e inmortal como son, p.ej., para los gentiles, sus dioses (Núm 23,19 1Sam 15,29 Is 40,28 Os 11,9 Job 10,4s Sal 121,4). Por lo contrario, la diferencia entre D. y el hombre se acentúa fuertemente: Yahvéh es D. y no hombre (Os 11,9 Ez 28,2 Núm 23,19). La distancia entre D. y el hombre no es menor que entre el → espíritu y la → carne, entre el poderoso e incorruptible y el impotente y caduco (Is 31,3). Las ideas «D. y espíritu» *(rūaḥ)* son, evidentemente, equivalentes; el poder y la incorruptibilidad indican, para la mentalidad israelita, la naturaleza de D.

(D) Sólo hay un D. (monoteísmo). Este D. es, sobre todo, poderoso (→ poder de D.), viviente (→ vida) y santo (→ santo). Sobre los otros atributos de D.: (→) celo, ciencia, excelsitud, fidelidad, gracia, justicia, misericordia, presencia, Señor, gloria.

(II) El JUDAÍSMO POSTERIOR posee el mismo concepto de D., pero en forma menos viva. La acentuada trascendencia de D. lleva los judíos a borrar numerosos antropomorfismos en los relatos de la Biblia, primero en los LXX, pero sobre todo en los targumes o versiones aramaicas. Por temor de tomar el nombre de D. en vano (Éx 20,7), se evita cada vez más y, finalmente, con la mayor escrupulosidad, pronunciar el nombre de Yahvéh, que es sustituido por el título de → Señor (hebr. *'ădōnāy*, gr. κύριος). Más tarde se evitan incluso todas las denominaciones directas de la divinidad y se sustituyen por circunloquios como el Cielo, el Señor *('ădōn)*, el Santo, el Altísimo (→ Elyón), el Padre, el Padre en el cielo, el → Nombre, el Lugar, la Habitación o Presencia (→ Šekiná), el Poder *(gĕbūrā)*, la Palabra *(memrā')*.

(III) En el NT siguen dominando las ideas veterotestamentarias y judaicas acerca de D. y hasta se emplean nombres que corresponden específicamente a aquellas ideas; se evitan, evidentemente, los antropomorfismos, aunque no falten del todo (p.ej., en Rom 2,4 Tit 3,4 1Tes 2,6). Sin embargo, se acentúan más fuertemente varios atributos de D. (→ amor, → espíritu, → Padre) y llega a su perfección la revelación de la naturaleza de D. (→ Trinidad, → espíritu de D., → Logos, → Hijo de D. → sabiduría).

Bibl.: ThW II, 176-204; III, 79-120. Hastings II, 189-215. J. HEMPEL, *Gott und Mensch im AT* (Stuttgart ²1936). E. SELLIN, *Theologie des AT* (Leipzig 1933). W. EICHRODT, *Theologie des AT* I (Leipzig 1933). L. KÖHLER, *Theologie des AT* (Tubinga 1936). P. HEINISCH, *Theologie des AT* (Bonn 1940). H. SCHRADE, *Der verborgene Gott: Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im alten Orient* (Stuttgart 1949). K. RAHNER, *Theos im NT* (Bijdragen 11, 1950, 212-236; 12, 1951, 24-52). M. NOTH, *Gott, König und Volk im AT* (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 47, 1950, 157-191). M. REHM, *Das Bild Gottes im AT* (Wurzburgo 1951).

Dióscoro (Vg; gr. Διὸς Κορινθίος), 2Mac 11,21, nombre de un mes. En el calendario macedónico no se conoce la forma latina ni la griega del nombre; tal vez se refiera a *distros*.

Diótrefes (gr.: alimentado por Zeus), personalidad influyente, tal vez obispo de la comunidad a la que se dirige 3Jn (3Jn 9s). Este D. no quiere reconocer al «presbítero», le rechaza, no admite a los hermanos enviados (por el «presbítero») e impide sean acogidos por los que quieren hacerlo. Por eso el «presbítero» escribe a la comunidad dirigiéndose a → Gayo; → Juan (cartas de).

Discípulos. En el NT, la palabra «discípulo» tiene varias significaciones:
(1) En general, el que recibe la enseñanza de un maestro (Mt 10,24 Lc 6,40).
(2) En sentido más restringido, el que se adhiere a una doctrina y vive conforme a ella. En este sentido, ya los profetas tenían sus d., así como los fariseos (Mt 22,16 Mc 2,18) y Juan Bautista (Mt 9,14 11,2).
(3) En sentido estricto, los seguidores de Jesús, ante todo los doce apóstoles (Mt 10,1 11,1 28,16), después también un grupo mayor, que se adhirió a Jesús y, en parte, le seguía continuamente (Mc 2,15 Lc 7,11 Jn 2,2.17.22). Entre éstos, Lc 10,1-17 habla de setenta d. (o, según varios cód. y Vg, de setenta y dos), que fueron enviados por Jesús de dos en dos.
(4) En Act son d. todos los que abrazan la fe de Jesús, de suerte que d. viene a ser lo mismo que cristiano (Act 6,1 9,19). En este sentido, aparte del especial mandato dado a los apóstoles, la misión de los d. consiste en ser sal de la tierra (Mt 5,13-16), en seguir constantemente a su Señor, sobre todo en el camino de la pasión, renunciando incluso a lo que más se quiere (Lc 14,26s Jn 8,31s), y participar en la ignominia y el odio que le están reservados (Mt 10,25 Jn 15,18-20). Todo el mundo ha de reconocer a los d. de Jesús en el amor que se tienen (Jn 13,35); si permanecen fieles, alcanzarán una especial recompensa y desempeñarán en el juicio un papel importante (Mt 19,28s Lc 22,28-30).

Bibl.: K.H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt* (Friburgo de Brisgovia, 1957; trad. castellana: *Discípulos y apóstoles*, Barcelona 1963). ThW iv, 417-465.

Discursos de despedida. (I) Tanto el AT como el NT, y sobre todo los apócrifos judíos, ofrecen numerosos ejemplos de palabras o d. de d., puestos en boca de personajes importantes. Ordinariamente siguen este esquema: el personaje recuerda, primeramente, la intervención de Dios en su vida o en la de su pueblo (tema de la alianza); luego da directrices para los tiempos siguientes a su muerte (con frecuencia, prediciendo el porvenir); exhorta entonces a sus oyentes a que lleven siempre una vida ejemplar (recordando el ejemplo que les deja con su propia vida) y da las normas para su sucesión; por último, se despide de ellos dándoles su bendición o elevando por ellos una oración o un deseo de paz. Los d. de d. pertenecen a un género literario tratado generalmente con mucha libertad. Las líneas fundamentales que acabamos de indicar se deducen de comparar entre sí muchos de estos discursos (para otros temas, accesorios, cf. Stauffer [bibl.]). También los autores profanos cultivaron este género (*Ilíada* 16,855s: Patroclo; Plat., *Apol.* 39C y *Fedón* 85B: Sócrates; Heródoto 3,65: Cambises; Jenof., *Cirop.* 8,7: Ciro). Interesante es también la comparación del d. de d. del cuarto evangelio con algunos ejemplos religiosos helenísticos (especialmente, en el «Corpus Hermeticum»).

(II) El AT contiene varios ejemplos de d. de d.: Gén 47,29-50,14 (cf. particularmente las bendiciones de → Jacob); Dt 31-33 (más en concreto, las bendiciones de → Moisés); Jos 23,1-24,28 (dos d. de d. de Josué); 1Sam 12 (Samuel), 1Re 2,1 (David, cf. 1Par 28,1-29,20); y en libros más recientes: Tob 14,3-11 1Mac 2,49-70 2Mac 6,30 7,1-41. Estos d. de d. pertenecen, según O. Eissfeld, al género político (p. ej., 1Sam 12), según A. Bentzen (y con más razón, a nuestro entender), al género homilético, influido por el estilo de oráculos y discursos de los profetas y, en los ejemplos más recientes, por la literatura sapiencial.

(III) Los apócrifos judíos cultivaron este género con predilección (p. ej., 4Esd 14,18-36 Bar [sir.] 76,1-18 77,1-26 Hen 91,1-19 Hen [eslavo] 38s, 57s); encuéntranse ejemplos especialmente en los libros que vuelven a tocar los temas del Pentateuco, como la AssMos, Jub, Vida de Adán 30-44.49, y sobre todo, los TestXII (patriarcas). Desde el punto de vista literario, estos d. de d. se parecen mucho a los del AT; y además, preparan, en cierto modo, los del NT, particularmente cuando el personaje que va a morir narra su propia vida, a fin de dar con ello una lección para el futuro.

(IV) El NT nos ofrece ejemplos muy varios. Los evangelios nos han conservado el d. de d. de Jesús antes de su pasión (Lc 22,21-38 Jn 13-17, cf. Act 1,2s); en Act tenemos el de Pablo a los ancianos de Éfeso (Act 20,17-38); 1Tim (sobre todo, 4,1s), 2Tim (sobre todo, 3,1s) y 2Pe son tres d. de d. en sentido amplio, al transmitir enseñanzas parenéticas en forma de carta. Jn contiene un doble d. de d. de Jesús antes de su muerte; este discurso se introduce por el → lavatorio de los pies y se termina con la → oración sacerdotal (Jn 13-17); Jn transmite también las palabras con que Jesús se

despide de sus discípulos antes de su ascensión (Jn 20,19-23) y las dirigidas a Pedro (Jn 21,15-23). Los d. de d. del NT difieren mucho de los del AT y los de la literatura judía por su contenido, pero presentan ciertas semejanzas con ellos en cuanto al esquema literario y a los temas que desarrollan, (debido ello, más a la semejanza de situaciones en que tuvieron su origen tales d. de d., que a una influencia literaria directa). Desde luego, también difieren mucho entre sí por la extensión (compárese 1 y 2 Tim con Mt 28,18-20), por la situación concreta en que se desarrollan (compárese 1 y 2Tim con 2Pe o con Jn 13-17), la persona que habla (Jesús o los apóstoles), etc. Contrariamente a lo que acostumbran los d. de d. del AT, los del NT no rememoran en su parte retrospectiva la alianza de Dios con Israel, sino lo que ha sido para los suyos la vida del que se va, y las lecciones que de ella deben sacar los que se quedan; el elemento profético tiene aquí con mucha frecuencia especial importancia (predicción de la negación y de la traición, misión del Espíritu Santo, persecuciones y herejías que infestarán las comunidades). Cuando los d. de d. del NT tratan de lo futuro (a menudo en un contexto escatológico), su estilo recuerda el de algunos d. de d. de los apócrifos, pero, al contrario que éstos, no presentan el pasado bajo la forma de visiones sobre el porvenir; los d. de d. de los apóstoles acentúan menos los peligros externos (persecuciones: Act 20,29 Jn 15) que los internos (errores y apostasías: Act 20 1Tim 2Pe), que amenazarán a la joven comunidad después de la muerte del apóstol. El tema apocalíptico es menos frecuente en el d. de d. de Jn (13-17).

Bibl.: O. Eissfeld, *Einleitung in das A.T.* (Tubinga ²1956) 13s. E. Stauffer, *Die Theologie des N.T.* (Stuttgart ⁴1948) 327-330. J. Munck, *Discours d'adieu dans le N.T. et dans la littérature biblique* (Mélanges Goguel, Neuchâtel-París 1950, 155-170). A. Bentzen, *Introduction on the O.T.* (Copenhague ²1952) 206-209. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953) 240ss. H. Becker, *Die Reden des Johannes-Evangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede* (Gotinga 1956) 119s. E. Cortès, *Los discursos de adiós (Gn 49 y Jn 13-17.)*, Herder, 1976).

Distros → mes.

Divino afflante Spiritu, palabras iniciales de la encíclica de Pío XII sobre el fomento actual de los estudios bíblicos (30 de septiembre de 1943; texto: Doc. Bibl., BAC, 623-654). Pío XII tomó ocasión del 50 aniversario de la encíclica *Providentissimus,* para hablar solemnemente sobre los deberes y tareas de la moderna exégesis católica. El papa dice expresamente, al final de la introducción de la encíclica, que no quiere establecer nuevos principios, sino únicamente aplicar al momento actual las directrices que señalaron sus predecesores, sobre todo León XIII, teniendo en cuenta los resultados actuales de la investigación bíblica. El papa no elude, en su encíclica, dificultad alguna, sino que se dirige conscientemente a los más difíciles problemas que ha de dominar hoy el exegeta y recalca la necesidad de acometerlos con todos los recursos de la ciencia moderna. Con ello, Pío XII abrió una nueva era en la investigación bíblica católica.

La encíclica se divide claramente en dos partes, una histórica y otra doctrinal. Después de esbozar brevemente, en la introducción, las controversias en torno a la Sagrada Escritura y las decisiones de la Iglesia relativas a ella desde el concilio tridentino hasta la *Providentissimus*, Pío XII expone largamente, en la parte histórica, el desenvolvimiento de la ciencia bíblica desde la *Providentissimus* hasta nuestros días. El papa ensalza los esfuerzos de León XIII y sus sucesores para fomentar los estudios bíblicos: fundación de la → Escuela bíblica de Jerusalén, institución de la → Comisión bíblica (León XIII), fundación del → Pontificio Instituto Bíblico (Pío X) y de la abadía de San Jerónimo en Roma para la revisión de la Vulgata (Pío XI; → versiones de la Biblia VI,B), así como el empeño de los papas por el uso y propagación de la Sagrada Escritura entre el clero y el pueblo fiel.

Pasando a la parte doctrinal de la encíclica, en que se exponen las tareas de la ciencia bíblica de nuestro tiempo, se esboza primeramente, con pocos pero bien trazados rasgos, la enorme transformación que, gracias a la abundancia de nuevos materiales, ha experimentado la investigación bíblica en estos últimos cincuenta años. Luego se exhorta a la utilización de los textos originales de los libros santos, se recomienda el estudio de las lenguas bíblicas, se encarece la importancia de la crítica textual, se aclara el sentido del decreto del tridentino sobre el uso de la Vulgata y se señala como exigencia apremiante de la ciencia que también los católicos preparen pronto ediciones críticas de los textos originales y vss. antiguas.

Viniendo a la exégesis propiamente dicha de la Escritura, Pío XII acentúa la primacía del → sentido literal, establece directrices para el recto uso del → sentido típico e invita al estudio de los padres de la Iglesia y de los grandes exegetas. Como tareas especiales del moderno exegeta, señala la valoración de lo que es peculiar de cada autor sagrado y de los → géneros literarios, señaladamente en las narraciones históricas. Después de

citar algunas dificultades que ha resuelto la investigación moderna y otras no resueltas todavía o insolubles, nos habla, en lenguaje extraordinariamente apremiante, y exhorta al esfuerzo por lograr la solución de los problemas todavía pendientes. «Y tengan presente todos los hijos de la Iglesia que los conatos de esos valientes operarios de la viña del Señor deben juzgarlos no sólo con justicia y ecuanimidad, sino también con suma caridad, y deben estar muy lejos de ese poco prudente espíritu que juzga que hay que rechazar todo lo nuevo por nuevo o tenerlo, a lo menos, por sospechoso.»

La encíclica termina con indicaciones prácticas para el uso de la Biblia en el ministerio pastoral, para su enseñanza en los seminarios y con una exhortación a los representantes de la ciencia bíblica.

Bibl.: Texto latino oficial: AAS 35 (1943) 297-326. Trad. alemana auténtica, con comentario de H. HAAG (SKB, Baden [2]1950). [Texto y trad. castellana: S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina pontificia:* I, *Documentos bíblicos*, BAC (Madrid 1955) 518-560. J. PRADO, *En torno a la encíclica «Divino afflante Spiritu» de S.S. Pío XII* (Sefarad 4, 1944, 147-190).]

Divorcio. (I) El esposo tenía en Israel (Eclo 7,26 25,36) derecho a la separación cuando descubría en su mujer alguna tara (Dt 24,1). Perdía este derecho si había acusado falsamente a su mujer de comercio carnal prematrimonial (Dt 22,13-19) o la había forzado antes del desposorio (Dt 22,28). Cuando el marido quería separarse de su mujer no tenía más que extenderle el → libelo de repudio (Dt 24,1 Is 50,1 Jer 3,8 Os 2,4 Mt 5,31 19,7) y, quizá, pronunciar una determinada fórmula de separación (Os 2,4). La mujer repudiada no podía casarse con un (sumo) sacerdote (Lev 21,14) ni volver a su primer marido, si, en el intervalo, había pertenecido a otro (Dt 24,1-4 Jer 3,1). La mujer jamás podía pedir ni emprender por sí misma la separación (Jue 19,2-10). – El d., sin embargo, pasaba en el AT por cosa reprobable, de suerte que en la práctica se restringía y dificultaba mediante una serie de determinaciones legales, entre otras, la obligación de pagar al padre el precio de la esposa, lo cual implicaba para el que repudiaba el tener que pagar nuevo precio por un segundo casamiento. También los profetas combaten el d. (Mal 2,14-16) y no se referían sólo al caso en que el marido repudiaba a su mujer israelita para tomar una extranjera (2,11).

(II) Jesús condenó el d. de manera más enérgica (Mc 10,2-12 Lc 16,18) y lo mismo hizo san Pablo (Rom 7,2s). Ofrecen, sin embargo, dificultades las llamadas cláusulas del d. en Mt 5,32 (= Lc 16,18) y Mt 19,9 (= Mc 10,11s). Mientras Mc y Lc formulan una prohibición absoluta del d., tanto para el hombre como para la mujer, Mt parece admitir (para el marido) una excepción: Mt 19,9: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ: «excepto por causa de adulterio» (de la mujer); y Mt 5,32: παρεκτὸς λόγου πορνείας, «fuera del caso de adulterio» (de la mujer). Algunos escritores latinos y la mayoría de los griegos, así como las iglesias protestantes, concluyen de estos lugares que Jesús permitió el d. en el caso de adulterio de una de las partes. Por otro lado, estas cláusulas que no pueden armonizarse con la prohibición absoluta del d. atestiguada en Mc y Lc (cf. 1Cor 7,10.39) son rechazadas de buen grado, como inauténticas, por la exégesis liberal; así, p.ej., ThW I 648 14: «Difícilmente proceden» de Jesús por tradición auténtica estas cláusulas casuísticas que tampoco Pablo conocía en 1Cor 7,10ss»; y ThW IV 741, 33: «La adición que sólo se halla en Mt no es original, como lo demuestran los lugares paralelos, sino que fue intercalada posteriormente a base del derecho vigente en la comunidad.» Así también, p. ej., Bultmann, M. Dibelius, E. von Dobschütz, Klostermann, Holtzmann, Schlatter, Loisy. Los católicos y también algunos sectores protestantes (así la Biblia de Zurich, nota a Mt 5,32: «Para Jesús todo divorcio es nulo») mantienen tanto la autenticidad de las cláusulas como la absoluta prohibición del d.; sin embargo, todas las explicaciones (cf. bibl.) intentadas para interpretar el μή y el παρεκτός hay que juzgarlas como más o menos desafortunadas. En cambio, recientemente BONSIRVEN (cf. bibl.) ha acometido el problema partiendo de πορνεία, y llega al resultado de que πορνεία no quiere decir adulterio (para ello tenía la lengua griega una palabra propia: μοιχεία), sino falso matrimonio o concubinato; este sentido especial lo habría conservado el hebr. *z[e]nūt* (gr. πορνεία) en el judaísmo tardío. Las cláusulas del d. habrían de interpretarse, consiguientemente, así: «Todo el que repudiare a su mujer, fuera del caso de concubinato, pues entonces hay que repudiarla», etc. (Mt 5,32), y «El que repudiare a su mujer, excepto por causa de concubinato», etc. Contra esto hay que observar (así E. LÖWESTAM, *Aktenskapet i Nya Testamentet*, Lund 1950) que, junto con ese sentido especial, πορνεία había conservado también su significado general de fornicación o deshonestidad, y los lectores de Mt, como los exegetas posteriores, hubieran sido así fácilmente inducidos a error. Por eso es más acertado, sin duda, en la restricción que Jesús aduce en Mt, poner la fuerza de la frase, no en la supuesta autorización del d., sino en la responsabilidad del adulterio que

se ocasiona por el repudio de la mujer. Así pues, Mt 5,32 diría: «Todo el que repudia a su mujer, la convierte en adúltera, fuera del caso de prostitución [porque entonces ya lo es].» En el mismo sentido cabe interpretar Mt 19,9. Pablo, 1Cor 7, rechaza en principio el d., con referencia a una palabra del Señor. Ni aun el matrimonio con un infiel puede ser disuelto, como no sea que la iniciativa parta del infiel mismo (1Cor 7,15, cf. 1Pe 3,1s).

Bibl.: → Matrimonio. A. OTT, *Die Auslegung der nt.lichen Texte über die Ehescheidung* (NtA 3/1-3, Munster de Westfalia 1910). Id., *Die Ehescheidung im Matthäus-Evangelium* (Wurzburgo 1939). K. STAAB, *Die Unauflöslichkeit der Ehe und die Ehebruchsklauseln* (Festschrift Eichmann, Paderborn 1940, 435-452). Id., *Zur Frage der Ehescheidungstexte im Matthäus-Evangelium* (ZkTh 67, 1943, 36-44). J. SICKENBERGER, *Die Unzuchtklausel im Matthäus-Evangelium* (ThQ 123, 1942, 189-206). A. ALLGEIER, *Die crux interpretum im nt.lichen Ehescheidungsverbot* (Angelicum 20, 1943, 128-142). U. HOLZMEISTER, *Die Streitfrage über die Ehescheidungstexte bei Matthäus 5, 32; 19, 9* (Bb 26, 1945, 133-146; reseña la bibl. antes indicada). TH. SCHWEGLER, *De clausulis divortii* (VD 26, 1948, 214-217). J. BONSIRVEN, *Le Divorce dans le Nouveau Testament* (Tournai-París 1948; cf. RScR 35, 1948, 442-462). B. VAWTER (CBQ 16, 1954, 155-167). H. BALTENSWEILER, *Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus* (ThZ 15, 1959, 340-356). J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Évangile* (Brujas 1959). [S. LARRAÑAGA, *San Mateo (5, 32; 19, 9) y la indisolubilidad del matrimonio cristiano* (VV 7, 1949, 53-74). J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *El divorcio en Mt 5, 32 y 19, 9* (XII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1952, 513-528).]

Dobletes → duplicados.

Doce. El número d., acaso por estar dividido el año en d. meses, desempeñaba un papel particular en el antiguo oriente. En el AT es el número de los patriarcas y de las tribus (Éx 24,4, etc.), de los panes de la proposición (Lev 24,5), de ciertos sacrificios (Núm 7,3.84ss). El número d. nació sin duda del hecho de que el cuidado de un lugar común de culto tocaba mensualmente por turno a los miembros de una tribu o del sacerdocio. Es problemático si el d. se ha empleado alguna vez como número redondo (Mc 5,25 Mt 14,20 Act 19,7 24,11). Este número es particularmente preferido en el Ap (corona de d. estrellas: 12,1; medida y disposición de la nueva Jerusalén: 21,12.14.16.20s; número de los elegidos: 12 000 de cada tribu de Israel: 7,4ss 14,1ss). Sin duda está en relación con la idea de las d. tribus como síntesis del pueblo de Dios en el AT y con la del verdadero Israel que se ha realizado en la Iglesia de Jesús. Con ello, el número d. ha recibido un contenido histórico, en cuanto que la antigua constitución de Israel representa también la forma definitiva de la comunidad mesiánica. A esto se añade que Jesús destinó para el apostolado a d. de sus más íntimos discípulos (→ apóstol) y éstos son designados a menudo como los d. discípulos (Mt 10,1, etcétera), los d. apóstoles (Mt 10,2 Lc 22,14) y, sobre todo, simplemente como los d. (Mt 26,14, etc.; Act 6,2 1Cor 15,5), lo cual ocurre en Mt y Jn siempre, en Mc y Lc acaso con alguna excepción, como al tratarse de probar a todo el grupo y de manifestar éste su adhesión a Jesús. Combinaciones o múltiplos de d. son las 24 clases sacerdotales (1Par 24), las 48 ciudades sacerdotales (Núm 35,7) y los 72 ancianos (Núm 11,24).

Bibl.: ThW II, 321-328.

Documento sadoquita → Qumrán (manuscritos de) VIII, C,2,c.

Doeg (hebr. *dō'ēg* o *dōyēg;* significado desconocido), edomita, inspector de los pastores de Saúl, informó a su señor de que el sacerdote de → Nob había acogido a David, que huía ante Saúl, y por orden de su señor asesinó a todos los sacerdotes de Nob (1Sam 21,7 22,9-23, cf. Sal 52,2).

Dogma. Al principio tiene en la Biblia griega la significación profana de disposición de la autoridad, edicto (Dan 2,13 6,8 Est 3,9 4,8 2Mac 10,8 15,36). Lo mismo significa en los lugares del NT: Lc 2,1 Act 17,7 Heb 11,23 y sin duda también en Act 16,4. Conforme al uso helenístico, en Col 2,14 Ef 2,15: d. designa las «divinas prescripciones de la ley mosaica»; Col 2,20: «someterse a los preceptos de la ley mosaica». El sentido aristotélico de principio, doctrina, sólo está atestiguado en los padres apostólicos.

Bibl.: ThW II, 233-235.

Dolor. (I) EN EL AT. (A) Ya desde las primeras páginas del Gén se nos presenta el d.

El hombre vivía en sus comienzos, en el jardín de Edén, gozando de la amistad con Dios; pero, por causa de su desobediencia, fue expulsado de allí y arrojado a una tierra que lleva la maldición divina. El d., las enfermedades y la → muerte son, pues, castigos del primer pecado. En el paraíso, el hombre no conocía el d. (Gén 1); y al final de los tiempos, tampoco existirá más el d. (Is 65,17s 66,22 Ap 21,1). Por consiguiente, la Biblia no considera el d. como necesaria fatalidad de la que el hombre nunca supo sustraerse, sino como un desorden provocado por el pecado. En virtud de esta estrecha relación entre el d. y el pecado, el AT explica la existencia del d. en general, y de todo d. en particular (incluso el del justo

inocente), o bien como castigo de un pecado cometido por nuestros primeros padres o por nuestros antepasados (principio de la → retribución inmediata y de una sanción colectiva) o bien como castigo de una falta personal, aunque sea ignorada. Los escritores del AT se dieron cuenta, progresivamente, del carácter incompleto y unilateral de este punto de vista (Jer Ez Job), pero, por causa de sus ideas incompletas y confusas y aun nulas sobre la condición del hombre en el más allá, el AT no logró dar al problema del d. una solución enteramente satisfactoria antes de Sab 4.

(B) Israel, por consiguiente, hubo de luchar durante siglos con el problema del d. Nunca lo eludió. Pero tuvo que admitir que no podía dar a este problema una solución razonablemente satisfactoria; y, a pesar de ello, se inclinó, con toda la fuerza de su fe, ante el poder y la sabiduría inescrutable de su Dios (Job). Los profetas, que subrayaron aún más los aspectos morales de la doctrina bíblica de la redención y de la reconciliación en el AT, trabajaron por que el Israel creyente descubriera la acción de Dios en la historia, y le hicieron comprender que las catástrofes nacionales eran castigos divinos, castigos que traían el perdón, que purificaban y renovaban al pueblo de Dios (Os 2 Is 30). Gracias a esta predicación de los profetas, los judíos piadosos comprendieron que el d., del que también ellos participaban como miembros del pueblo, era una penitencia impuesta por Dios, la cual tenía por objeto prevenir la ruina total de la nación. Encuéntrase esta concepción en la teología de la historia de los autores deuteronomistas (Jue está enteramente concebido según esta idea; cf. también Is 40,2). Esta concepción implica un aspecto jurídico (idea de la satisfacción: cf. 2Sam 21) y un aspecto pedagógico (el d. es un elemento necesario en toda educación: cf. Prov y el discurso de Elihú en Job); y está claramente expresada en la doctrina, nueva en parte, de Is 53, la cual enseña que los sufrimientos del inocente siervo de Yahvéh son el único medio expiatorio por los pecados del mundo (idea de satisfacción vicaria). En la teología judía de la época posterior la doctrina del d. como expiación o como penitencia se expresa de diferentes maneras y se aplica a la cautividad del pueblo judío como colectividad (cf. ThW v, 909).

(II) En el NT. (A) *El d. en la vida de Jesús.* (1) El mensaje del d. y de la muerte necesarios de Jesús, Hijo del hombre y verdadero siervo de Yahvéh, pertenece a los elementos más esenciales de la catequesis evangélica. La pasión de Jesús (πάσχειν indica con mucha frecuencia la agonía, la muerte; en Jn: ser elevado o glorificado) da a su vida su pleno sentido. Este d. y esta muerte son motivados por un decreto divino, el cual depende de la oculta voluntad de Dios, revelada, en parte, por las Escrituras. Según los sinópticos, la misión de Jesús como Mesías consiste principalmente en sufrir y morir en conformidad con esa voluntad de Dios; cf. no solamente las predicciones propiamente tales de la pasión (Mt 16,21 par. 17,22 par. 20,18s par.), sino también las expresiones más veladas de Jesús (Mt 8,12 9,15 par. 12,38 20,22 par. 16,18 Lc 12,50), el secreto mesiánico (sobre todo, a la luz de Mt 12,15s Mc 9,30s Lc 9,21s, vistos en su contexto) y la conformidad latente en la tradición sinóptica entre la pasión de Jesús y la suerte del Siervo de Yahvéh de Is 53 (cf. Mt 8,16s con Is 53,4; Mc 15,28sy Lc 22,37 con Is 53,12; Mc 9,12s y 14,24 par. con Is 53,11s; Mt 20,28 y Mc 14,24 par. con Is 53,10), aun cuando las alusiones explícitas de los sinópticos al valor satisfactorio del d. de Jesús sean raras.

(2) La primitiva predicación cristiana, dirigida a los judíos (Act 2,23s 3,15 4,10 5,30, etc.) y a los paganos (13,17-41 17,3 26,23), trata con frecuencia de la pasión del Señor. Los primeros predicadores veían en ella principalmente una prueba impuesta por Dios, sufrida victoriosamente, con lo cual afirmaban, por lo menos en forma implícita, su valor soteriológico (cf. Act 3,15 4,12 8,22 a la luz de Is 53. → Pasión de Jesús [relato de la] II).

(3) San Pablo, y también Heb y 1Pe, llevan la teología del d. hasta su pleno desarrollo. La doctrina de Pablo sobre el d. de Jesús coincide siempre (jamás usa πάσχειν, empleado en Heb y 1Pe) con su teología de la cruz. Para él, la → cruz y su escándalo ocupan el centro de la predicación cristiana (la doctrina del reino de Mt 13,19 se ha convertido en la doctrina de la cruz, cf. 1Cor 1,18); su teología de la cruz es el fundamento del culto cristiano (Flp 2,6-11 1Tim 3,16, cf. también 1Pe 1,18-21 2,21-24 3,18-22) y de sus enseñanzas sobre el sacramento de la eucaristía (1Cor 10,16 11,24-26) y el del bautismo (Rom 6 Ef 5,25 Col 2,12). Pablo ve en el d. y en la muerte de Jesús un gesto inmenso de amor (Rom 5,8 2Cor 5,14 Gál 1,14 2,20 Ef 5,2.25). Por el d. y la muerte de Jesús, por su sacrificio satisfactorio, todos los hombres han sido redimidos, reconciliados con Dios, librados del pecado, de la ley, de la muerte, de todos los poderes cósmicos; por sus d. y su muerte, Jesús nos ha adquirido todos los bienes de salud y ha puesto los fundamentos de su Iglesia. De

esta manera, el mensaje de la cruz, que no oculta en absoluto las humillaciones del Mesías paciente (1Cor 1,25 2Cor 13,14 Heb 2,9s 1Pe 2,23), se ha convertido por encima de todo en mensaje de resurrección y de vida. Heb 2,28 9,26 13,12 y 1Pe 2,21.23 4,1 emplean el verbo πάσχειν cuando hablan del término de la vida de Jesús (contrariamente a Jn, Heb jamás emplea en este caso el verbo ἀποθνήσκειν); por medio de ese verbo hacen más hincapié en la muerte de Jesús que en sus d., aunque jamás separan éstos de su muerte. Para la interpretación de Mc 8,31, cf. coment. Los padres apostólicos permanecieron fieles a esta manera de hablar (cf. también el credo: «crucifixus, passus et sepultus est»).

(B) *El d. en la vida del cristiano.* (1) En los textos en que Jesús anuncia a sus discípulos los d. que ellos habrán de padecer (p. ej., Mt 16,24-28 par.) jamás se emplea el verbo πάσχειν en labios de Jesús; no así cuando son los autores neotestamentarios los que hablan (p. ej., Act 9,15 1Cor 12,26 Ap 2,10). Para Pablo, toda la vida del cristiano está situada entre dos polos: morir y vivir con Cristo. De esta suerte, el d. no es un privilegio del apóstol o de ciertos cristianos, sino que pertenece a la esencia misma de la vida cristiana; incluso es una gracia especial, que sobrepasa en excelencia la gracia de la fe (Flp 1,29, cf. 2Tim 3,13 Act 14,22). Por eso Pablo se atreve a predecir, sin miedo a equivocarse, pruebas y tribulaciones a sus comunidades cristianas (1Tes 3,3); por eso el d. no es algo que uno no tiene más remedio que soportar (cf. 1Tes 2,14), sino más bien un combate activo, una lucha viril por la causa de Cristo (Flp 1,29 relacionado con 1,30); por eso Pablo no se avergüenza de sus d. (2Tim 1,12); ni siquiera se descorazona por ellos (2Cor 12,7 Ef 3,13), antes ve en las numerosas privaciones y sufrimientos, y en las tribulaciones a las que están expuestos los cristianos, un motivo de alegría y de dicha (2Cor 8,2 Col 1,24 Flp 2,17), una fuente de consolación (2Cor 1,6), una verdadera «señal de salud» (Flp 1,28) y una garantía para el día del juicio (2Tes 1,4s). Por lo demás, todo lo que el cristiano tenga que sufrir aquí abajo no es nada en comparación con la gloria futura (Rom 8,18 Flp 3,10 1Pe 4,13), pues Cristo mismo no ha entrado en la gloria, sino pasando por el d. (2Cor 1,5s Flp 3,10 Heb 12,2-10 1Pe 4,1s 5,1). Ideas semejantes, mucho más desarrolladas, se encuentran en 1Pe 2-5, cuyo autor se presenta como «testigo de la pasión de Cristo» (5,1), y en Heb, que enseña a los cristianos cómo el sostén más eficaz en los d. es el ejemplo de Cristo (2,10 3,1: Jesús es nuestro modelo; 3,14: los cristianos están asociados a Cristo; 12,2s).

(2) Pablo pone en relación con la idea del cuerpo místico su doctrina relativa al d. o sufrimientos del cristiano, particularmente del apóstol; según él, los sufrimientos del apóstol, por estar éste unido a Cristo, aprovechan a todos los miembros del cuerpo místico. Pero los pocos pasajes en que Pablo expresa esta idea no son tan suficientemente explícitos como para que la exégesis pueda determinar de manera inequívoca toda la amplitud de la doctrina del Apóstol sobre este punto. Cf. coment. a 2Cor 1,5-7 4,10 13,4 Col 1,24 2Tim 2,9s.

Bibl.: THW V, 903-939. W. WICHMANN, *Die Leidenstheologie: Eine Form des Leidensdeutung im Spätjudentum* (BWANT 4/2, 1930). J.J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel* (Zurich 1946). J. SCHARBERT, *Der Schmerz im A.T.* (Bonn 1955). J. A. SANDERS, *Suffering and Divine Discipline in the O.T. and Post-Biblical Judaism* (Rochester 1955). E. F. SUTCLIFFE, *Providence and Suffering in the O. and N.T.* (Edimburgo 1955); edición castellana: *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo* (Barcelona 1959). J. COSTE, *Notion grecque et notion biblique de la souffrance éducative* (RScR 43, 1955, 481-522). A. VON RAD, *Theologie des A.T.* (Munich 1957, I, 381-415). Para el NT: J. SCHNEIDER, *Die Passionsmystik des Paulus* (Leipzig 1929). G. WIENCKE, *Paulus über Jesu Tod* (Gütersloh 1939). H. BRAUN, *Das Leiden Christi: Eine Bibelarbeit über den I Petri* (Theol. Exist. heute 69, 1940). J. PASCHER, *Theologie des Kreuzes* (Munster de Westfalia 1948). K. H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu* (Heidelberg 1949). M. MEINERTZ - E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga 1955). V. TAYLOR, *The Cross of Christ* (Londres 1956).

Dominaciones (κυριότητες), nombre de una clase de ángeles en Ef 1,21 y Col 1,16. En este sentido se encuentra la palabra también en los → apócrifos del AT *(Hen. etiópico,* 61,10 etc.). No era la intención del apóstol definir con esta denominación y otras parecidas una clase muy específica de espíritus celestiales con su misión especial; → ángel. La misma palabra, en singular, se encuentra en 2Pe 2,10 Jds 8, seguramente para la majestad de Dios o de Jesús como señor supremo.

Bibl.: ThW III, 1096. StB III, 581-584.

Domingo. Los cuatro evangelistas recalcan que Jesús resucitó el primer día de la semana, consiguientemente en d. (Mt 16,1 par. Jn 20,1.19); evidentemente, tenían interés en señalar ese día. De Act 20,7, al decirse que los fieles de Tróade se reúnen (por la tarde) para la → fracción del pan el día primero de la semana, no puede decidirse si los cristianos de la localidad lo hacían así semanalmente o si la reunión fue ocasional, motivada por la partida de Pablo. En 1Cor 16,2

recomienda Pablo a los corintios que depositen el día primero de la semana su contribución a la colecta para Jerusalén; el pasaje parece atribuir a este día una importancia especial en la vida litúrgica de la ciudad. La denominación de «día del Señor» aparece por vez primera en Ap 1,10. JUSTINO *(Apol* 1,67) es quien primero usa el término «domingo». Se discute si la celebración del d. tuvo su origen en la iglesia de Jerusalén o en las iglesias paulinas de la gentilidad.

Bibl.: H. DUMAINE, *Dimanche* (DACL IV, 858-994). RÜSCHER, *Sabbat und Sonntag im Lichte des NT* (Gotha 1904). H. MEINHOLD, *Sabbat und Sonntag* (Leipzig 1909). J.M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im NT* (Friburgo de Brisgovia 1937) 278-280. C. CALLEWAERT, *La synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche* (EThL 15, 1938, 34-73) = Sacris Erudiri (Steenbrugge 1940) 263-303. ThW III, 1095s. *Dict. de Spiritualité* III, 948-982. H.H. SCHMITZ, *Kennt die Hl. Schrift die Sonntagfeier? Ein Beitrag zum Verständnis der Frage: Sabbat oder Sonntag?* (Hamburgo 1956).

Dones → carismas.

Dor (hebr. *dō'r:* vivienda; NOTH, *Josua* 116), antigua ciudad cananea en la costa mediterránea al sur del Carmelo, fundada en el siglo XIV a.C., conquistada en 1190 por los zakkalá (pueblos de mala fama por su piratería), emparentados con los filisteos; en el año 1100 la visitó el egipcio Wen-Amón (→ Egipto IV,B,4; *Informe del viaje* I, 6-23; el soberano de entonces se llamaba Beder); después de la batalla del lago Merom (Jos 13,1-9) fue asignada a Manasés (Jos 17,11 1Par 7,29). Los israelitas la conquistaron de hecho seguramente en tiempo de David o Salomón, quien puso «las colinas de Dor» bajo el gobierno de un lugarteniente, su yerno Abinadab (1Re 4,11). Los asirios conquistaron Dor en el siglo VIII (provincia *dū'ru).* Más tarde perteneció a Sidón y, bajo Trifón, al reino Seléucida (1Mac 15,11-14.25-27). Alejandro Yanneo la incorporó temporalmente a la región de Judea, pero Pompeyo la liberó y la declaró ciudad estado, independiente, con área propia, bajo dominio romano. Hoy es *el-burŷ*, junto a *eṭ-ṭantūra*. Excavaciones bajo J. Garstang en 1924. La antigua expresión *nāfat-dō'r*, traducida generalmente por «país de colinas» o algo semejante, todavía no está clara. Según NOTH *(Josua,* a 11,2), se trataba, al parecer, de «un término técnico para la región que políticamente pertenecía a la ciudad estado de Dor (cf. especialmente 1Re 4,11)». ABEL, RB 55, 1948, 191-198, interpreta el misterioso Δώρα ἐν τῇ δευτέρᾳ (1Mac 15,25) como «ciudad nueva de Dor» (cf. 2Re 22,14).

Bibl.: BRL 136s. ABEL II, 308. DBS I, 445s.

Dorcas (gr. gacela), aparece en Act 9,36 como explicación del nombre arameo → Tabitá.

Dotán o **Dotayin** (hebr. *dōtān* o *dōtayin),* antigua ciudad cananea, tal vez fundada por Tutmosis III, al N. de Sikem, mencionada en las historias de José (Gén 37,17), Eliseo (2Re 6,13ss) y Judit (Jdt 4,6 7,3). Hoy *tell dōtān*, 8 km al sur de *ŷenīn*.

Bibl.: ABEL II, 308. Para las recientes excavaciones de los norteamericanos, véase: BA 19, 1956, 43-48; BASOR 131, 1953, 16-20; 135, 1954, 14-20; 139, 1955, 3-9; 143, 1956, 11-17; 151, 1958, 10-18; 156, 1959, 22-29. RB 64, 1957, 233-236.

Dote, como independización económica de la mujer, representa originariamente lo opuesto al precio de la → esposa. Mientras de esto último apenas se habla en la literatura neobabilónica, por el contrario, se habla bastante de la d. Ésta era propiedad de la mujer, aunque administrada y usada realmente por el esposo, cuya devolución ella podía exigir legalmente después de la muerte del marido y llevarla consigo a un nuevo matrimonio (*Neubab. G.*, §§ 11-13). La misma situación jurídica se encuentra en el código de *Lipit Ištar* §§ 21,24. En el AT, la d. está atestiguada, quizá casualmente, sólo en sus primeros tiempos; constaba, por lo general, de una esclava (Gén 16,1 24,59.61 29,24.29), de la cual, como de una propiedad personal, podía disponer libremente la mujer, aun después de las nupcias (Gén 16,2.6 30,3s.9). Después que se estableció la vida sedentaria, la d. constaba también de bienes raíces e inmuebles (Jos 15,18s Jue 1,15). La princesa egipcia llevó a Salomón como d. de especial calidad la ciudad de Guézer (1Re 9,16). No se puede demostrar que, caso de morir la mujer sin hijos, también en Israel pasara nuevamente al padre de ella esa d., como sucedía en Babilonia (CH §§ 106s)

Bibl.: → Matrimonio. [W. KORNFELD]

Doxología, fórmula mediante la cual se alaba la → gloria (δόξα) de Dios.

(I) EN EL AT. Aunque con frecuencia es el hombre el invitado, y de diversas maneras, a dar gloria *(kābōd,* δόξα*)* a Dios (cf. Jos 7,19 1Sam 6,5), la d. del AT se expresa casi siempre con fórmulas de → bendición. Esta bendición es frecuente en el AT; su objeto es unas veces Dios («bendito sea Dios», por ejemplo Sal 66,20 68,36), o el Altísimo (Gén 14,20), o el nombre de Dios (Sal 72,19), o un epíteto de Dios (2Sam 22,47 Sal 18,47), pero lo más frecuente es Yahvéh mismo:

«bendito sea Yahvéh», o «bendito seas tú, Yahvéh». Esta fórmula de bendición se encuentra sobre todo en el lenguaje algo elevado de una conversación dentro de los libros históricos o en la lengua litúrgica de los Salmos, y una sola vez en los profetas (Zac 11,5), salvo Ez 3,12, donde el texto, corrompido, quizás haya sido transformado en una fórmula de bendición. En la liturgia, la fórmula de bendición cobra cada vez más una mayor importancia, de suerte que la oración de las → dieciocho bendiciones llegó a ser la oración principal que todo israelita debía recitar tres veces al día; por eso se le llamaba, sin más, «la oración» (cf. H. G. KUHN, *Achtzehngebet und Vater Unser und der Reim*, Tubinga 1950). La bendición es también frecuente en la literatura apócrifa (p. ej. Sal de Salomón 2,41).

(II) EN EL NT. Las cartas del NT contienen dos tipos de d. El primero comienza por «bendito sea» (Rom 1,25 9,5 2Cor 1,3 11,31 Ef 1,3 1Pe 1,3). Esta fórmula de bendición es la misma del AT; pero no es solamente Dios a quien se bendice, sino también el Padre y, a veces, el Señor (Jesucristo). (En esta fórmula no se nombra al Espíritu.) La d. así expresada se presenta, tanto al final de una frase o período (Rom 1,25 9,5 16,27), frecuentemente terminado por «en los siglos» y por la fórmula litúrgica «Amén», como al principio de un período muy largo (2Cor 1,3 Ef 1,3 1Pe 1,3), en el que Dios es bendecido por las bendiciones que Él ha otorgado a Pablo o a los fieles. También el pueblo pronuncia d. de este tipo (p. ej. Mt 21,9 Lc 1,42.68 19,38). El segundo tipo de d., la d. propiamente tal, es como la respuesta a la invitación del AT de dar gloria a Dios; varía entre la forma más sencilla de Rom 11,36, aumentada con la fórmula bien conocida de «en la eternidad» y el «Amén» litúrgico, y las formas muy desarrolladas de Lc 2,14 14,10 Flp 4,20 1Tim 1,17 Jds 24-25 Ap 7,12, etc. (cf. Ap 4,9, con la fórmula final de costumbre); en este tipo debe sobreentenderse siempre, no el optativo «sea», sino el indicativo «es», como lo indica 1Pe 4,11. Esta manera de d. es muy frecuente; es tan popular (debido a su uso en la liturgia), que algunos mss. la añadieron al padrenuestro, como lo han conservado los protestantes, siguiendo en ello la costumbre de la antigua Iglesia (cf. *Didakhé* 8,2.3 9,4 10,2).

Dracma → moneda; → apéndice II(III).

Dragón. (I) En el AT los LXX traducen con dragón (gr. δράκων) varios términos que en lenguaje figurado se refieren al mito de la lucha entre la divinidad y el monstruo del caos. Este monstruo tiene, entre otras funciones, un papel importante en la mitología y la cosmogonía babilonicoasiria y en la fenicia, como un poder enemigo de Dios que se presenta al principio del mundo (y también al fin). En el AT tienen relación con esta idea → Leviatán, → Ráhab, → Océano. Una figura parecida es el hebr. *tannīn* en Is 51,9 (en paralelismo con Ráhab: «¡Despierta como en los días de la antigüedad, de la humanidad remota! ¿No eres tú quien mató a Ráhab y atravesó al d.?»), Sal 74,13 (en paralelismo con el mar: Yahvéh ha dividido el mar, ha destrozado las cabezas de los d. encima de las aguas y deshecho las cabezas de Leviatán) y Job 7,12 (también en paralelismo con el mar: el d. obliga a Yahvéh a la vigilancia); existe, además, la figura de la «serpiente huidiza», que también se encuentra en textos ugaríticos (Syr 12,357 Job 26, 13, al lado del mar y Ráhab). De *tannīn* viene el nombre de la → fuente del d. De la adoración de d. sagrados entre los babilonios hay datos únicamente en Dan 14,22-28; mas también puede ser que los babilonios adoraran y veneraran serpientes sagradas vivas (S. LANDERSDORFER, *Der Drache von Babylon*, BZ II, 1-4).

(II) En el NT aparece el d. (gr. δράκων) en el Ap. En 12,3-7: está en lucha con la parturienta (Israel, cf. Gén 3,15), pero es arrojado junto con sus ángeles a la tierra por Miguel y los suyos; en 13,2.4 da poderes a la bestia del mar (cf. Dan 7,3) y es adorado junto con ella; en 13,11 habla la bestia de la tierra como un d.; en 16,13 salen de las fauces del d. espíritus impuros; en 20,1-3 un ángel encadena al d., «la vieja serpiente que es el diablo y Satán», durante mil años en el abismo. El d. en el Ap no es ya el monstruo marino mitológico, sino que se ha convertido, al interpretar la serpiente como ser demoníaco, en la imagen de Satán o del diablo (12,9 20,2), aunque a veces aparecen aún reminiscencias del AT.

Bibl.: H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1894). P. DEIMEL, *Der Drachenkampf bei den Babyloniern und in der Heiligen Schrift* (Orient. 5, 1922, 26ss). ThW 1, 284-286. Cf. coment. ■ Dan y Ap.

Dromedario → camello.

Drusila (sobrenombre femenino romano, derivado del nombre celta Druso), esposa judía del procurador romano Félix (Act 24,24s), hija menor de Herodes Agripa I y de Cypros, nacida hacia el 38 d.C. Después de su compromiso matrimonial con Epífanes, hijo del rey Antíoco de Commagene, que se negó a

circuncidarse para casarse, se unió en matrimonio al rey Aziz de Emesa (Siria). Abandonó a Aziz por Félix, al que dio un hijo, Agripa. Éste murió «con la mujer» (seguramente no se trata de D.) en Nápoles, en una erupción del Vesubio (79 d.C.). Pablo habló a D. y a Félix «sobre justicia, continencia y el juicio venidero» (Act 24,24s). → Baryesús.

Duelo o **llanto.** Al morir alguien o en caso de cualquier otra calamidad pública o privada, los israelitas expresaban su dolor de múltiples maneras. La mayor parte de los usos o costumbres de d. se dan también en otros pueblos del oriente medio. Era costumbre rasgarse las vestiduras (Gén 37,29.34 y passim en el AT; Mt 26,65, → vestidos), quitarse los vestidos ordinarios (Ez 26,16 Jon 3,6) y el turbante de la cabeza (Lev 21,10 Ez 24,17.22) de modo que pendieran los cabellos (Lev 10,6 13,45 21,10), quitarse el calzado (2Sam 15,30 Ez 24,17.23) y vestirse un vestido de luto, el saco (Gén 37,34 y passim en el AT; Mt 11,21 par. Ap 11,3). Solían también andar errantes con los vestidos sucios (2Sam 19,25) y se descuidaba mucho el aseo personal; no se cuidaban los pies (2Sam 19,25) ni se ungía el cuerpo (2Sam 14,2 Dan 10,3), no se peinaba la barba (2Sam 19,25); no se comía ni bebía (1Sam 31,13 2Sam 1,12 3,35 12,16 Jl 1,14 2,15 Est 4,3 Dan 9,3 Neh 9,1 Jdt 8,6 1Mac 3,47) o se renunciaba por lo menos a comidas y bebidas exquisitas (Dan 10,3). Era también costumbre esparcirse polvo o ceniza sobre la cabeza (Jos 7,6 y passim en el AT; Mt 11,21 par. Ap 18,19), cubrirse la cabeza (2Sam 15,30 19,43 Jer 14,3s Est 6,12) o la boca y la barba (Lev 13,45 Ez 24,17.23 Miq 3,7). Se mostraba también el dolor con gestos expresivos: dándose golpes en el pecho o en las caderas (Jer 31,19), arrancándose los cabellos o la barba (Esd 9,3), rasurándose cabeza y barba (Jer 7,19 16,6 41,5 Am 8,10 Miq 1,16 Is 22,12 Job 1,20, etc.), haciéndose incisiones en el cuerpo (Jer 16,6 41,5 47,5).

Estas costumbres se han interpretado a veces, sin razón, como síntomas de un culto de los → muertos, sobre todo la llamada ofrenda de los cabellos y el rito cruento de las incisiones. El tiempo de d. duraba ordinariamente siete días (Gén 50,10 1Sam 31,13 1Par 10,12 Jdt 16,29 Eclo 22,10), a veces para muertos más calificados treinta días, p.ej., para Aarón (Núm 20,29) y Moisés (Dt 34,8). De los setenta días de d. en la muerte de Jacob (Gén 50,3), cuarenta se dedicaron al embalsamamiento y treinta al d. (→) Plañideras, enterramiento, muertos.

Bibl.: F.J. Grundt, *Die Trauergebräuche der Hebräer* (Leipzig 1868). J. Frey, *Die altisraelitische Totentrauer* (Dorpat 1894). W. Frankenberg, *Israelitische und altarabische Trauergebräuche* (PJB 2, 1906, 64-74). W. Engelkemper, *Blut und Haare in der Totentrauer bei den Hebräern* (BZ 7, 1909, 123-128). H.J. Elhorst, *Die israelitischen Trauerriten* (BZAW 27, Giessen 1914, 117ss). A. Wensinck, *Some semitic rites of mourning and religion* (ThT 15, 1881, 356). P. Heinisch, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten* (BZfr 13/7-8, Munster de Westfalia 1931). ThW vi, 40-43.

Duplicados o **narraciones dobles.** Así llama la crítica literaria a los relatos que tratan de una misma unidad literaria (historia, proverbio, ley, etc.) con detalles más o menos distintos; en Gén, p.ej., los dos relatos de la creación (1,1-2,3 y 2,4-25), las aventuras de Sara o (Rebeca) en Egipto o Guerar (Gén 12,10-20 Gén 20,1-18 Gén 26,1-11), las leyes acerca de las tres grandes fiestas anuales (Éx 23,14-17 34,18.22s Lev 23,4-44 Núm 28,10-29.39 Dt 16), cf. A. Schulz, *Doppelberichte im Pentateuch* (BSt 13,1 Friburgo de Brisgovia 1908), A. Allgeier, *Über Doppelberichte in der Genesis* («Freib. Theol. Studien» 1911). Con todo, hay que distinguir las n. d. de los textos paralelos, es decir, las repeticiones literales o casi literales del mismo texto, p.ej., partes de Sam y Re, por una parte, y Par, por otra; cf. A. Vannutelli, *Libri Synoptici V. T. seu Librorum Regum et Chronicorum loci paralleli* (Roma 1931). De la existencia de d. deduce la crítica literaria que originariamente existieron de hecho diferentes fuentes, de las cuales sacaron su material los redactores posteriores sin elaborarlo suficientemente. Con tal que se reduzca el número de las n. d., a veces exagerado, a sus verdaderos límites, las consecuencias de la crítica literaria son bien justas. Los intentos de la exégesis conservadora por interpretar las n. d. como si fueran diversas explicaciones de un mismo hecho, eliminarlas modificando el texto o declararlas como característica del escritor, son a veces recursos poco hábiles y casi siempre insatisfactorios. Puede admitirse como criterio sano que la existencia de narraciones dobles no crea dificultad alguna al verdadero concepto de → inspiración.

Dura, llanura en la «provincia» de Babel, donde Nabucodonosor erigió una imagen sagrada de oro (Dan 3,1), desconocida por otros documentos, pero seguramente no imaginaria. El nombre se halla tal vez emparentado con el bab. *dūru* (muralla, castillo) o con el del *nahr dūra*, afluente del Éufrates.

E

E → elohista.

Ebal (hebr. *'ēbāl;* Vg Hebal), monte situado al norte de Sikem, frente al → Garizzim, hoy *ǧebel eslāmīye* (938 m). Ambos montes fueron teatro de la ceremonia de bendición y maldición ordenada [redacted] Dt 11,29 27,4 y relatada en Jos 8,30-35. El relato dice que en el E. se construyó un altar y que allí se colocaron las tribus que maldecían, mientras que las que bendecían se colocaron en el Garizzim. En el Pentateuco samaritano, en Dt 27,4, [redacted] lee Garizzim por E., tal vez porque el Garizzim era el monte sagrado de los samaritanos.

Bibl.: ABEL I, 360-370. R. TONNEAU, *Le sacrifice de Josué sur le mont Ebal* (RB 35, 1926, 98-106; cree haber descubierto el altar de Josué). C.W.W. WINSLOW, *Acoustics at Mount Ebal and Garizim* (PEFQS 1891, 79). S. BÜLOW, *Der Berg des Fluches* (ZDPV 73, 1957, 100-107).

Ébed-Yahvéh → siervo de Yahvéh.

Eben-Haézer (hebr. *'eben hā'ezer:* piedra de la ayuda), piedra conmemorativa que erigió Samuel entre Mispá y Sen (= Yesaná [?]; cf. 2Par 13,19), después de una victoria israelita sobre los filisteos (1Sam 7,12). La misma piedra [redacted] menciona en 1Sam 4,1-5,2, seguramente por prolepsis, como el lugar donde se reunió el ejército israelita contra los filisteos y sufrió una grave derrota, en la cual perdió el → arca.

Ébano. Según las traducciones antiguas se referiría Ez 27,15 con la palabra hebrea *hōbnīm* al é., que aparece como artículo de exportación de los dedanitas hacia Tiro; muchos críticos leen la misma palabra (en vez de *'ahăbā*, amor) [redacted] Cant 3,10, al describir el trono salomónico.

Éber (hebr. *'ēber:* lo del más allá [?]; Vg Heber), en la genealogía bíblica padre de Péleg, del cual proceden los arameos y hebreos (Gén 11,14ss 1Par 1,25), y de Yoqtán (Gén 10,24ss 1Par 1,18s), del cual derivan las tribus árabes; también [redacted] menciona en la genealogía de Cristo de Lc (3,35). En el oráculo de Núm 24,24 está É. al lado de Assur, seguramente como denominación para Mesopotamia, el país de origen de los hebreos. Compárense estas dos genealogías.

Gén 11,10ss	*Gén 10,21ss*
1. Sem	1. Sem
2. Arpaksad	2. Arpaksad
3. Sélaj	3. Sélaj
4. Éber	4. Éber
5. Péleg	5. Péleg + 6. Yoqtán
6. Reú	
7. Serug	Los (13; originariamente 12) hijos de Yoqtán
8. Najor	
9. Téraj	
10. Abraham + 11. Najor + 12. Jarán.	

Ebyatar (hebr. *'ebyātar:* el Padre [Dios] es generoso o da abundancia; NOTH 193; Vg Abiathar), hijo de Ajimélek, o sea, de la estirpe de → Itamar, único sacerdote que en Nob escapó del baño de sangre en que anegó Saúl a todos los sacerdotes de Nob. Con el efod se puso del lado de David (1Sam 22,20-23 23,6-9 30,7s), cuyo sacerdote fue (2Sam 8,17 [corr.] 1Par 18,16 24,6). Más tarde [redacted] le adhirió → Sadoq (2Sam 15,24.29.35 17,15 19,11 20,25). También fue sacerdote bajo Salomón (1Re 4,4), aunque en la lucha por la sucesión al trono de David [redacted] había puesto de lado de → Adoniyá (1Re 1,7.19.25 2,22). Después de haber sido eliminado Adoniyá por Salomón, E. fue destituido y deportado [redacted] Anatot (1Re 2,26). La «profecía» de 1Sam 2,27-36, dirigida contra Elí, tiene [redacted] cuenta este triunfo de los sacerdotes sadoquitas de la estirpe de → Eleazar.

Ecbátana, nombre griego de la ciudad persa de Hagmetana (aram. *'aḥmᵉtā)*, capital de Media y, más tarde, residencia de verano de los reyes persas (Esd 6,2). Jdt 1,1-3 da como [redacted] fundador al rey medo Arpaxad. La ciudad es mencionada en Tob 3,7 y 6,6 (residencia de Ragüel y meta del viaje del joven Tobías), así como en 2Mac 9,3 (campaña persa de Antíoco Epífanes). Se han descubierto las ruinas de E. cerca de la actual Hamadán, pero no han sido estudiadas todavía.

Eclesiastés. (I) NOMBRE. El Ecl *(Ecclesiastes* [redacted] LXX y en Vg) [redacted] llama, en el texto hebr., *qōhelet*. El hebr. *qōhelet* [redacted] part. fem. kal de *qāhal* (reunirse, dirigir la palabra; el fem. se [redacted] para profesión, oficio) y designa [redacted] aquel que dirige la palabra por oficio en la reunión del pueblo (en gr. ἐκκλησία, de

aquí ἐκκλησιαστής; en la transcripción latina, *Ecclesiastes*)

(II) Contenido. Prescindiendo del título (1,1) y del epílogo (12,9-14) consta el Ecl de siete series de sentencias acerca de la vanidad de todo lo terreno, como está indicado al principio y al fin: «Vanidad de vanidades, y todo es vanidad» (1,2 12,8). Sin clara sucesión de ideas se van yuxtaponiendo, independientes unas de otras, consideraciones sobre la brevedad de la vida, la inutilidad de todo esfuerzo humano, el mal éxito del trabajo, etc., ordinariamente apelando a la propia experiencia. Cada serie acaba con una exhortación que invita a gozar de la vida y bienes terrenos, ya que esto es lo único que el hombre obtiene de todo su trabajo (2,24 3,12 3,22 5,17 8,15 9,7 11,7). No obstante, el autor no aparece como puro materialista; considera el goce de la vida como un don de Dios (2,28 5,18s) y sabe que el hombre ha de dar cuenta a Dios de todo, incluso del uso de los bienes materiales (3,17 11,9 12,4). Su concepción de la vida, aparentemente materialista y pesimista, tiene, en gran parte, su origen en las oscuras ideas acerca de ultratumba (9,7-10 11,8); es que le faltaba la perspectiva del cielo, que le hubiera hecho llevaderos los desengaños de la vida terrena.

(III) Lengua. El Ecl no está compuesto en arameo (Margoliouth, A. Allgeier, F. Zimmermann y recientemente C. C. Torrey [JQR 39, 1948-49, 151-160]) y H. L. Ginsberg (bibl.), sino en hebreo; el léxico, lengua y estilo muestran cierto parentesco con los últimos libros del AT (Par, Esdr, Neh, Est, Eclo). No obstante, M. J. Dahood (bibl.) ha demostrado recientemente que numerosas particularidades de vocabulario y sintaxis del Ecl se explican por el fenicio clásico, de tal modo que incluso a las ideas contenidas en el libro se les puede atribuir un tiempo anterior (hacia el s. IV) al que indica la época de composición del libro. Admitiendo dicho influjo fenicio se explicaría también perfectamente el léxico mercantil del Ecl.

(IV) Origen. El autor es desconocido; de todos modos fue un judío de Palestina (quizá del norte). Pone sus consideraciones en boca de un personaje, al que llama Qohélet, del cual habla en tercera persona (1,2 7,27 12,8-10) y lo distingue claramente de sí mismo (12,9-14). Aunque nunca se nombra a Salomón, es claro que el autor lo tiene presente (1,12 2,4-9). Por eso, antes se consideraba generalmente a Salomón como autor. Quejas de la administración del Estado y desórdenes sociales (3,16 4,1 5,7 8,10), varias aunque no muy claras alusiones a sucesos posteriores (9,13-16 4,13-16 10,16s), y sobre todo el lenguaje (aramaísmos, expresiones y formas del hebreo posterior), parecido al de los escritos últimos del AT, inducen a poner el origen en el siglo III a.C. Aunque falta un orden lógico de ideas, no obstante el Ecl es, en su estructura, una unidad literaria. Ya varios escritores eclesiásticos (Gregorio Magno, Gregorio Niceno, Jerónimo) han considerado algunas expresiones del libro, que parecen demasiado duras, como afirmaciones de un objetante, las cuales intentaba refutar el autor del Ecl. Otros veían en el Ecl un diálogo en que se explican puntos de vista opuestos. Muchos opinan que el libro fue muy retocado después, por lo cual, cada una de las ideas semejantes del libro se atribuyen a un autor determinado; Podechard, p.ej., considera todas las recomendaciones de la sabiduría (4,5.9-12 5,2.6*a* 6,7 7,1-12.18-22 8,1.2*a*.3s 9,17 10,4.15-20 11,1.4.6) como adiciones posteriores de un sabio, y todos los incisos en los que se habla del bien y del mal (2,26 3,17 7,26*b* 8,2*b*.5-8.11-13 11,9*c* 12,1*a*.13s) como complementos de un piadoso israelita, que tenía el libro por demasiado materialista. Tal actitud hace en realidad al autor del Ecl un gran materialista y pesimista. Si se consideran todos los pensamientos del libro en conjunto, hay que confesar que el Ecl, por la unilateral acentuación de los desengaños de la vida y a consecuencia de la tenebrosa representación de la vida de ultratumba, produce una impresión materialista; pero, sin embargo, recomienda un tenor de vida religiosa en dependencia del Creador. Y si el Ecl no podía dar aún una respuesta satisfactoria acerca del sentido de la vida y del problema de la retribución, a causa del estado imperfecto de la revelación en aquel tiempo, por ello precisamente despertó el ansia de una luz más clara, en donde radica la gran significación de este libro para la historia de la salvación. Difícilmente se puede probar que el autor dependa de un modelo babilónico o de la filosofía griega (epicúreos, estoicos, Heráclito). La concepción del mundo del Ecl está muy relacionada con la ideología del AT.

Comentarios: G. Gietmann (París 1890), A. Scholz (Leipzig 1901), V. Zapletal (Friburgo [2]1911), E. Podechard (París 1912), A. Allgeier (Bonn 1925), R. de Manresa (Barcelona 1935), F. Nötscher (Wurzburgo 1948), R. Pautrel (París 1948), J. van der Ploeg (Roermond 1953); Fr. Delitzsch (Leipzig 1879), C. Siegfried (Gotinga 1898), G. Wildeboer (Tubinga 1898), J. Lévy (Leipzig 1912), H.W. Hertzberg (Leipzig 1932), G.A. Barton (Edimburgo 1908), G. Kuhn (Giessen 1926), B. Gemser (Gronin-

[redacted] 1931), A. LAMORTE (París 1932), K. GALLING (Tubinga 1940).

Bibl.: A. FERNÁNDEZ, *¿Es el Eclesiastés una versión?* (Bb 3, 1922, 45-50). K. GALLING, *Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung* (ThR, NS 6, 1934, 355-373). D. BUZY, *La notion du bonheur dans l'Ecclésiaste* (RB 43, 1934, 494-511). A. MILLER, *Aufbau und Grundproblem des Predigers* (Misc. Bibl., Roma 1934, 104-132). E. EBELING, *Ein babylonischer Kohelet* (Berlín 1922). P. DHORME, *Ecclésiaste ou Job?* (RB 32, 1923, 5-27). R. GORDIS, *The Wisdom of Ecclesiastes* (Nueva York 1945). Id., *Koheleth. The Man and His World* (Nueva York 1951). H.L. GINSBERG, *Studies in Koheleth* (Nueva York 1950). M.J. DAHOOD, *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth* (Bb 33, 1952, 30-52. 191-221). A. BEA, *Liber Ecclesiastae qui ab Hebraeis appellatur Qohelet* (Roma 1950), y, sobre esta trad.: S. DE AUSEJO (EstB 10, 1951, 51-59). H. DUESBERG, *Les Scribes inspirés* II (París 1939). R. GORDIS, *Was Koholeth a Phoenician?* (JBL 74, 1955, 103-114) G. BERTRAM, *Hebräischer und griechischer Qohelet* (ZAW 64, 1952, 26-49). C. C. FORMAN, *The Pessimism of Ecclesiastes* (JSS 3, 1954, 336-343). J. MUILENBURG, *A Qohelet Scroll from Qumran* (BASOR 135, 1954, 20-28). H.W. HERTZBERG, *Palästinische Bezüge im Buche Kohelet* (ZDPV 73, 1957, 113-124). [S. DE AUSEJO, *El género literario del Eclesiastés* (EstB 7, 1948, 369-406).]

Eclesiástico (libro del). (I) NOMBRE. El deuterocanónico Eclo es conocido con varios títulos. El título hebr. era probablemente «Sentencias de Jesús, hijo de Sirá»; el griego, entre otros, reza: «Sabiduría de Jesús, hijo de Sirá», o más brevemente: «Sabiduría de Sirá». Entre los cristianos de lengua latina, que empleaban el libro para la instrucción de los catecúmenos, Eclo recibió la denominación de «Ecclesiasticus» o libro de la Iglesia. Este título es el que lleva en la Vulgata.

(II) CONTENIDO. El libro pertenece al género de la literatura sapiencial y pueden distinguirse en él dos partes.

(A) La primera parte (1,1-42,12) es una colección de avisos y sentencias que se refieren a la → sabiduría, e.d., a la concepción de la vida verdaderamente religiosa y a las buenas costumbres. En esta parte, Eclo muestra fuertes analogías o coincidencias con Prov. Las sentencias que atañen a un mismo objeto se hallan con frecuencia yuxtapuestas; los grupos de consejos para personas de diversa edad y estado están, en ocasiones, interrumpidos por poemas de índole totalmente distinta (himnos, acciones de gracias, instrucciones sobre el origen, naturaleza e influjo de la sabiduría misma: 1 4,11-19 6,18-37 14,20-15,10 24).

(B) La segunda parte (42,15-51,38) contiene un himno a la sabiduría de Dios, que se manifiesta [redacted] la creación del mundo (42,15-43,33), y el «elogio de los patriarcas», un recuento poético de los grandes hombres de Israel que se distinguieron por su sabiduría en el curso de la historia (44,1-50,26), así como un epílogo (50,27-29) y un apéndice (51,1-2: oración de acción de gracias del hijo de Sirá; 50,13-30: recomendación de la sabiduría, en acróstico alfabético). En Eclo la sabiduría no es solamente una cualidad humana, dada por la divinidad, de orientación religiosa, sino en ocasiones también un atributo o posesión de la divinidad misma, que actúa y manda con propia actividad [redacted] la creación del mundo y en el gobierno de la humanidad. Esta personificación de la divina sabiduría se verifica con la mayor claridad en Eclo 24, donde se expone su actuación en la historia y en la revelación de Israel. En esta personificación puede verse una preparación para la revelación del «Verbo eterno» o Logos en el Nuevo Testamento.

(III) ORIGEN. Eclo nos informa de la manera más afortunada acerca del autor del original hebreo y del traductor griego. Según el prólogo del traductor griego, el original fue redactado en hebreo y, según la afirmación de 50,27, su autor es Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sirá (→ Jesús, Ben-Sirá). La versión griega, destinada a los judíos de Egipto que hablaban el griego, procede del nieto de este Jesús, hijo de Sirá, que llegó a Egipto el año 38 del rey Evergetes (Ptolomeo Fiscón VII = Evergetes II), e.d., el año 132 a.C. El texto hebreo original, que desde los días de Jerónimo se daba por perdido, fue descubierto en sus tres quintas partes, en el año 1896, en la Guenizá de El Cairo; se trata de fragmentos de cinco mss. del siglo XI, a los que últimamente hay que añadir otro (15,1-16,7) de 1958 (cf. Bb 40, 1959, 1060). Del prólogo del traductor griego y del elogio del sumo sacerdote Simón (Eclo 50) se desprende, con razón, que el texto original fue redactado, seguramente en Jerusalén, hacia el 180 a.C., y que la versión griega se hizo hacia el 130 a.C.

Aun cuando los rabinos de Palestina, lo mismo que los judíos helenistas, miraron con veneración al libro, con todo, Eclo no fue admitido en el canon judío. De ahí también que en algunos sectores cristianos se dudara de su carácter sagrado. Sin embargo, la canonicidad se impuso finalmente en la Iglesia.

Comentarios: J. KNABENBAUER (París 1902), N. PETERS (Munster de Westfalia 1913), A. EBERHARTER (Bonn 1925), V. HAMP (Wurzburgo 1951).

Bibl.: N. PETERS, *Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* (Friburgo de Brisgovia 1902). J. TOUZARD, *Nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiaste* (RB 9, 1901, 45-62. 525-563).

W. BAUMGARTNER, *Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach* (ZAW 34, 1914, 161-198). A. KUHN, *Beiträge zur Erklärung des Buches Jesus Sira* I (ZAW 47, 1929, 289-296); II (48, 1930, 100-121). H. DUESBERG, *Les Scribes inspirés* II (Paris 1939). C. ROTH, *Ecclesiasticus in the Synanoge Service* (JBL 71, 1952, 171-178).

École biblique → Escuela bíblica.

Edén. (I) Hebr. *'eden:* gozo.
(1) En Gén 2,8 4,14, E. indica el lugar donde se encontraba el paraíso. En la explicación geográfica de Gén 2,10-14, E. es el lugar donde nace el río del paraíso. El país está «lejos, en el este» (2,8). Es inútil querer enumerar aquí los innumerables intentos de identificación. ¿Será acaso idéntico con el E. de Mesopotamia? (cf. infra, II). A. SCHULZ *(Eden*, ZAW 51, 1933, 222-226) traduce aquí (prescindiendo de Gén 2,10-14) «gozo».
(2) El jardín del E. (jardín del gozo) se halla en Gén 2,15 3,23s Ez 36,35 Joel 2,3 y, al parecer, es comparable con el jardín de Dios (→ huerto, → paraíso), bien regado (Gén 13,10 Is 51,3 Ez 28,13 31,8s).
(3) Ez 31,9.16.18 enumera los árboles del E. que según 31,9 están en el jardín de Dios.
(4) Eclo 40,27 llama E. a un (bendito) jardín de placer *('eden bᵉrākā)*. Todo esto debe interpretarse seguramente en el sentido de que una idea originariamente mítica (jardín de Dios) fue desmitologizada (jardín del gozo), y fue finalmente interpretada la denominación E. como concepto geográfico.

(II) (hebr. *'ēden)*, al lado de → Gozán, →Jarán y Résef, es una región bajo dominio asirio (2Re 19,12 Is 37,12), la que Ez 27,23 sitúa al lado de → Jarán y Kanné (?), el Bit-Adini asirio (casa de la dinastía Adini), a ambos lados del Éufrates, mencionado desde el 884 a.C. en textos asirios (ASSURNASIRPAL, *Ann.* I, 76.82), incluido en el año 855 por Salmanassar III en el imperio asirio. Tal vez Bet-Edén (Am 1,5) se refiera al mismo lugar (Dhorme, RB 37, 1928, 508).

Bibl.: RLA, II, 33s.

Edificación (οἰκοδομή; en sentido teológico, sólo en Pablo y acaso en 1Tim 1,4 [Vg]; además, en Mt 24,1 par.: «edificio») significa el aprovechamiento espiritual de la comunidad (Ef 4,12-16: la e. del cuerpo de Cristo), procurado y recibido por miembros de la misma (1Cor 14,12 2Cor 12,19 Rom 14,19 15,2). En esta comunidad, todo ha de «servir a la e.»; en 1Cor 14,26: salmo, enseñanza, revelación, don de lenguas, interpretación; en 1Cor 14,3: don de profecía; en Ef 4,29: la buena palabra; en 1Tes 5,11: la recíproca exhortación; en 2Cor 10,8 13,10: el poder apostólico. Los → carismas son juzgados según que la comunidad reciba de ellos e. (1Cor 14,5.17) o no. Una vez se especifica: e. en la caridad (Ef 4,16). Y acaso otra vez: e. en la fe (1Tim 1,4 Vg). Por eso Pablo designa preferentemente la actividad apostólica como e. (οἰκοδομή) de la comunidad (2Cor 10,8 12,19 13,10 Rom 15,20 y principalmente 1Cor 3,10-17, en que la comunidad se compara expresamente con el edificio de un templo). Como la e. se ordena necesariamente a la comunidad, es obra estéril edificarse a sí mismo (1Cor 14,4). De estos testimonios resulta con suficiente claridad que el concepto de e. tiene en Pablo un sentido eminentemente eclesiológico, por lo que con razón previene Michel (ThW V, 143) que la e. no debe limitarse a lo «moral» ni debe entenderse de una manera sentimental. Un eco polémico conservan los lugares de 1Cor 8,1 (la ciencia hincha, la caridad edifica), 8,10 (la e. de la conciencia, sentido irónico) y 10,23 (todo es lícito, pero no todo edifica).

Bibl.: ThW V, 139-151. H. BASSERMANN, *Über den Begriff der «Erbauung»* (Zeitschr. f. prakt. Theol. 4, 1882, 1-12). P.C. TROSSEN, *«Erbauen»* (ThG 6, 1914, 804ss). A. SCHOENEN, *Aedificatio: Zum Verständnis eines Glaubenswortes in Kult und Schrift* (Enkainia = Festschrift Maria Laach, Düsseldorf 1956).

Edisa o **Edissa** → Hadassá.

Edna → Ana (3).

Edom, edomitas (hebr. casi siempre *bnē'ĕdōm)*.
(I) Pueblo semita que, en el curso de una gran emigración que partió del desierto siroarábigo hacia los países culturales limítrofes, especialmente hacia Siria y Palestina, se estacionó a finales de la época del bronce (finales del siglo XIV y principios del XIII) en el territorio sur del torrente Zered, en la orilla sudoriental del mar Muerto. Según el testimonio de la arqueología, Transjordania estaba habitada desde el siglo XIX/XVIII sólo por nómadas. Según Dt 2,12-22 Gén 14,6 36,21s, los e. habrían expulsado a los joritas de sus territorios; seguramente se alude al pueblo guerrero que en el siglo XIX atravesó esta región como un huracán, destruyendo la floreciente cultura de los siglos XXIII-XX (→ hurritas). Gén 36,1.8.19.43 los liga secundariamente con el cazador oriental-israelita → Esaú. Gén 36,1-5.9-19 conoce las siguientes subdivisiones, que en parte también se presentan fuera de la asociación de las tribus edomitas:
→ Elifaz (→ Temán, Omar, Sefó, Gatam, Quenaz, → Amaleq).

Reuel (Nájat, → Zéraj, Sammá, Mizzá).
Yeús.
Yalam.
Qóraj.

Gén 36,40-43 menciona los once siguientes jefes de tribu (que originariamente serían doce): Timná, Alvá, Yetet, Oholibamá, Elá, Pinón, Quenaz (→ quenicitas), Temán, Mibsar, Magdiel, Iram. Cf. sobre estas listas B. MORITZ, *Edomitische Genealogien* I (ZAW 44, 1926, 81-93). En textos egipcios de hacia el 1300, los «adûma» con sus rebaños cruzan la frontera egipcia; el papiro *Harris*



Fig. 55. Edom

menciona los *sa'aira* (→ Seír). Su región (→ Seír) [redacted] extendía al sur del mar Muerto por ambos lados de *'ărābā*, hasta el golfo de *el-'aqaba* (según Glueck [bibl.], habrían sido desplazados por los → nabateos hacia el lado occidental de *'ărābā)* y estaba asegurada por poderosas fortificaciones fronterizas. En esta región consiguieron tener, antes que los israelitas, una organización estatal firme y permanente. Gén 36,31-39 1Par 1,43-54 ofrecen una lista de los reyes de Edom, «antes de que reinara un rey israelita [sobre Edom]». Contiene los siguientes nombres de personas y localidades:

Belá, hijo de Beor	Dinhabá (localidad desconocida)
Yobab, hijo de Zéraj	→ Bosrá
Jusam	→ Temán
Hadad, hijo de Bedad	Avit (localidad desconocida)
Samlá	Masreqá (localidad desconocida)
Saúl	Rejobot en el río
Baal-Janán, hijo de Akbor	
Hadar	Pau (localidad desconocida)

Cf. B. MORITZ, *Die Könige von Edom* («Muséon» 50, 1937, 101-122).

Ya que el gran camino comercial (Núm 20,17 21,22) hacia los puertos edomitas representaba para los israelitas la única salida al mar, y seguramente los abundantes yacimientos de metales (minas) eran también riqueza muy apetecida, [redacted] produjeron bien pronto choques guerreros entre ambos pueblos (Núm 20,14-21). Saúl luchó contra los edomitas (1Sam 14,47), David los sometió después de una batalla en el valle de la Sal (2Sam 8,13-15; léase E. en vez de Aram, como frecuentemente, p.ej., en Sal 60,2). Desde entonces seguramente E., aunque gobernado por reyes propios, quedó sometido a los israelitas (2Re 3,9). Fracasó una rebelión de los edomitas bajo Salomón (1Re 11,14-22.25*b*). Antes de Salomón los → quenitas, con los cuales estaban emparentados los edomitas por Quenaz (Gén 15,19 36,10s. 42), habrían explotado los ricos yacimientos minerales; en la tradición del AT [redacted] el quenita Tubal-Qayin el primer herrero (Gén 4,22). Tras la división del reino parece que [redacted] independizaron pronto los edomitas (cf. 2Re 8,20-22). Los éxitos de Amasyá (2Re 14,7) y Azaryá (2Re 14,22) fueron seguramente pasajeros (cf. 2Re 16,6). Hacia el 800 a.C. aparecen los edomitas en la esfera de influencia asiria; [redacted] los menciona con el nombre de Udumu en los escritos reales asirios, desde el tiempo de Adadnirai III (809-781: AOT 344). Qaušmalaká de Udumu paga tributo a Tiglat-Piléser III (AOT 348); Airammu a Sargón II; Qaušgabri, rey de Udumu, es invitado por Asarhaddón (AOT 357). En los textos babilónicos no se mencionan los edomitas; pero fueron sometidos por Nabucodonosor (Jer 27,6 49,7-22 Ez 32,29). Después de la destrucción de Jerusalén, se extendieron hacia el norte por la región antiguamente judía (Ez 35,10 36,5); de ahí las predicciones amenazadoras de los profetas Abd 6-21 Ez 25,12-14 Ez 35 Sal 137 Is 34,5-17 63,1-67 (cf. M. HALLER, *Edom im Urteil der Propheten:* ZAW 41, 1925, 109-117). Los → nabateos fijaron su residencia en el sur y el este de la antigua región e. Los edomitas entran ulteriormente

con el nombre de idumeos (→ Idumea), en la historia posterior.

(II) Fuera de algunos sellos en jarras de *tell ḥlēfe* (siglo VII, cf. BASOR 17,17s y 72,11s), no se conoce hasta ahora la literatura edomita. Pero parece que su cultura alcanzó mayor perfección de lo que hacen suponer las escasas indicaciones de fuentes no edomitas. Su idioma seguramente estaba emparentado con el hebreo o el moabita; Moritz (véase supra) señala también influencia árabe.

Su cerámica presenta, en lo esencial, idénticas formas que los productos de la misma época en Canaán; N. Glueck cree poder comprobar también influencia siria. Los edomitas han debido poseer una literatura sapiencial, que no carecía de importancia (Abd 8 Jer 49,7 Bar 3,23; cf. R. H. PFEIFFER, *Edomitic Wisdom*, ZAW 44,1926, 13-25, y → Job). Veneraban a varios dioses (2Par 25,14); por los nombres teóforos de persona se conocen los dioses Qoš (cf. Qušiyahu, 1Par 15,17; Barqós, Esd 2,53 Neh 7,55; Kostobaros, *B. I.* 15,7.9; Qaušmalaká, Qaušgabrí, Qošamal, así como los nombres nabateos Qosnatán, Qosmélek, Qosal·lah), Malik (Mélek[?]) y Ay (?). Figurillas de arcilla que se encontraron cerca de Bosrá, representan una diosa de la vegetación (siglo IX-VIII).

Bibl.: G. HORSFIELD, A. CONWAY, *Historical and Topographical Notes on Edom* (The Geogr. Journal 76, 1930, 369-390). N. GLUECK, *Explorations in Eastern Palestine* II (AASOR 15, 1934/35). Id., *The other Side of the Jordan* (New Haven, Conn., 1940, 114-134). Id., *The Civilisation of the Edomites* (BA 10, 1947, 77-84). Id., *The Boundaries of Edom* (HUCA 11, 1936, 11-157; lo coloca al oriente de Arabá). RLA II, 274. A. MUSIL, *Arabia Petraea* II, 1/2 (Viena 1907-1908). V. MAAG, *Jakob-Esau-Edom* (ThZ 13, 1957, 418-429).

Edreí (hebr. *'edre'ī)*, antigua ciudad, tal vez mencionada ya en la lista palestinense de Tutmosis III, en la región al este del Jordán (Basán), capital del rey amorreo Og (Núm 21,33-35 Dt 1,4 Jos 12,4-6), asignada a Makir (Jos 13,31), hoy *der'ā* (→ Manasés 2). Jos 19,37 nombra una localidad con el nombre de E. en Neftalí.

Bibl.: ABEL II, 310.

Educación → padres.

Efá (hebr. *'ēfā)*, tribu madianita, catalogada por Gén 25,4 1Par 1,33 entre los hijos de → Queturá, junto con Efer, Janok, Abidá y Eldaá. Is 60,6 alaba los camellos y dromedarios de Madián, E. y Sebá, que llevan a Jerusalén oro e incienso (cf. Mt 2,11). Tiglat-Piléser menciona, junto a los sabeos y otros, un pueblo de jayapeos, que le entregan como tributo oro, plata, camellos y camellas y toda clase de especias *(Anales*, líneas 219-224; AOT 347). El nombre se ha conservado probablemente en las actuales ruinas de *ghuafa*, al suroeste de *tebûk*, en la ruta siria de peregrinación a La Meca.

Bibl.: ABEL I, 287.

Efá (medida) → apéndice II(I),B.

Efesios (carta a los). Aunque en el título de Ef según el *textus receptus*, el fragmento de Muratori, Ireneo, Tertuliano y Clemente de Alejandría figuran como destinatarios los efesios, la mayoría de los exegetas ponen en duda la exactitud de esta indicación. Falta, en realidad, a la epístola el tono personal con los destinatarios, como sería de esperar, si se tiene en cuenta que Pablo había vivido durante tres años en Éfeso. Fundándose en el canon de Marción (en el que Ef aparece dirigida a los laodicenses), muchos críticos ven, en nuestra Ef, la epístola a los laodicenses mencionada en Col 4,16. Sin embargo, contra esta hipótesis pueden presentarse tantas objeciones (el carácter impersonal de la epístola, el cambio inexplicable en la inscripción), que hay que pensar más bien en una circular a un grupo de iglesias de Asia Menor. De las coincidencias con Col (Ef 1,22s = Col 1,18s; 3,8-10 = 1,27; 4,3-6 = 3,14s; 6,21 = 4,7, etc.) puede concluirse que Ef fue escrita poco después que Col, e.d., durante la cautividad romana del apóstol (61-62). Ef es la más profunda de todas las epístolas paulinas. Se dirige a cristianos de la gentilidad (2,11.19 5,7s) y se divide como sigue:

Después de la inscripción y saludo (1,1s), habla Pablo de la sublimidad del misterio de la redención (1-3). La gracia de Dios es poderosa y rica (1,3-2,10) y llama a judíos y gentiles, para que todos se unan en Cristo (2,11-3,21). Como consecuencia práctica de esta sublime vocación, exhorta Pablo a la unidad (4,1-16), a la actuación de la nueva vida cristiana (4,17-5,20), al cumplimiento de los deberes domésticos (esposos, padres e hijos, esclavos y señores: 5,21-6,9) e invita a los creyentes a vestir la armadura espiritual (6,10-20: → armas). El final de la epístola nombra a Tíquico y contiene una bendición. La autenticidad de la epístola, asegurada por la tradición de la Iglesia, hoy ya no es seriamente combatida. Críticos como Jülicher, Deissmann, Harnack, Hort, Wescott y Robinson se han pronunciado sin ambages por su autenticidad. Estos críticos no se apoyan tanto en la tradición, cuanto en el parentesco entre Ef y Col, por la lengua, estilo y contenido.

Comentarios: J.M. VOSTÉ (Roma [3]1932), M. MEINERTZ (Bonn [4]1931), J. HUBY (París 1935), P. KETTER (Friburgo de Brisgovia 1937), A. MÉDEBIELLE (París 1946), K. STAAB (Ratisbona 1950); H. RENDTORFF (Gotinga [5]1949), CH. MASSON (Neuchâtel-París 1953), [J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *San Pablo: Cartas de la cautividad* (trad. y coment., Madrid 1956).]

Bibl.: J. SCHMID, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus* (BSt 22/3-4, Friburgo de Brisgovia 1928). H. COPPIETERS, *Les récentes attaques contre l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens* (RB 21, 1912, 361-390). E. PERCY, *Die Probleme der Kolosser - und Epheserbriefe* (Lund 1946). S. HANSON, *The unity of the Church in the NT: Colossians and Ephesians* (Upsala 1946). *Die Kirche im Epheserbrief*, colaboración de H. SCHLIER y V. WARNACH (Munster de Westfalia 1949). N.A. DAHL, *Adresse und Proömium des Epheserbriefes* (ThZ 7, 1951, 241-264). A. CAMPBELL, *Ephesians in the Light of Form Criticism* (ET 63, 1951 52, 273-276). F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche: Studien zur Theologie des Epheserbriefes* (Tréveris 1957).

Éfeso, ciudad jónica, fundada en los tiempos pregriegos, reedificada en 356 a.C.; desde 133 a.C., capital (ciudad libre) de la provincia romana de Asia; situada en lugar excelente, a la desembocadura del Caistro, en el cruce de las rutas de tráfico griegas y del Asia Menor (de ahí su riqueza); residencia del procónsul.

Era famoso el templo efesino de → Ártemis. Abundaba allí la práctica de la magia; todo el mundo antiguo conocía los papiros mágicos de É. ('Εφέσια γράμματα; cf. Schürer III, 410). La población incluía un grupo judío fuerte y privilegiado, causa de antisemitismo. Pablo visitó la ciudad en su segundo (Act 18,19-21) y tercer (Act 19,1-20,1) viaje misional, y la segunda vez residió tres años en É., hasta que el tumulto promovido por el platero → Demetrio le hizo abandonar la ciudad. El NT menciona a numerosas personas naturales de É. o residentes allí: (→) Apolo, Áquila y Priscila, Timoteo, Erasto, Trófimo, Tíquico, Onesíforo, Escevas, Figelo, Hermógenes, Himeneo y Alejandro.

Bibl.: LÜBKER 332s. R. TONNEAU, *Éphèse au temps de St-Paul* (RB 38, 1929, 5-54. 321-363). DBS II, 1076-1104. [B. PASCUAL, *El temple efesià d'Artemis i la primera carta ■ Timoteu (1 Tim 3, 4; 4, 1; Act 19, 23-40)* (AST 1, 1925, 71-82).]

Éfeta → Effatá.

Effatá (gr. ἐφφαθά; Vg Ephphetha), transcripción griega del verbo arameo *'ĕtpᵉtaḥ:* «ábrete», la palabra poderosa de Jesús al curar a un sordomudo (Mc 7,34). El sonido de la palabra aramea se conservó, como otras veces, en los evangelios griegos, no a causa de su presunta fuerza mágica, sino en interés de su realismo.

Efod (hebr. *'ēfōd;* palabra enigmática del lenguaje cultual veterotestamentario; últimamente ha aparecido también en textos ugaríticos: *«'pd»* y *«ttrp* [→ terafim] del cielo», que deben relacionarse con *ltn* [→ leviatán] y con la serpiente de las siete cabezas).

Hay que distinguir:
(1) El *'ēfōd bad*, cierta vestidura sacerdotal que se ceñían Samuel (1Sam 2,18) y David (2Sam 6,14 1Par 15,27); tenía seguramente forma de delantal. En un pasaje (1Sam 22,18) desígnase a los sacerdotes como portadores (hebr. *nōśᵉ'ē)* del *'ēfōd bad* (cf. portadores del arca: Jos 3,8, etc., 2Sam 6,13); *bad* seguramente debe suprimirse: el hebr. *nāśā'* jamás se usa para indicar que uno lleva un vestido. El término *bad* pertenece, de todas formas, a la lengua cultual (un lienzo [?]).
(2) Los sacerdotes llevan el e. (1Sam 2,28 14,3 22,18) probablemente a hombros, como llevan el arca (cf. supra), como se lleva un yugo (Lam 3,27) o como se llevan los ídolos (Am 5,26), el tabernáculo (Núm 10,17). El e. está en el santuario (1Sam 21,10) o queda depositado (o preparado[?]) en la ciudad (Jue 8,27). Destruido el santuario, un sacerdote se llevó consigo el e. (1Sam 23,6), sirviendo para preguntar al oráculo divino (1Sam 23,9ss 30,7). Detrás del e. hay en el santuario un espacio para conservar una espada (1Sam 21,10). Al construir un santuario, el sacerdote fabrica un e. (Jue 17,5 18,14.17s.20); para colocar (o tener prevenido[?]) un e., Gedeón paga 1700 siclos (unos 27 kg) de oro (Jue 8,27), y Miká 900 (?) siclos (unos 14 kg) de plata (Jue 17,2-5). Cuando se habla del e. se habla también del enigmático *tᵉrāfīm* (Jue 17,5 18,14.20 Os 3,4) y de imágenes fundidas (Jue 18,17s).

Estos datos sobre el e. se explican muy diversamente. Seguramente hay que rechazar que el e. sea una vestidura (cf. 1, exégesis tradicional). Algunos creen que se trata de un ídolo fundido con metales nobles (así Budde, Stade, etc.); otros, de una bolsa o saquito, bien atado al cuerpo por delante mediante un cinturón, o de algo parecido (Foote, Sellin, etc.). Quizás el e. fuera un objeto del culto (bolsa o taleguilla del oráculo [?]), tanto si lo llevaba el sacerdote como si lo llevaba la imagen divina, cuando daban el oráculo, y que a veces está, como la parte por el todo, en lugar de toda la imagen (Ewald, Smend, Ges.-Buhl). L. Koehler (LVTL 76) propone con LAGARDE *(Gött. Gel. Nachr.* 1890, 15s) que el árabe *wāfid wafda* significaría «el ministro o el abogado solicitado»; *'ēfōd* sería abreviación de *ḥēšeb hā'ēfōd* (cinturón o faja del e.: Éx 28,8.27s 29,5 39,5.20s Lev 8,7) y significaría la faja o banda indicadora de que se tiene misión

de ayuda, e.d., la vestidura que adorna al que está preguntando un oráculo.
(3) En los escritos del P, el e. es una vestidura (juntamente con la túnica y el pectoral) del sumo sacerdote oficiante. Está hecho de un tejido de lana con dibujos multicolores y con entorchados de oro. Se lleva sobre la túnica y, lo mismo que el pectoral, está adornado de piedras preciosas (Éx 28,6-14 39,2-7).

Bibl.: N.J. Elhorst, *De Ephod* (Teylers, ThT 2, 1904, 158-177. Id. (ZAW 30, 259-276). Th.C. Foote, *The Ephod, its Form and Use* (Baltimore 1902). V. Zapletal, *Alttestamentliches* (Friburgo 1903) 55-77. H. Thiersch, *Ependytes und Ephod* (Stuttgart 1936; cf. R. de Vaux, RB 47, 1938, 108-111). J. Gabriel, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum* (Viena 1933) 44-90. H.G. May, *Ephod and Ariel* (AJSL 56, 1939, 44-69). BRL 343. 430ss. W. Baumgartner (ThRs 13, 1941, 168s). W.F. Albright (BASOR 83, 1941, 39-42). K. Elliger, *Ephod und Choschen* (VT 8, 1951, 19-35).

Efraím. (I) (hebr. *'efrayīm:* probablemente nombre propio de lugar o de región), tribu israelita; el → epónimo Efraím es el segundo hijo de José y Asenat en la genealogía bíblica (Gén 41,52 46,20). Está caracterizada (junto con la tribu hermana de → Manasés) en la bendición de Jacob a → José (Gén 49,22-26) y en la de Moisés (Dt 33,13-17: los diez mil de E., los millares de Manasés). Según los dos censos de Núm, contaba E. 40 500 (Núm 1,33) y 32 500 (Núm 26,37) hombres. Las estirpes de E. se mencionan en Núm 26,35-37 y 1Par 7,20-27. El efraimita Josué, hijo de Nun, es el sucesor de Moisés (véase la genealogía en 1Par 7,20-27). E. se estableció en la parte montañosa central, al oeste del Jordán (los montes de E.; límites: cf. Jos 16,4-10) y pronto sobrepujó a la tribu hermana (Gén 48), a la cual desplazó hacia el norte. En la época de los jueces se mencionan choques con Gedeón, de la tribu de Manasés (Jue 7,24-8,3) y el galaadita Yefté (Jue 12,1-6). Bajo Salomón formaba E. un distrito propio (1Re 4,8). E. demostró ser la tribu más impetuosa y batalladora contra la prepotencia de Judá y tomó la hegemonía entre las tribus septentrionales. Yeroboam era efraimita, y la división del reino se realizó en Sikem, o sea, en territorio de E. En lenguaje solemne y profético el reino del norte se llama simplemente E. La tribu misma se menciona con poca frecuencia en estos textos (Is 9,20: junto a Manasés y Judá; Sal 60,9: junto a Galaad, Manasés y Judá). Los efraimitas hablaban un dialecto propio (→ Šibbólet). En Ap 7,8 aparece José en lugar de E.

Bibl.: Abel II, 56-58. W.J. Phytian-Adams, *The Boundary of Ephraim and Manasseh* (PEFQS 1929, 288s). K. Elliger, *Die Grenze zwischen Ephraim und Manasse* (ZDPV 53, 1930, 265ss). A. Fernández, *Los límites de Efraím y Manasés* (Bb 14, 1933, 22-40). M. Noth, *Die Grenzen Manasses und Ephraims* (ZDPV 58, 1935, 201ss). J. Simons, *The Structure and Interpretation of Josh. XVI-XVII* (Orientalia Neerlandica 1949, 190-215).

(II) En Jn 11,54 se menciona la ciudad de E. (Vg Ephrem) en el desierto, hacia la cual Jesús se retiró con sus discípulos para ocultarse de los judíos. Es la Efrón del AT (2Sam 13,23 2Par 13,19) y también Ofrá (Jos 18,23 1Sam 13,17), al este de Bet-El, desde 145 a.C., en poder de los judíos (1Mac 11,34); hoy *eṭ-ṭaiyibe*.

Efrat (Gén 48,7 1Par 2,19) o Éfrata (hebr. *'efrāt[ā]*), nombre de una estirpe judaica, kalebítica (1Par 2,19.24.50 4,4), que se estableció en Belén, la cual, por eso, es llamada E. en Ju 4,11 Miq 5,1. En Gén 35,16-19 (el lugar natal de Benjamín y tumba de Raquel) se refiere a una aldea de E., en Benjamín (cf. 1Sam 10,2 Jer 31,15); sin embargo, las glosas de Gén 35,16.19 48,7 y la aplicación de las palabras de Jer en Mt 2,17s se refieren a una tradición más reciente, que sitúa en Belén la tumba de Raquel.

Bibl.: [J.M. Bover, *El sepulcro de Raquel: ¿Efrata-Belén o Efrata-Rama?* (EstE 7, 1928, 226-237).]

Efree → Jofrá.

Efrem → Efraím II.

Egipto (del gr. Αἴγυπτος, derivado, a través del fenicio, del egip. *ḥwt-k'-ptḥ:* casa del [dios] Ptah, uno de los nombres de Menfis, que en ugarítico es *ḥkpt* [Hikupta]: cf. Syr 30, 1953, 192).

(I) Nombres. En egipcio, *km.t* (lo negro, a causa del color oscuro del suelo, en contraposición a «lo rojo», es decir, al desierto); en hebr. *miṣraim* (sin duda, dual), *māṣōr* (poético) y *ḥām* (en los Salmos); para el alto E., a veces *patrōs* (del egipcio *p'.t' .rs:* el país del sur; Is 11,11 Jer 44,1).

(II) El país. La figura geográfica de E. ha ido adquiriendo sus rasgos actuales paulatinamente desde el comienzo del tercer milenio a.C. Egipto es un oasis muy alargado; su anchura es de 5 a 25 km, encerrado entre dos desiertos, el libio y el arábigo, y atravesado en toda su longitud por el → Nilo, que penetra en el país por el sur, en Siene, y desemboca en el Mediterráneo por el norte, por el Delta (véase fig. 56). A principios de julio, las aguas del Nilo comienzan su crecida (de 5 a 7 m), para producir las inundaciones periódicas (→ Nilo), y en septiembre-



Fig. 56. Valle del Nilo

octubre alcanzan su nivel máximo; el nivel mínimo se da entre marzo y junio. El → hambre (Gén 41) se produce casi siempre al prolongarse el período de inundación. Fue en 1902 cuando por primera vez las crecidas pudieron ser reguladas mediante la gran presa de Asuán. El río, además de proveer a la tierra de agua y abono, es el gran eje del tráfico comercial. Por efecto de la actividad humana (construcción de canales y diques, dispositivos para proveer de agua a zonas elevadas de terreno; cf. JbEOL 1, 431-60), el aspecto del país ha cambiado sustancialmente en el curso del tiempo, transformándose incluso su flora y su fauna, hasta el punto de que hoy, en E., apenas puede hallarse el → papiro.

(III) Los HABITANTES. Los egipcios pertenecen a la raza camita (Gén 10,6), según puede apreciarse, todavía hoy, por el bajo índice craneal que tienen, al igual que muchas estirpes africanas. A pesar de numerosas aportaciones de sangre extraña (p.ej., hiksos, imperio medio tardío, época helenisticorromana, invasión árabe), los campesinos musulmanes (ár. *fellaḥin)* de hoy son muy parecidos a sus antepasados de cuatro milenios atrás. No se posee todavía ninguna explicación de este hecho; cf. P.E. NEWBERRY, *Ägypten als Feld für anthropologische Forschung* (Leipzig 1927), C.U. ARIËNS, KAPPERS y L.W. PARR, *An Introduction to the Anthropology of the Near East in Ancient and Recent Times* (Amsterdam 1934).

(IV) HISTORIA. (A) *Observación preliminar.* La cronología aquí adoptada no es la antigua cronología corta (como, p.ej., la de E. MEYER, *Die ältere Chronologie Babyloniens, Assyriens und Ägyptens,* [2]1931), según la cual el calendario fue introducido en E. en el año 4241, ni tampoco la cronología larga, absolutamente insostenible, que fecha antes del 3000 el comienzo del imperio medio. Nos ceñiremos a la cronología llamada más corta, según la ha mejorado A. Scharff, que coloca a la III dinastía *(ŷezer)* en el siglo XXVIII; cf. A. SCHARFF, *Die Bedeutungslosigkeit des sogenannten ältesten Datums der Weltgeschichte, etc.* («Historische Zeitschrift», Munich 161, 1939, 3-32); E. VAN DER MEER, *The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt* (Leiden 1947). A partir del imperio nuevo, las fechas están prácticamente fuera de toda duda, excepto en un reducido margen.

La prehistoria comprende unos dos milenios y se divide en varios períodos.

(B) *La historia propiamente tal* (hasta 525 a.C.: invasión de E. por los persas) compren-

de 26 siglos, a lo largo de los cuales el gobierno fue ejercido por numerosos príncipes. Se los agrupa en 31 dinastías, siguiendo así el proceder del sacerdote egipcio Manetón, de Sebennitos, quien, bajo los Ptolomeos I y II, escribió, en griego, tres libros de *Αἰγυπτιακά*, perdidos casi en su totalidad (ed. W.G. WADDELL, en Loeb Clas. Libr., [1]1940, [2]1948). Otra división de la historia egipcia, que también tiene su origen en los mismos egipcios, la distribuye en tres períodos principales: imperio antiguo (dinastías III-VI, años 2800-2400; abreviatura IA), imperio medio (dinastías XII-XIII, años 2000-1800; abr. IM) e imperio nuevo (dinastías XVIII-XX, años 1580 hasta poco antes de 1000; abr.: IN). Tanto la primera dinastía, a cuyo fundador da Manetón el nombre de Menes, como la segunda, proceden de Tis, en el alto E., por lo que se las llama Tinitas. A Menes se atribuye la unificación de las dos regiones del país y la subsiguiente edificación de una fortaleza en Menfis, la «balanza de los dos países».

(1) *Imperio antiguo* (= IA; dinastías III-VI, años 2800-2400). Con Ŷezer o Zoser (dinastía III) comienza una época de gran florecimiento, incluso cultural. Con su pirámide escalonada de Saqqará (véase lám. VII), inicia Zoser la construcción de pirámides. La dinastía IV, encabezada por Snefru, representa, con Jeops (Jufu), Jefrén y Mikerinos, la culminación del IA. Estos reyes fueron los constructores de las pirámides de Guizéh; cf. I.E. S. EDWARDS, *The Pyramids of Egypt* (West Drayton 1947); J.-P. LAUER, *Le problème des pyramides d'Égypte* (París 1948), y entablaron ya relaciones comerciales con Biblos (madera para E., país pobre en madera); acaso por entonces perteneciera Canaán a la esfera de intereses egipcios. La dinastía V es oriunda de Ḥeliópolis. Se practica fervorosamente el culto solar: en los nombres de la mayoría de los faraones entra el componente Reʿ (sol). Sumisión de la península sinaítica y expediciones periódicas a la región del Líbano. Bajo Pepi I (dinastía VI), expedición contra los «habitantes de la arena» o Palestina meridional y contra Nubia.

Primera época de transición (dinastías VII-X, años 2400-2200; cf. H. STOCK, *Die erste Zwischenzeit Aegyptens* [Studia Aegyptiaca, AnOr 31, Roma 1949]). Tiempos de completa confusión y anarquía, descritos en las «admoniciones de un sabio egipcio a un rey» (sentencias de Ipu-Wers; papiro del Museo de Leiden; A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter* 130-148; AOT 51-55). De la misma época procede el notable «Diálogo de un hombre fatigado de la vida con su alma» (AOT 25-28; A. SCHARFF, *Der Bericht über das Streitgesprach eines Lebensmüden mit seiner Seele*, Academia de Munich 1937; H. JUNKER, *Die Lösung im «Streit des Lebensmüdens mit seiner Seele»*, Anzeiger Akad. Wiss Wien, 1948-49, 219-227). La reacción y recuperación comenzaron en el alto E., sobre todo en la entonces capital de provincia Hermontis, junto a Tebas. Los últimos príncipes de la dinastía XI reinaron ya en todo Egipto.

(2) *Imperio medio* (= IM; dinastías XII-XIII, años 2000-1800). La dinastía XII representa una época de florecimiento: grandes obras hidráulicas en Fayum; cuidadosa guarda de las fronteras, a lo largo de la «muralla de los príncipes», según se desprende del relato de Sinuhé (A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter* 39-56; AOT 55,61). Dicha custodia era necesaria, en vista de la creciente inmigración semítica (cf. la caravana de los 37 asiáticos: WRESZINSKI, *Atlas* II,6; su caudillo es llamado *ibšai;* cf. Abisay, pariente de David). Para nuestro conocimiento de la semitización de E. en aquella época (cf. Gén 12,10-20 26,2) son de gran importancia los textos de execración, publicados por K. SETHE (*Die Ächtung feindlicher Fürster, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässcherben des Mittleren Reiches*, Acad. Berlín 1926) y G. POSENER, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie* (Bruselas 1940); cf. M. NOTH, *Die syrisch-palästinische Bevölkerung des zweiten Jahrtausends v. Chr. im Lichte neuerer Quellen* (ZDPV 65, 1942, 9-67) y A. ALT, *Herren und Herrensitze Palästinas im Anfang des 2. Jahrtausends vC.* (ZDPV 64, 1941, 21-39). Sesostris II (1906-1887) emprendió una expedición a Palestina, hasta Sikem (E. PEET, *The Stela of Sebek-khu*, Manchester 1914; AOT 81s). Bajo su sucesor Amenemhêt III (1849-1801) se construyó la última pirámide.

Segunda época de transición (hiksos). Invadido una y otra vez por los → hiksos, E. fue finalmente incorporado por éstos a su efímero imperio, cuyo centro se hallaba, al parecer, en Canaán y Siria. Como los egipcios, después de recobrar su unidad y su independencia, borraron cuidadosamente todo rastro de la dominación extranjera, nuestro conocimiento de los hiksos está lleno de lagunas. En las fuentes para la historia de toda el Asia anterior se registra un lamentable vacío correspondiente a esta época. El centro del gobierno hikso sobre E. se hallaba en el Delta oriental, en Avarís, que bien se puede identificar con la posterior Tanis (→ Soán). Se acostumbra a situar en esta época la entrada de Jacob y su familia en Egipto. José fue, se nos dice, el visir del faraón. Aun cuando, por lo menos para el IN, poseemos abundante información sobre los derechos y deberes del visir (a quien estaban subordinados los «dos gra-

neros»; cf. Gén 41ss), tal vez se creara un cargo especial para José. Acerca del carácter egipcio de los pasajes correspondientes del Gén (tocante a lo cual, por lo demás, hay que tener en cuenta el peculiar carácter literario de los relatos del Gén; cf. la carta de la Comisión Bíblica al card. Suhard, de 16 de enero de 1948), véase H.J. HEYES, *Bibel und Ägypten* (Munster de Westfalia 1904; desgraciadamente anticuado) y *Joseph in Ägypten*, del mismo autor (ibidem [3]1921); véanse también J. VERGOTE, *Joseph en Egypte* (Lovaina 1959), W.A. WARD, *The Egyptian Office of Joseph* (JSS 5, 1960, 144-150). Sobre la interpretación de los sueños, cf. A. VOLTEN, *Die demotische Traumdeutung* (Copenhague 1942).

Bajo la dirección de los príncipes tebanos se produjo un movimiento nacional que, tras el alto E., conquistó también el Delta en lucha contra los hiksos. Cómo se consiguió la derrota de éstos, lo ignoramos, ya que los acontecimientos sólo nos han sido transmitidos por un relato en parte legendario. El último rey de la dinastía XVII, Sekenre II, murió en el campo de batalla, según se desprende de su mutilada momia (→ momificación).

(3) *Imperio nuevo* (= IN; dinastías XVIII-XX, años 1580-1000). Amosis (1580-1562), primer faraón de la dinastía XVIII (1580-1350), expulsó a los hiksos de Avarís y los persiguió hasta Canaán. Šarujén (Jos 19,6) fue sitiada durante trece años. También en el sur luchó el faraón, consiguiendo que, tras sus campañas, la paz imperara durante varias décadas. Esta época de paz fue aprovechada por Amenofis I (1562-1541) para la consolidación interna del imperio (BILABEL, *Geschichte Vorderasiens und Ägyptens vom 16. bis 11. Jh. v. Chr.* I, Heidelberg 1926). Su cuñado y sucesor Tutmosis I (1541-1516) emprendió una decisiva campaña en Asia, que le llevó por vez primera hasta el Éufrates. A partir de entonces, los egipcios consideraron Siria y Palestina como parte de su imperio y, durante el IN, la atención de los faraones se dirigió progresivamente hacia aquella región. Un cuadro de conjunto de las relaciones egipciocananeas se halla en A. ROWE, *A Catalogue of Egyptian Scarabs, Scaraboids, Seals and Amulets in the Palestine Archaeological Museum* (El Cairo 1936) XIII-XLVIII.

Como las guarniciones egipcias se componían, en parte, de egipcios, pero sobre todo de mercenarios extranjeros, la lengua y la cultura egipcias se propagaron en Asia menos de lo que sería de esperar. Sin embargo, el → escarabeo, el sello característico de la cultura egipcia, aparece invariablemente en todos los campos de excavaciones de Palestina o de Siria. Acerca del influjo de Siria sobre E., cf. infra (V,A), para el lenguaje; para el arte, P. MONTET, *Les reliques de l'Art syrien dans l'Égypte du Nouvel Empire* (París 1937). Es de destacar que las excavaciones en Palestina han resultado más útiles para la egiptología que las excavaciones en E. para la arqueología bíblica.

A Tutmosis I le sucedió su hija Hatšepsut (véase, en lám. VIII su templo funerario); a la muerte de ésta, tras veinte años de gobierno (que al principio compartió con su marido Tutmosis II, y luego ejerció sola), su hijo Tutmosis III (1481-1449) procedió a borrar toda huella de su nombre. Tutmosis III, llamado por algunos el Napoleón de la antigüedad, emprendió dieciséis campañas contra Asia (Siria); conquistó Šarujén, Meguiddó y Lakíš, así como también, algunos años más tarde, Qadéš del Orontes (M. NOTH, *Die Annalen Thutmosis III als Geschichtsquelle*, ZDPV 66, 1943, 156-174; P. TRESSON, *La stèle triomphale de Thoutmosis III. Un glorieux bilan de Règne*, RB 47, 1938, 539-554). Conservamos casi íntegros sus «Anales», esculpidos en piedra; traducción en J.H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt* (Chicago 1927) II, 319ss; AOT 82-90; cf. D. PATON, *Early Egyptian Records of Travel in Western Asia* (Princeton 1915-1922; 5 vols.), y H. GRAPOW, *Studien zu den Annalen Thutmosis des Dritten*. . . (Acad. Berlín 1949). Por primera vez aparecen en las paredes de los templos las listas de ciudades conquistadas y pueblos vencidos, que tan importantes son para nuestro conocimiento de Palestina en aquella época (J. SIMONS, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists* [Leiden 1937]; M. NOTH, *Die Wege der Pharaonenheere in Palästina und Syrien*, ZDPV 60, 1937, 183-239). La conquista de Yoppe (Yaffá) es referida en un relato legendario (A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, 216-218), en el cual aparece por vez primera la palabra *'aperu;* acerca de la equivalencia de *'pr = 'br = ḥbr*, → hebreos; varios egiptólogos (Gardiner, Peet, Weill, Wolff) la rechazan. Según la llamada datación temprana (hoy insostenible) del éxodo de los israelitas, fue Tutmosis III el faraón opresor, y el éxodo tuvo lugar bajo su sucesor Amenofis II (P. HEINISCH, StC 7, 1930-31, 40-65).

El estratega Amenofis II (1449-1423) fue un digno sucesor de su padre. Aun cuando se sabe poco de su gobierno, consta, sin embargo, que inspeccionó por dos veces sus posesiones asiáticas, con ocasión de lo cual atacó a los mitanni, en la gran curva del Éufrates (A. M. BADAWI, *Die neue historische Stele Amenophis II*, «Ann. Serv. de l'Egypte» 42, 1943, 1-23). Su hijo Tutmosis IV (1423-

1414) concluyó una alianza con los mitanni y se casó con una princesa mitanni. También reprimió un alzamiento en Guézer. Le sucedió su hermano Amenofis III (1414-1383). Éste, a pesar de que se mostró gobernante enérgico, no se dedicó a empresas bélicas. Parte de su archivo para los asuntos exteriores se conserva en las tabletas de → Amarna, halladas en la nueva capital fundada por su sucesor Amenofis IV (1383-1365 [?]; cf. J. D. S. PENDLEBURY, *The City of Akhenaten III* [Londres 1951]). Éste era fervientemente religioso; desposeyó a → Amón, el dios tebano, de su rango de dios supremo del imperio, y propugnó, con celo, el culto exclusivo del disco solar (Atón); de ahí que cambiara su nombre por el de Ajnatón. Sus provincias asiáticas se hallaban amenazadas no sólo por los → hittitas, que habían sucedido a los mitanni como gran potencia del Asia anterior, sino también por los semitas procedentes del desierto arábigo. Tanto Ajnatón, débil corporalmente, como su esposa Nefertiti fueron relevantes personalidades, pero desatendieron la política exterior. En Asia menudearon las rebeliones contra la supremacía egipcia.

Tras un período de breves gobiernos sucesivos (entre ellos el de Tut-ank-Amón, cf. H. CARTER - A.C. MACE, *Tut-ench-Amun*, [Leipzig 1924-33, 3 vols.]), el caudillo militar Horemheb, fundador de la dinastía XIX, se apoderó del trono (1350-1328). Todos los faraones de dicha dinastía, y sobre todo Ramsés II (véase lám. X-XI), se vieron enzarzados en una perpetua lucha para conservar sus posesiones asiáticas. De ahí que el gobierno se trasladara primero a → Menfis, y bajo Ramsés II a → Ramsés. Según la llamada datación tardía de la salida de los israelitas de E., fue Seti I (véase lám. IX) el faraón opresor, y Ramsés II, el del éxodo. Seti I (1326-1311 [?]) lucha con el hittita Muwattalis junto a Qadéš del Orontes; Ramsés II (1311-1234) libra allí mismo una gran batalla. Al fin se concluye una «alianza perpetua», conservada tanto en lengua egipcia como en hittita (traducción en G. ROEDER, *Ägypter und Hethiter* [Leipzig 1919]; AO 20, 36-45). Pero en el mismo siglo, el imperio hittita es aniquilado por los «pueblos del mar», de procedencia occidental. Ramsés II, su sucesor Merneftah (1234-1214) y el segundo faraón de la dinastía XX consiguen derrotar a estos «pueblos del mar», pero no evitar que los nuevos invasores, entre ellos los → filisteos, se establezcan en la llanura costera de Palestina. De la época de Merneftah data el papiro Anastasi I, que contiene numerosas informaciones acerca de Siria, Fenicia y Palestina, aunque desgraciadamente fragmentarias en su mayoría (traducido en parte en AOT 101-105). El nombre de Merneftah lo conserva Jos 15,9 y 18,15 en el topónimo *'ayin mē-nephtōah* (fuente de las aguas de Merneftah). De Merneftah procede la famosa «estela de Israel» (AOT 20-25; AOB 109; v. lám. XII). Pero el jeroglífico en cuestión puede también interpretarse como *yizrĕ'ēl*, lo que encaja perfectamente como juego de palabras con el segundo hemistiquio: «no le quedan semillas»; cf., sin embargo, P. HEINISCH, StC 17, 1930-31, 110-24. Bajo la XX dinastía, los «pueblos del mar» prosiguen su penetración. Los libios atacan a E., pero Ramsés III (1198-1166) consigue derrotarlos en una serie de batallas (W. F. EDGERTON y J. A. WILSON, *Historical Records of Ramses III*, Chicago 1936). Sus sucesores, que llevan todos el nombre de Ramsés, son insignificantes. E. ha perdido todo dominio sobre Asia; Israel puede desarrollarse sin obstáculos.

(4) *Decadencia y época tardía*. E. se sostendrá todavía durante cinco siglos. Sin embargo, los faraones de la dinastía XXI (en un principio, los sumos sacerdotes de Tebas) dominan sólo el sur del país; en Tanis impera simultáneamente otra dinastía, que muy pronto se establece también sólidamente en el alto E. Siguen luego los libios (dinastía XXII) y los etíopes (XXV). También para esta época escasean las fuentes históricas. La ruina del poderío egipcio en Siria se desprende claramente del «informe de Wen-Amón acerca de su viaje a Fenicia» (principios del siglo XI; AOT 71-77). Salomón entabló relaciones con un tinita, probablemente Psusennes II. Se casó con la hija de aquél y recibió en dote la ciudad de Guézer (1Re 3,1 9,16); edificó para ella un palacio en Jerusalén (los palacios de época tardía muestran influjo egipcio, p.ej., en las fastuosas ventanas: 2Re 9,30 Jer 22,14).

Los pasajes de 1Re 10,28 y 2Par 1,16 se refieren posiblemente a E.; pero muchos exegetas opinan que en ellos se alude a → Cilicia.

El primer faraón que el AT designa por su nombre (1Re 14,25s 2Par 12,2-4) es el libio → Šošaq (Šošenk I; 945-924), que reinaba en Bubastis, o sea, al igual que la dinastía precedente, en el Delta. Tras un fracasado levantamiento contra Salomón, Yeroboam huye a E. y se pone bajo la protección de Šošaq, con quien permanece hasta la muerte de Salomón (1Re 11). A su regreso, se erige en primer rey del reino de Israel, mientras Šošaq, sin duda por instigación de Yeroboam, penetra en Judá. Para la lista palestinense de Šošaq, véase SIMONS, *Handbook* 89-102; 178-187. Es muy problemático que con el nombre del etíope (kušita) → Zéraj (2Par 14,8) se designe a Osorcón I, su-

cesor de Šošaq. En el año 712 consiguieron los etíopes, que desde largo tiempo atrás imperaban en el alto E., conquistar el resto del país; Sabaqá (hasta el año 700) es el primer faraón de la dinastía XXV. De ningún modo puede ser el → So mencionado en 2Re 17,4 como «rey» de E., y que fue quizá un príncipe local en el Delta. El nombre de su segundo sucesor Tirhaqá (668-663) aparece en 2Re 19,9. Contra él lucharon los asirios, que en 671 pisaron por vez primera territorio egipcio (cf. J. M. A. JANSSEN, *Que sait-on actuellement du Pharaon Taharqa?* [Bb 34, 1953, 23-43]). En el año 663, la antigua ciudad de Tebas es destruida por las llamas.

Sin embargo, la conciencia nacional se mantiene aún viva; en 663, Psammético I funda la dinastía XXVI (autóctona; de Sais). Su sucesor suscita de nuevo la antigua pretensión al dominio de Siria y de Palestina, choca junto a Meguiddó con Yosiyyá de Judá, en cuyo trono coloca a Yoyaquím (2Re 23,29-35), pero es a su vez derrotado por Nabucodonosor junto a Karkemiš (605 [?]). Por último, el AT menciona a → Jofrá (Apries; 588-569), que desarrolla una política antibabilónica, a pesar de que ya ha renunciado a Palestina (2Re 24,7 Jer 44,30). En su territorio se refugian, después de la destrucción de Jerusalén (586), numerosos judíos, entre los que figura Jeremías (Jer 42-44 2Re 25,26), los cuales se establecen en Tafnis, en el Delta oriental (Jer 2,16 43,7-9 Ez 30,18). Dieciséis años más tarde, Cambises avanza contra el faraón Amasis (569-525). Amasis muere y su hijo Psammético II (521) es derrotado. En el año 525, E. pasa a ser una satrapía persa (Ez 30,13); cf. G. POSEMER, *La première domination perse en Égypte* (El Cairo 1936). A pesar de algunos levantamientos y de breves períodos de gobierno autóctono, el dominio persa se mantiene hasta Alejandro.

Las mejores exposiciones de la historia de E. y de sus relaciones con los hebreos son (aparte de Ed. MEYER, *Geschichte des Altertums*, y de la *Cambridge Ancient History)*: W. M. FLINDERS PETRIE, *History of Egypt*, (Londres 1897-1905; 6 vols.); H. JUNKER, *Die Ägypter* (Friburgo de Brisgovia 1933); J.H. BREASTED, *History of Egypt* (Chicago ²1909; tr. al. Viena [1936]). Muy instructivo, pero manejándolo con cautela: A. ALT: *Israel und Ägypten* (Leipzig 1909); H. J. HEYES, *Israel und Ägypten* («Der Aar» I, 1911, 481-497); G. LEFEBVRE, *Égyptiens et Hébreux* (RB 31, 1922, 481-8); T. E. PEET, *Egypt and the O. T.* (Liverpool 1922); A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte* (Roma 1921). L. SPELEERS, *Égypte*, en DSB II, 756-919; B. VAN DE WALLE, *Inscriptions égyptiennes*, DSB IV, 417-82; G. FARINA, *L'Egitto faraonico (Enc. Ital.* XIII, 553-572.537-553.572-586).

(V) CULTURA:

(A) *Lengua*. La lengua egipcia pertenece a la familia camito-semítica; pero no se ha logrado situarla todavía con precisión dentro de dicha familia. De ahí que, por lo que respecta al hebr., la cuestión del léxico recibido del egipcio es muy difícil de resolver; puede darse un antiguo parentesco; cf. F. R. CALICE, *Grundlagen der ägypt.-semitischen Wortvergleichung* (Viena 1936); G. LEFEBVRE, *Sur l'origine de la langue égyptienne* (CdE 11, 1936, 266-292).

Gramáticas: A. DE BUCK, *Egyptische Grammatica* (Leiden ²1944); Id., *Grammaire élémentaire du Moyen Égyptien* (Leiden 1952 = 3.ª edic. del holandés); A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar* (Oxford - Londres ²1950); A. ERMAN, *Ägyptische Grammatik* (Berlín ⁴1928; *Ergänzungsband und Schrifttafel* 1929); Id., *Abriss der ägyptischen Grammatik* (²1924); Id., *Neuägyptische Grammatik* (Leipzig ²1933); W. SPIEGELBERG, *Demotische Grammatik* (Heidelberg 1925); E. EDEL, *Altägyptische Grammatik* (Roma 1955); A. ERMAN - H. GRAPOW, *Ägyptisches Handwörterbuch* (Berlín 1921); Id., *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* (Leipzig 1926-31, 5 vols.); Id., *Belegstellen* (Leipzig 1935-40, 2 vols.). G. LEFEVBRE - S. SAUNERON, *Grammaire de l'Égyptien classique* (El Cairo 1955).

(B) *Escritura*. → Jeroglíficos.

(C) *Literatura*. No existe una historia amplia de la literatura egipcia que satisfaga plenamente. Buenas traducciones en A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter* (Leipzig 1923; trad. inglesa: *The Literature of the Ancien Egyptians*, Londres 1927); G. ROEDER, *Altägyptische Erzählungen und Märchen* (Jena 1927). G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique* (París 1949); P. GILBERT, *La poésie égyptienne* (Bruselas 1949); S. SCHOTT, *Altägyptische Liebeslieder* (Zurich 1950). Véase el influjo de la literatura egipcia sobre los libros de los → Proverbios y del → Cantar de los Cantares.

(D) *Religión*. Para quien no se contente con los hechos superficiales, la religión egipcia resulta, en más de un aspecto, un completo enigma. Los datos más importantes en A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter* (Berlín 1934). Cf. además: G. ROEDER, *Urkunder zur Religion des alten Ägyptens* (Jena ²1923); Id., *Volksglaube im Pharaonenreich* (Stuttgart 1951); H. KEES, *Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der Ägypter* (Leipzig 1926); Id., *Der Götterglaube in alten Ägypten* (Leipzig 1941); J.H. BREASTED, *The Dawn of Conscience* (Londres 1934); K. SETHE, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis* (Acad. Berlín 1929); J. VANDIER, *La Religion égyp-*

tienne (París 1944); J. S. F. CARNOT, *La vie religieuse dans l'ancienne Égypte* (París 1948); CHR. DESROCHES NOBLECOURT, *Histoire Générale des Religions* I (París 1948, 204-327); H. JUNKER, *Pyramidenzeit, Das Wesen der altägyptischen Religion* (Einsiedeln 1949); E. DRIOTON, *La religion égyptienne* (en: M. BRILLANT - R. AIGRAIN, *Histoire des Religions*, t. III, 7-147.433-437). Aun cuando el AT alude repetidamente a los dioses egipcios, sólo uno de ellos es designado por su nombre (Jer 46,25 → Amón). Nombres teóforos de lugares y de personas son: Pi-Bé-set (→ Bubastis), No-Amón (→ Tebas), → Ramsés, → Putifar y Putifare (Re'), → Pitom (Atum), → Asenat (Neit). Deben rechazarse los intentos de descubrir nombres de dioses egipcios en varios pasajes del AT (Gén 16,13 Is 10,4: Osiris; Éx 10,10 Ez 30,16: Re').

(E) *Arte*. La cultura, la lengua y el arte egipcios sufrieron alternativas en el curso de sus muchos siglos de duración. Para el arte, véase L. CURTIUS, *Die antike Kunst* I (Berlín 1913); J. CAPART, *Documents pour servir à l'étude de l'art égyptien* (París, I 1927 y II 1931); H. SCHÄFER, *Von ägypt. Kunst* (Leipzig 1930); H. SCHÄFER - W. ANDRAE, *Die Kunst des alten Orients* (Berlín ³1942); FR. W. VON BISSING, *Ägyptischen Kunstgeschichte von den ältesten Zeiten bis auf die Eroberung durch die Araber* (Berlín 1934ss; trad. inglesa: *The Art of Ancient Egypt*, The Phaidon Press, Londres s.a. = 1936); N. M. DAVIES, *Ancient Egyptian Paintings* (Chicago 1936); K. LANGE, *Ägyptische Kunst* (Zurich 1939); H. RANKE, *Meisterwerke der ägyptischen Kunst* (Basilea 1948); K. LANGE - M. HIRMER, *Architektur-Plastik-Malerei in drei Jahrtausenden* (Munich 1955).

Para la historia cultural: A. WIEDEMANN, *Das alte Ägypten* (Heidelberg 1920); A. ERMAN - H. RANKE, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum* (Tubinga 1923); A. ERMAN, *Die Welt am Nil* (Leipzig 1936;) A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne* (París ²1937); H. KEES, *Ägypten* (Munich 1933); H. R. HALL, *A General Introductory Guide to the Egyptian Collections in the British Museum* (Londres 1930); J. CAPART, *L'Égypte des Pharaons (Histoire de l'ancien Orient*, París [1936]; W. WRESZINSKI, *Atlas zur altägyptischen Kunstgeschichte* 3 vol. (Leipzig 1923-1936ss); A. GARDINER, *Egypt of the Pharaos, An Introduction*, Oxford 1961.

(F) *Revistas* más importantes: «Annales du Service des Antiquités de l'Égypte» (El Cairo, desde 1900); «Chronique d'Égypte» (Bruselas, desde 1914); «Zeitschrift für ägyptische Sprache» (Leipzig, desde 1863). Recensiones anualmente en J.M.A. JANSSEN, «Annual Egyptological Bibliography / Bibliographie Égyptologique Annuelle» (Leiden I 1947, II 1948; otros cuadernos en preparación).

Eglón (hebr. *'eglōn*). (I) Rey moabita de la época de los jueces; conquistó la ciudad de las palmeras (Jericó), oprimió a los israelitas y fue asesinado después de 18 años por Ehud (Jue 3, 12-30).

(II) Ciudad estado cananeo en el desierto de Judá. En Jos 10,3.5.23 12,12 se menciona un rey Debir, a quien habría vencido y cuya ciudad habría conquistado Josué (Jos 10,34). En Jos 15,39 se enumera la ciudad como perteneciente a Judá. M. NOTH (*Josua* 66s) busca la ciudad, cuyo nombre lleva el actual *ḥirbet 'aŷlān* cerca de *tell el-ḥesi* en el *tell'eṭūn*, junto al *wādi eŷ-ŷizā'ir*, una de las antiguas localidades al sur o al sureste de *tell ed-duwēr*.

Bibl.: ABEL II, 311.

Ehud (hebr. *'ēhūd;* NOTH 146: forma abreviada de Abihud o Ajihud: la divinidad es *hūd*, es decir, magnificencia; Vg Aod), benjaminita, hijo de Guerá, uno de los llamados pequeños jueces, quien, con el asesinato de Eglón, liberó a los israelitas de la opresión moabita (Jue 3,15-30 4,1). En 1Par 7, 10 es E. nombre propio de una familia benjaminita.

Ejército. En los tiempos premonárquicos no existía en Israel un e. bien organizado. Los jefes de tribu reunían y armaban a los que pertenecían a su tribu o a otros casualmente residentes en ella. Un e. regular de soldados profesionales no hace su aparición hasta la época de los reyes, probablemente formado de la guardia personal del rey (→ treinta) y de los contingentes de mercenarios forasteros. A pesar de 1Par 27,1-24, sabemos poco sobre el volumen y la organización del e.; la Biblia sólo contiene indicaciones escasas y ocasionales, y es posible que muchas cosas hayan variado según las circunstancias e iniciativas de los diferentes reyes. La reorganización del e. bajo el rey Yosías, conjeturada por E. Junge (BWANT 4, se . 23, 1937), no se interpreta de modo unánime. No sabemos quiénes estaban obligados al servicio militar; la ley posterior menciona algunas excepciones por motivos sociales (Dt 20,1-9 24,5) o de culto (Núm 2,33). El e. se componía de gente a pie (honderos, tiradores de arco, portadores de armas pesadas), y después de la época de David también de combatientes en carro. Es posible que la caballería propiamente tal se utilizara para el

servicio de enlaces; sólo entre los persas y Seléucidas obtuvo mayor importancia. Sobre equipo y armamento, → armas. Véase, por lo demás, (→) fortificaciones, asedio, estandarte, guerra, legión. Sobre el e. de Yahvéh, → ejércitos.

Bibl.: NÖTSCHER 145-153.

Ejércitos. La palabra *ṣābā'* (pl. *ṣᵉbā'ōt)* significa ejército (Jue 8,6 9,29 2Sam 8,16, etc.: pl. Dt 20,9 1Re 2,5, etc.). Las tribus de Israel son muy a menudo llamadas los «e. de Israel» (Éx 6,26 12,17.51 Núm 1,3.52) y en ocasiones los «e. de Yahvéh» (Éx 12,41 7,4). Las expresiones *yhwh ṣᵉbā'ōt* (217 veces), *haṣṣᵉbā'ōt* (1 vez), *yhwh 'ĕlōhē ṣᵉbā'ōt* (13 veces), *yhwh ṣᵉbā'ōt 'ĕlōhē yiśrā'ēl* (36 veces), *'ĕlōhē ṣᵉbā'ōt* (9 veces), *yhwh 'ĕlōhīm ṣᵉbā'ōt* (5 veces) se hallan muy a menudo en los profetas (a excepción de Ez, Is 56-66, Joel, Abd, Jon, Dan), en los libros de Sam (11 veces), Re (8 veces), 1Par (3 veces)y en los Sal (15 veces); nunca en el Pentateuco ni en los libros de Jos, Jue, Rut, Prov, Job, Cant, Lam, Ecl, Est, 2Par, Esd y Neh.

Para ciertos exegetas, la expresión *yhwh ṣᵉbā'ōt* sería la originaria, y *ṣᵉbā'ōt* sería en ella un sobrenombre de Yahvéh. Pero en esta hipótesis no es posible explicar la expresión *yhwh 'ĕlōhē ṣᵉbā'ōt*, que no puede significar otra cosa que el Dios de los *ṣᵉbā'ōt*. ¿Cómo pudo convertirse un nombre propio en nombre de una cosa, de la que Yahvéh es Dios? Hay que conceder, por ende, que *yhwh 'ĕlōhē ṣᵉbā'ōt* es la expresión originaria, que designa a Yahvéh como Dios de los e. *(ṣᵉbā'ōt)*, de donde salió la abreviación de *yhwh ṣᵉbā'ōt*. De ahí la cuestión acerca de qué e. se trata: si del e. de Israel, del e. celestial o del e. de las estrellas. Algunos, como Wellhausen, Schwally y también, aunque más matizado, V. Maag («los *ṣᵉbā'ōt* son los poderes míticos de Canaán, despotenciados»; cf. bibl.), han llegado a pensar en el ejército de los demonios, (→ demonio). Sin embargo, los demonios no desempeñan, apenas, papel alguno en el AT; y es, además, inverosímil que los profetas emplearan con preferencia una expresión que designaba a Yahvéh como Señor de los demonios. Según la primera opinión, representada sobre todo por E. Kautzsch, la expresión *yhwh ṣᵉbā'ōt* o *yhwh 'ĕlōhē ṣᵉbā'ōt* designaba originariamente a Yahvéh como Dios de la guerra (cf. Éx 15,3 1Sam 17,47 Núm 21,14). De hecho, *yhwh ṣᵉbā'ōt* se halla en estrecha relación con el arca (1Sam 4,3. 5.7s 2Sam 6,2), la sagrada defensa que se llevaba a la guerra (1Sam 4,3ss 2Sam 11,11 15,24) como símbolo o trono de Yahvéh, que dirigía la campaña (1Sam 15,2 17,45 2Sam 5,10 6,18). Los *ṣᵉbā'ōt* son, pues, los e. de Israel que manda Yahvéh; *yhwh ṣᵉbā'ōt* es el «Dios de los escuadrones de Israel» (1Sam 17,45) y éstos son los «e. de Yahvéh» (Éx 12,41 7,4). Sin embargo, en esta hipótesis falta por explicar cómo este sentido primitivo pudo perderse totalmente en los profetas, en quienes, no obstante, se halla la expresión 247 veces; y es poco probable que, para designar a Yahvéh como Señor de los pueblos y del universo, hubieran escogido los profetas una expresión cuyo primitivo sentido era tan evidentemente nacionalista. Por otra parte, sorprende que la expresión no se emplee nunca en los relatos de las «guerras de Yahvéh» por excelencia, e.d., la conquista de Canaán. Por eso tampoco es probable la opinión de O. Eissfeldt (bibl.), según la cual la expresión procedería de Siló e indicaría al Dios que se sienta sobre los querubines como elevado sobre los poderes cósmicos.

Otros (sobre todo, G. Westphal) creen que la palabra *ṣᵉbā'ōt* habría significado originariamente los seres celestes que rodean a Yahvéh. Esta opinión se apoya en los lugares que mencionan el ejército celeste de Yahvéh (Jos 5,13-16 Gén 32,2.3 1Re 22,19 2Par 18,18). Es, sin embargo, poco convincente, pues en todos los lugares en que se habla del e. celeste, la palabra *ṣābā'* está en singular (Jos 5,14 1Re 22,19 = 2Par 18,18 Sal 148,2, cf. Job 1,6 2,1 38,7 Dan 7,10).

La misma objeción vale respecto de la opinión de L. KOEHLER *(Theologie des AT* 33), que ve, en los *ṣᵉbā'ōt*, el e. de las estrellas (cf. Jue 5,20); éste se indica siempre por el singular (Dt 4,19 17,3 2Re 17,16 Job 38,7 Jer 8,2 Is 40,26, etc.). Como, además, el culto de las divinidades astrales se propagaba en Israel, según Amós y Oseas, es poco verosímil que surgiera en los profetas la expresión *yhwh ṣᵉbā'ōt* de la polémica contra las estrellas veneradas en el oriente como dioses.

Parece, pues, que *ṣᵉbā'ōt* designaba, en sus comienzos más remotos, el conjunto de potencias celestes y terrestres que están al servicio de Yahvéh y luchan por Él (cf. Jue 5,20 Sal 18,8-16 Jos 10,10-15 Job 38;7) y que en Sal 103,21 (cf. v. 22 y Gén 2,1) son llamados «sus e.» Esta interpretación (R. Smend, Y. Wellhausen, J. Hehn, W. Eichrodt), que es también la de los LXX, que traducen κύριος τῶν δυναμέων ο παντοκράτωρ, corresponde mejor al sentido universalista de la expresión en los profetas. Éstos la emplean corrientemente para designar a Yahvéh como señor supremo del cielo y de la tierra (Is 6,3 9,18 10,16.23.26.33 51,15 54,5 Am 4,13 5,27 6,8.14 9,5 Jer 31,35, etc.) y dan por supuesto este sentido en sus oyen-

tes. Se comprende que posteriormente se aplicara la expresión al Dios omnipotente que conduce los e. de Israel en la guerra. El nombre lo emplean preferentemente Jer (77 veces), Ag (14 veces), Zac (44 veces + 9 veces en Zac 9-14) y Mal (24 veces), e.d., los profetas que tuvieron que combatir la influencia de la religión astral de Babilonia. Es, pues, probable que en estos profetas contiene un sentido polémico secundario: la expresión ponía de relieve el dominio o soberanía de Yahvéh sobre todos los elementos del mundo, aun de los astros. Éstos no son dioses, sino servidores del único Dios, Yahvéh, que los manda como a las líneas de combate de sus ejércitos (Is 40,26 45,12).

Bibl.: J. HEHN, *Die biblische und babylonische Gottesidee* (Leipzig 1913) 250-271. B.N. WAMBACQ, *L'épithète divine Jahvé Seba'ôt: Étude philologique, historique et exégétique* (París 1947). V. MAAG, *Jahwäs Heerscharen* (Festschrift Koehler, Berna 1950, 27-52). O. EISSFELDT, *Jahwe Zebaoth* (Misc. Acad. Berolinensia 1950, 128-150). [P. v. IMSCHOOT]

El (hebr. *'ēl*, ugarítico *'l*, akkadio *ilu*, árabe *ilāh*), la denominación semita más antigua para Dios, especialmente difundida en la región idiomática akkadia y cananea.

(I) EL SIGNIFICADO original es incierto; casi siempre se deriva la palabra de *'wl* (ser fuerte, estar delante), o sea: poder. La magnificencia, la superioridad es lo que define, ante todo, el carácter de una divinidad semita (cf. Os 11,9 Is 31,3 Ez 28,2). En algunas citas del AT, *'ēl* parece tener aún este significado original, p.ej., Ez 31,11 Sal 80,11; cf. H. KRUSE, *Elohim non Deus* (VD 27, 1949, 278-286). Otras derivaciones han hallado poco eco.

(II) DIFUSIÓN. «El» es tanto nombre genérico (plural: elim, elohim, ilâni; femenino: allat, elat), como nombre propio de una divinidad determinada.

(1) En nombres teóforos de personas, *babilónicos* y *asirios*, es Ilu, por regla general, nombre genérico, p.ej., Ibašši-ilu (hay un dios) o en plural Ibašši-ilani (hay dioses); además: Ili-bâni (dios es mi creador), Iluma-ilu (mi dios [protector] es dios; cf. Eliel, 1Par 11, 46s), etc. En vez de Marduk, Šamáš o algún otro dios determinado, se dice sencillamente «dios» en general (cf. Hehn [bibl.]).

(2) Entre los *arameos* son especialmente frecuentes los nombres propios compuestos con «El», p.ej., Quemuel, Betuel (Gén 22,21ss; cf. Batti-ilu en las cartas de Amarna 161,20 y 170,5.28), Jazael, Tabeel (asirio: Tabi-ilu; Is 7,6), Eniel, Ilu-itti-ia (cf. → Emmanuel). Puesto que entre los arameos del siglo VIII, El era venerado de hecho como divinidad especial (inscripción de Hadad, lín. 2s: El, al lado de Hadad, Rešef, Rekubel y Šemeš; inscripción Panammu, línea 22, etc.), en los nombres reseñados era invocado seguramente este dios El.

(3) Entre los *fenicios*, «El» aparece igualmente en las inscripciones como una divinidad distinta, en los textos *ugaríticos* como el dios supremo, padre de Baal, de Mot, dios del calor abrasador y de la sequía. Se le representa como un anciano y un rey y se le califica de padre de los años (A,I, 8B, IV, 24; cf. el anciano de días, de Dan 7,9; el padre sempiterno, de Is 9,5). Todo el mundo (todo el país de Canaán) le pertenece; nada puede hacerse sin orden suya. Su sabiduría, su sobrenombre «el toro» y algunos nombres personales árabes del sur, como «El brilla», «El aparece», «El deslumbra», etc., indican una divinidad astral, tal vez el dios de la luna (Bauer [bibl.] 82ss; Nielsen [bibl.] 16ss). En *Ugarit* se encuentra también El como nombre genérico; plural *'lm*, femenino *'lt*.

(4) En *Arabia del norte y del sur* son tan numerosos los nombres personales compuestos con El, que quizá de ello puede deducirse la veneración de un único dios El entre los árabes más antiguos (que seguramente son los antepasados de los pueblos semitas). Nombres como, p.ej., «El escucha», «El mandó», «El regala», «El es señor», demuestran el carácter ético, amante de la humanidad y al mismo tiempo superior de este antiquísimo dios.

(5) Los *israelitas* utilizan el nombre El, casi siempre en lenguaje elevado, como nombre genérico para dios o los dioses (p.ej., Gén 31,13 Éx 20,5 34,14 Dt 5,9 6,15 33,26; plural, Elim: Éx 15,11 Dan 11,36 Sal 58,2) o para determinar al dios único (p.ej., Is 40,18 Sal 10,11s 16,1 68,20); además, en muchos nombres personales, p.ej., → Elías, → Elihú, Eliel (El es dios; 1Par 11,46s), Elyadá (dios conoce: 2Sam 5,16), → Elimélek (Amarna 286,36: Ilimilku), → Eliseo, → Yizreel, → Ismael. Muchas veces se añade al nombre de El otra determinación más concreta, como en El → Šadday, El → Elyón, El-Olam (el viejísimo Dios, adorado en Beer-Šeba, Gén 21,33), El Roí (el dios que aparece, o el dios que me ve, Gén 16,13: en el *Papyrus Anastasi* III 1, AOT 96: Baal-Roí), El-Betel (el dios que se revela en Bet-El: Gén 28,12-22). Aún con más frecuencia se presentan formas como: el El de tus padres (p.ej., Gén 26,24 28,13 31,5.29.42 32,9) o de tus antepasados (p.ej., Éx 3,13ss), el El de Abraham (Gén 24,12.27), el El de Isaac (Gén 46,1.3), es decir, el Dios que se reveló a tu padre Abraham o a Isaac, y que mantiene una comunicación

permanente con sus adoradores, que, por tanto, no [redacted] adhiere [redacted] un lugar o un santuario de culto, sino a los miembros de una tribu. Esta unión surgió, según Gén 12,1-3 15,7-17 y sobre todo Gén 17,1-14, de una libre decisión de Dios, que contrajo una → alianza con Abraham y sus descendientes. Desde entonces se consideró [redacted] El como Dios de Israel (Gén 33,20) y todos los demás dioses cual dioses extraños (Gén 35,2.4 Jos 24,20. 23 Jue 10,16). La denominación Dios de los dioses (*'ēl-'ēlīm:* Dan 11,36) o *'ĕlōhē-hā'ĕlōhīm* (Dt 10,17 Sal 136,2) indica que Dios abarca en sí toda la plenitud de lo divino. Sus demás cualidades: moralidad, poder, superioridad, dominio, amor paternal, justicia, etc., se confirman por la gran cantidad de nombres personales teóforos.

Bibl.: M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (París [2]1905). J. HEHN, *Die biblische und die babylonische Gottesidee* (Leipzig 1913). W. VON BAUDISSIN, *Kyrios III* (Giessen 1929). A. ALT, *Der Gott der Väter* (Stuttgart 1928). W. EICHRODT, *Theologie des AT* I (Leipzig 1933). L. KOEHLER, *Theologie des AT* (Tubinga 1936). D. NIELSEN, *Handbuch der arabischen Altertumskunde* I (Copenhague 1927). H. BAUER, *Die Gottheiten von Ras Schamra* (ZAW 51, 1933, 81-101). R. DE VAUX, *Les Textes de Ras Schamra et l'AT* (RB 46, 1937, 527-555). D. NIELSEN, *Ras Schamra: Mythologie und biblische Theologie* (Leipzig 1936). E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* (Bruselas 1937) 333-349. Id., *Le nom du Dieu d'Israël* (RHR 1952, 5-18). A. BEA, *Ras Schamra und das AT* (Bb 19, 1938, 435-453). O. EISSFELDT, *El im ugaritischen Pantheon* (Berlín 1951). Id., *El and Jahweh* (JSS 1, 1956, 25-37). J. STARCKY, *Le nom divin El* («Symb. Hrozný» II, 1949, 383-386).

Elá (hebr. *'ēlā:* significado desconocido), nombre propio frecuente (seis veces). El personaje más importante que lo lleva es el cuarto rey de Israel (885-884), hijo de Basá.



Fig. 57. Elam

Rey contemporáneo en Judá: Asá (910-870). Durante una fiesta en casa de Arsá, mayordomo del palacio, fue asesinado en la capital, Tirsá, por Zimrí, uno de sus generales. Con él fue exterminada toda su familia (1Re 16,8-14).

Elam, elamitas, vecinos inmediatos de Babilonia, en el lado norte y nordeste del golfo Pérsico. Pertenecen a los llamados pueblos asiánicos o armenoides; Gén 10,22 1Par 1,17 los incluyen, por razones geográficas, entre los semitas. Su idioma se escribía — a excepción de algunos textos, en escritura pictográfica protoelamita (cf. fig. 58; V. SCHEIL, *Délégation en Perse* VI, 1905, XVII, 1927; F. BORK, *Die Strichinschriften von Susa*, 1924; R. DE MECQUENEM, *Épigraphie protélamite*, Miss. de Sus. 31, París 1949) — con escritura cuneiforme y se ha conservado hasta la época del NT (Act 2,9), de modo que, por ejemplo, entre las inscripciones de los aqueménidas persas, al lado del idioma akkadio y antiguo persa, aparece



Fig. 58. Tableta con escritura protoelamítica

también el elamita. Además se conocen los elamitas por sus nombres especiales de personas y de dioses (p.ej., Šutruk-Naḫḫunte, Kudur-Mabuk y Lagamal/r). Como sus monumentos lingüísticos proceden de una época relativamente reciente, como mejor son conocidos históricamente es por la literatura akkadia, donde figuran cual enemigos de los pueblos mesopotámicos. Así, p.ej., el rey elamita Šutruk-Naḫḫunte (hacia 1200-1161), que conquistó la ciudad de Babilonia, se trajo de allí la estela de leyes de → Hammurabi como trofeo de victoria para su capital Susa, donde fue encontrada en el año 1902 en las excavaciones francesas. Finalmente, hacia el año 590 fueron incorporados por los medos iranios y Ciro al gran imperio de los medos y persas (Dan 8,2). Ciro elevó su capital a residencia real (cf. Est, passim). Prescindiendo de Gén 14,1.9 (→ Kedor-Laómer), en el AT los elamitas aparecen sobre todo en la literatura profética. Is 11,11 los menciona en una serie de pueblos extranjeros (así como Jer 25,25 Ez 32,24), entre los que están diseminados los israelitas (cf. Act 2,9); además, como enemigos de Babilonia (Is 21,2), pero también como mercenarios del ejército asirio (22,6; de ahí las amenazas de Jer 49,34-38). Según Esd 4,9, los elamitas también se establecieron como colonos en Samaría.

Bibl.: RLA II, 324-353. F.W. KÖNIG, *Geschichte Elams* (AO 29/4, Leipzig 1929). R. MEYER, *Die Bedeutung Elams in der Geschichte des Alten Orients* (Saec 7, 1956, 198-220). R. DE MECQUENEM, *Notes protoélamites* (RA 50, 1956, 200-204). DBS II, 920-962.

Elat o Elot (Vg Ailath, Aelath, Elath), ciudad portuaria edomita, en el extremo norte del golfo elanítico. Los nombres proceden probablemente de uno o varios árboles sagrados, cuya denominación también se ha conservado tal vez en El-Parán del AT (Gén 14,6: el árbol sagrado junto a Parán). También la tribu edomita de Elá (Gén 36,41) puede estar relacionada con Elat. Como E., junto con → Esyón-Guéber, ofrecía una buena salida al mar y era el punto de partida del tráfico con el sur de Arabia y la costa de África (Ofir), resultaba muy importante para los israelitas. Pero dicha salida al mar tenía que conseguirse mediante la sumisión de los edomitas (David: 2Sam 8,13). Luego que Salomón y Yosafat construyeron un puerto en Esyón-Guéber y organizaron una flota mercante (1Re 9,26 22,48s 2Par 8,17s), ya no se menciona E. hasta la época de Azaryá (2Re 14,22 2Par 26,2, cf. Is 2,16). Bajo Ajaz, los israelitas perdieron definitivamente la ciudad (2Re 16,6). En la época romana la ciudad se llamaba Aila. Sobre las excavaciones en *tell el-ḫlēfi*, → Esyón-Guéber.

Bibl.: ABEL II, 311s. A. BEA, Bb 21 (1940) 437-445. N. GLUECK, *Ostraca from Elath* (BASOR 82, 1941, 3-11).

Elcana → Elqaná.

Elceseo → Elqós.

Eleazar. (I) (hebr. *'el'āzar:* Dios ha ayudado; NOTH 175), frecuente nombre propio (siete veces). El principal portador del nombre es un sacerdote, cabeza de la estirpe sacerdotal de su nombre, y cuya tumba se señalaba en las montañas de Efraím (Jos 24,33). La tradición sacerdotal le hace tercer hijo de → Aarón (Éx 6,23 28,1), cuyo sucesor habría sido (Núm 20,24-28 Dt 10,6), y ca-

beza igualmente de los sacerdotes sadoquitas, que bajo Salomón alcanzaron, en pugna contra Ebyatar, el dominio del templo (1Par 6,4, cf. Núm 25,13). Habría ayudado a Moisés en el censo (Núm 26,3) y a Josué en la distribución de Palestina (Núm 34,17 Jos 14,1 19,51). ¿Podrá identificarse con → Eliézer, hijo de Moisés?

(II) (gr. 'Ελεαζάρ), nombre propio no raro (cuatro veces). Los portadores más importantes de este nombre son:
(1) Eleazar macabeo, con el apodo de Avarán (¿perforador?), cuarto hijo de Matatías (1Mac 2,5 6,43). Creía haber descubierto, en la batalla de Betzacaría, el elefante del rey Antíoco V, se puso debajo del animal, lo mató y fue aplastado por éste, al derrumbarse (1Mac 2,5 6,43-46). En 2Mac 8,23 lucha a la cabeza de sus tropas contra Nicanor.
(2) Eleazar escriba, que se negó en edad avanzada, bajo Antíoco Epífanes, a comer carne de cerdo o simular comerla. Consciente de la mala impresión que su simulacro causaría entre la juventud, sufrió el martirio (2Mac 6,18-31).
(3) Eleazar, en la genealogía de Jesús (Mt 1,15), hijo de Eliud, padre de Matán, no mencionado en el AT.

Elección. (I) AT.
(A) *Elección de Israel.* La idea de la e. de Israel está estrechísimamente vinculada a la de → alianza. Como quiera que se trata esencialmente de una iniciativa de Dios, por fuerza aparecerá como un privilegio en favor de aquellos a quienes esta e. asegura una protección particular de parte de Dios. Y como además la alianza impone al pueblo de Israel el deber de servir a Yahvéh con exclusión de todo otro dios (Éx 20,2.3), fomenta en él la idea de que su Dios es un Dios «celoso» (Éx 20,5), es decir, un Dios cuyo amor es en verdad exigente y exclusivo, pero que sabe también escoger. Ser el «pueblo de Yahvéh» (Jue 5,11 1Sam 2,24, etcétera), el «pueblo de Elohim» (Jue 20,2 2Sam 14,13, etc.), o, como se dice posteriormente, el «pueblo santo» (Dt 7,6 14,2 26,19 28,9 Éx 19,6), es una garantía para su perpetuo bienestar y un título de gloria, que coloca a Israel en un plano «aparte» (Núm 23,9) y lo convierte en el «primero», e.d., el mejor de los pueblos (Am 6,1).

El verbo clásico para «elegir, escoger» es *bāḥar*, cuyo sujeto gramatical es muy frecuentemente Dios (92 veces sobre 164, según ThW IV,129). Cierto que no está atestiguado por el Dt y los libros influidos por éste; la idea, sin embargo, es mucho más antigua. Ya en tiempo de Débora, el pertenecer a Yahvéh era el único lazo que unía a las tribus de Israel. Éstas tienen conciencia de que representan el «pueblo de Yahvéh» (Jue 5,11), del «Dios de Israel» (5,3.5), y de que tienen el deber de «acudir en ayuda de Yahvéh» (5,23), e.d., de hacer la guerra de Yahvéh (cf. Éx 17,16 Núm 21,14). Los profetas ven la prueba de la relación particular entre Israel y su Dios, en las grandes hazañas que Yahvéh realizó en favor de su pueblo durante su salida de Egipto (Am 2,10 9,7 Os 2,17 9,10 11,1 12,14 13,4 Miq 6,4s Jer 2,6s Ez 20,5, etc.). Oseas recalca repetidamente el hecho de la e. de Israel por Yahvéh «en el desierto» (9,10). El profeta se sitúa absolutamente en la línea de la tradición consignada en los más antiguos estratos del Pentateuco, particularmente de los relatos sobre la vocación de Moisés, a quien Yahvéh se revela como libertador de su pueblo (Éx 3,2s.5.7.16ss 4,1-4 3,9-15) y como fundador de la alianza (24,3-8 34,10.28), en virtud de la cual Israel se convierte en pueblo suyo entre todos los pueblos, en su propiedad particular (*s^egullā*), en un pueblo santo (19,5s).

Sorprende que los profetas anteriores a Jer no hablen de la e. de los antepasados de Israel, los patriarcas, siendo así que las narraciones atribuidas al yahvista (p.ej., Gén 9,25ss 12,1ss 25,23 32,29 49) y al elohista (15,1-6.13-16 22,16-18 27,27.29, etc.), sin emplear el verbo *bāḥar*, describen cómo Abraham y sus descendientes fueron separados, bendecidos y protegidos por Dios, cómo recibieron las promesas divinas de una descendencia incontable y de la posesión de la tierra de Canaán, en la que entonces sólo eran forasteros sin morada fija (cf. Dt 26,5), y cómo Yahvéh selló sus promesas por medio de una alianza con Abraham.

Dado este silencio de los profetas, se puede justificadamente deducir que existieron dos tradiciones independientes: la una refería los comienzos de la e. de Israel a la revelación hecha a Moisés; la otra la hacía remontar hasta Abraham. Ambas tradiciones fueron reducidas por el Dt, los profetas de la cautividad y el código sacerdotal, a una síntesis doctrinal que domina toda la literatura y religión judía posterior, una síntesis en la cual la e. de Abraham y de su descendencia ocupa en definitiva el primer lugar respecto a la e. de Israel en los acontecimientos del Éx. Así, la fe en la e. divina viene a tomar expresión en la altisonante divisa de los judíos: «Somos linaje de Abraham» (Jn 8, 33.39 Mt 3,9 Rom 2,28s 4,12).

Para el yahvista, que hace a los patriarcas adoradores de Yahvéh (Gén 12,7s 21,33 26,25 28,16, etc.), el Dios que manifiesta a Moisés su designio de libertar a Israel (Éx

3,7s) y que concluye luego una alianza con su pueblo sobre el Sinaí (34,10.28), sólo puede ser Yahvéh, «el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob» (3,16). De este modo, la continuidad de la e. divina de Israel está, para el yahvista, fuera de toda discusión: Israel entró a participar de ella desde el día en que Yahvéh separó a Abraham de su tierra y parentela, para hacer de él un gran pueblo (Gén 12,1-3) y dar a su descendencia la tierra de Canaán (12,1 13,14-17 24,7, cf. 26,24 27,29 28,13s).

Tal vez el elohista no desconociera del todo la tradición según la cual la e. de Israel comenzaba con la vocación de Moisés; pues supone que el pueblo no conocía en Egipto el nombre del Dios que se manifestó a Moisés como su libertador (Éx 3,13), cosa que se expresa formalmente en Éx 6,3 (P). Según el relato de Éx 3,13-15, fue el Dios de sus padres quien reveló a Moisés su nombre «Yahvéh» (cf Éx 6,2-8, P). ¿Es que Éx 3.13-15, precisamente porque la e. de Israel se enlazó luego en la tradición con el nombre de Yahvéh, quiere poner de relieve la identidad de este Yahvéh, que se da a conocer a Moisés, con el Elohim de los padres, cuya e., según Gén 15,1-3-6 13,16 22,16-18 27,29 48,15s, es anterior a Moisés? De hecho, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, fuera o no invocado con el nombre de Yahvéh, era en la época de los patriarcas el Dios protector de la familia y del clan, así como, después de la unión de las tribus en un pueblo, Yahvéh fue el Dios de Israel. La revelación del nombre de Yahvéh que, según Éx 3,13s y 6,2-8, tuvo lugar bajo Moisés, no se concibe, ni siquiera por estos mismos relatos, como la manifestación de un Dios hasta entonces desconocido. La idea de ser elegido por un Dios protector puede darse lo mismo en una familia o clan que en un pueblo. Esta idea no supone necesariamente un conocimiento claro y expreso de la universalidad de la soberanía de Dios, como se expresa, p.ej., en Éx 19,5 Am 3,2 (contra KÖHLER, *Theologie des A.T.*, Tubinga 1936, 66).

Am (3,2) se declara categóricamente partidario de la e. de Israel; pero el profeta no entiende esta e. de la misma manera que el pueblo. Éste cree que, en virtud de la e., «Yahvéh está con ellos» (5,14), cualquiera que sea su conducta. Am, por el contrario, dice que Yahvéh castigará las faltas de su pueblo, porque la e. le impone deberes morales que Israel ha infringido. La protección con que cuenta el pueblo por razón de su e., sólo le será concedida «si aborrece el mal y ama el bien» (5,14s). Am parece enlazar con el Éx la e. de Israel (9,7 2,10); sus efectos los ve en la protección particularísima que Yahvéh otorgó a su pueblo durante la peregrinación por el desierto, en la conquista de Palestina y en los siglos siguientes (2,9-11).

Para Os (13,4 12,10) Yahvéh es el Dios de Israel «desde la tierra de Egipto». Él amó a Israel en su niñez y le llamó de Egipto como a hijo suyo, lo llevó en sus brazos, le enseñó a andar y lo condujo con lazos de amor (11,1-4). Por amor (cf. 11,8s 2,16s) escogió Yahvéh a Israel, lo recibió y crió como a su hijo primogénito (cf. Éx 4,22). Pero esta e. divina exige de Israel fidelidad a Yahvéh y le impone deberes morales, cuya transgresión vengará Yahvéh severamente (4,1-3 5,5-9); Yahvéh, padre de Israel, se convertirá en «polilla» para Efraím y en «carcoma» para Judá (5,12.14), por razón de la infidelidad y pecados de su pueblo (8,1).

Miq 6,3-5 considera la liberación de Israel de la servidumbre de Egipto y la protección particular de Yahvéh, durante la peregrinación por el desierto y en la conquista de la Transjordania, como pruebas de la benevolencia de Yahvéh para con su pueblo. El profeta, sin embargo, no participa de la temeraria confianza de las clases directoras, que violan constantemente la justicia, practican la adivinación o hechicería y se creen a cubierto de toda desgracia, porque «Yahvéh está en medio de ellos». El profeta anuncia más bien que, en castigo de sus crímenes, «Sión se convertirá en campo labrado, Jerusalén en montón de ruinas y el monte del templo en breñal» (3,11s).

Is sólo contiene una alusión al Éx; sin embargo, habla vivamente del amor paternal de Yahvéh hacia sus hijos, a los que ha alimentado y criado, pero que se han rebelado contra Él (1,2, cf. 5,1-7).

Como Os 2,16s, también Jer 2,2 presenta la alianza entre Yahvéh y su pueblo como una alianza matrimonial que Yahvéh contrajo con Israel en el desierto, apenas salido éste de Egipto. Así parece que Jeremías pone en este tiempo la e. de Israel (cf. 31,32), si bien conoce también la tradición por la cual la alianza se remonta a la época de los patriarcas (11,5 33,26).

También Ez 20,5s enlaza la e. de Israel con la salida de Egipto (cf. 16,3-8); pero el profeta recuerda igualmente que Yahvéh había dado ya «la tierra» de Israel a su siervo Jacob (28,25 37,25), supuesto que Jacob haya de entenderse aquí de la persona del patriarca y no cual sinónimo de toda la nación, como en 39,25.

Is 40ss funde ambas tradiciones y fundamenta en la e. de Israel su inconmovible confianza de que el pueblo desterrado en Babilonia será libertado: Yahvéh no abandonará «a su elegido» (45,4, cf. 43,20) ni «a sus elegidos» (65,9.15.22), a Israel, su sier-

vo, a quien Él escoge (41,8s 43,10 44,1s, cf. 43,1s 44,21.24 48,12), a quien Él ha creado (43,1-15 44,2 45,11 51,12); para libertar a su pueblo del destierro y volverlo a su patria, Yahvéh renovará los grandes portentos obrados al sacarlo de Egipto (51,9-11). Se recuerdan con agrado los prodigios con que Yahvéh, en tiempo de Moisés, manifestó su omnipotencia en favor de su «elegido» (40,1-4 43,16-19 51,9s 63,7-14, cf. Sal 66,5-12 103,6s 81,9-11 77,15-21 136,10ss). Pero Is 41,8s coloca la e. de Israel o del «retoño de Abraham» en el momento en que Yahvéh «le fue a buscar de los confines de la tierra y lo llamó del extremo del mundo»; lo que apenas puede entenderse sino de la región de Ur en Caldea o de Jarán, de donde Yahvéh trajo a Israel en la persona de su antepasado Abraham (Gén 11,31 12,1), al cual aquí, como en 2Par 20,7 Dan 3,35 (LXX) Sant 2,23 Jub 19,9 y en el Corán, se le distingue con el título de «amigo de Dios».

Así pues, los profetas afirmaron y predicaron la e. de Israel, así como la alianza concluida por Yahvéh con su pueblo. En esto comparten la fe del pueblo, porque ellos, lo mismo que el pueblo, están persuadidos de que Yahvéh se reveló a Israel y, por determinadas intervenciones en su historia, estableció la relación que hace de este pueblo el «pueblo de Yahvéh». Mas, como quiera que los profetas tienen de Yahvéh una idea totalmente distinta de la del pueblo, condenan con la mayor viveza la concepción popular de la e. de Israel y de su alianza con Yahvéh (Am 5,14.18 Is 28,14s Miq 3,11 Jer 14,13 23,17). En sentir de los profetas, la e. y alianza de Israel debían hacer de éste el pueblo santo del Dios santo (cf. Os 2,21s Is 5,7); ambos títulos imponen al pueblo escogido el deber de la justicia, de la obediencia y fidelidad a Yahvéh (Is 1,16-20 5,7ss Am 5,14s Os 2,21-25 Jer 7,3-10 11,1-5, etc.). Como Israel falta a ese deber y «viola así la alianza» (Os 8,1), es gravemente castigado. De ahí que los profetas sacan de la e. de Israel y de la alianza divina una consecuencia diametralmente opuesta a la del pueblo. Éste ve ahí una garantía absoluta de felicidad y protección divina (Miq 3,11, cf. Am 5,14s Is 28,14s Jer 14,13 23,17); los profetas, por el contrario, hallan ahí la causa del duro castigo (Am 3,2 Os 8,1-3 Is 5,3-5 Miq 3,12 Jer 7,8ss, etc.).

Como los profetas, también el Dt acentúa el carácter voluntario de la e. y de la alianza, pero enlaza una y otra con la época de los patriarcas: «Porque (Yahvéh) amó a tus padres, escogió a sus descendientes y él mismo, con su gran poder, te ha sacado de Egipto» (4,37, cf. 10,15 14,2 7,6-8). Israel es el «pueblo santo para Yahvéh», es decir, el pueblo consagrado a Yahvéh (7,6 14,2.21 26,19 28,9 Éx 19,6), el pueblo que Él ha escogido, para que sea, de entre todos los pueblos, pueblo peculiar suyo (*s^e^gullā*, cf. 14,2 7,6 26,18 Éx 19,5 Sal 135,4). Dt 7,6-8 parece querer corregir una idea popular sobre la e. divina, al afirmar que ésta es un libre acto de amor de Dios (cf. 4,32-40 10,15) y no consecuencia de la fuerza de Israel. Tampoco dio Yahvéh a Israel en propiedad la tierra de Canaán por su justicia y corazón recto, sino por la maldad de los moradores de la tierra y por el juramento que Yahvéh hizo a sus padres (9,5). No menos enérgicamente pone también de relieve el Dt los deberes morales y religiosos que a Israel incumben por razón de su e. divina (4,3ss 5,9s 6,4-19 7,9s, etc.).

En el relato de Jos 24, Josué recuerda la e. de Israel en los patriarcas (24,3) y seguidamente pone al pueblo en la alternativa de decidirse por Yahvéh o por los dioses extranjeros (v. 14s, cf. 1Re 18,21). Y al proclamar el pueblo su voluntad de servir a Yahvéh, Josué le dice: «Vosotros sois testigos contra vosotros mismos de que habéis escogido a Yahvéh para servirle» (v. 22). El verbo *bāḥar*, que sólo en este lugar tiene a Dios por complemento gramatical, significa por el contexto más bien la determinación libremente tomada de servir a Yahvéh, que no una e. propiamente dicha entre dos personas o cosas posibles. Sería, consiguientemente, erróneo concluir de este único texto que a la e. de Israel por Yahvéh corresponde una e. de Yahvéh por Israel (contra KÖHLER, o.c. 64s).

La e. de Israel asegura a este pueblo ciertos privilegios, entre otros, el de poseer el santuario «que Yahvéh, su Dios, ha elegido para morada de su nombre» (Dt 12,11, cf. 12,5.14.18-21.27, etc.). Por ello la opinión popular vio en el «templo de Yahvéh» una garantía de la protección divina (Jer 7,4), y reaccionó violentamente contra Jeremías, cuando éste anunció su destrucción (26,2s, cf. Miq 3,12). Para los profetas, por el contrario, el templo no es una garantía incondicional de protección divina (Jer 7,3-6 Miq 3,9-12 Am 3,2 5,14s, etc.), aun reconociendo que es la morada de Yahvéh (Is 1,12 2,3 Miq 3,12 Jer 7,10s) y admitiendo la e. de Israel y la alianza. El culto fue confiado, según Dt 18,5 21,5, a la tribu de Leví, escogida por Yahvéh para que estuviera ante su presencia y efectuara el servicio divino en su nombre.

Para Israel, como para los cristianos (Rom 11,1.28s, cf. 9,4), la e. de Israel es un dogma fundamental e indiscutible, que sin duda alguna constituye un elemento esencial del pueblo de Dios y de su religión. La idea de que Yahvéh ha escogido este

pueblo entre todas las naciones hace de Israel, en verdad, un pueblo «aparte» (Núm 23,9) y distingue su religión de todas las otras religiones del antiguo oriente. En oriente, la alianza que une a todo pueblo con sus dioses estriba en la esfera natural de las cosas; en el AT, en cambio, tiene su origen de un acto volitivo e intelectual del Dios personal, pues está condicionado a una e. libre y se funda únicamente en el amor. Comienza en un momento determinado de la historia y está relacionada con determinados sucesos históricos, que aparecen como intervenciones especiales de Dios en el curso de la historia de la humanidad y como revelaciones de su particular condescendencia.

Entendida la e. de Israel en el sentido de los profetas y Dt, este teologúmeno ha contribuido esencialmente a la conservación de la revelación monoteísta: no debía, sin embargo, dar lugar fundamentalmente ni a una seguridad temeraria (cf. Miq 3,11, etc.), ni a un orgullo nacional (cf. Dt 7,6-8), ni a un exclusivismo de Israel, ya que la e. es absolutamente gratuita y hay que atribuirla, no al poder ni a la justicia de Israel (cf. Dt 7,6-8 9,5), sino únicamente al amor condescendiente de Yahvéh. A pesar de ello, es indudable que la doctrina de la e. de Israel ha contribuido, de hecho, a conducir finalmente el judaísmo a ese orgullo nacional, a ese exclusivismo y a ese odio contra el mundo pagano, que tan frecuentemente encontramos entre los rabinos (cf. BONSIRVEN 73s). Olvidando los judíos que la e. tiene sólo validez para el pueblo y no para el individuo; considerando, sin más, el amor y las promesas de Yahvéh a los padres (cf. Is 41,8ss Dt 10,15 4,37 Éx 32,13 Lev 26,44s, etc.) como señal de preferencia; alardeando en demasía de los méritos de los padres, terminaron finalmente por admitir que el mero hecho de pertenecer a la descendencia de Abraham aseguraba la salvación (cf. Mt 3,9). Contra esta desfiguración de la doctrina de la e. se elevaron Juan Bautista (Mt 3,7ss), Jesús (Jn 8,33ss) y Pablo (Rom 2,17ss 4,9ss, etc.).

(B) *Elección del rey*. La idea de la e. de Israel lleva consigo la de la e. del rey, porque, cuando el poder real lo ejerce un elegido de Yahvéh, hay garantía de que es Yahvéh quien rige los destinos de su pueblo (Sal 28,8 72,12). Desde los comienzos de la monarquía, el rey es también entre los israelitas, como lo es en Babilonia, Asiria y Egipto, el elegido de Dios; así Saúl, a quien Samuel señala como futuro rey, es elegido por suerte, es decir, por Yahvéh, de acuerdo con las ideas de la época (1Sam 10,20-24). Igualmente David (1Sam 16,6-13 2Sam 6,21 1Par 28,4 1Re 8,16 2Par 6,6 Sal 78,70), Absalom (2Sam 16,18), Salomón (1Par 28,5s 29,1), Zorobabel (Ag 2,23), el príncipe en general (*nāgīd:* 2Par 6,5). Hasta un rey extranjero, Ciro, es llamado «pastor» de Yahvéh (Is 44,28), «su ungido», a quien Él «ha tomado de la diestra» (45,1) y lo «ha llamado por su nombre» (45,4).

El título de «elegido de Yahvéh», que se aplica al rey, pertenece, evidentemente, al lenguaje de la corte; pues Jusay, el consejero que había permanecido fiel a David (2Sam 15,32-37), honra con tal título a Absalom, a quien consideraba antes como usurpador (2Sam 16,18). Mas con eso no se olvida que el «elegido de Yahvéh» es también el elegido del pueblo (16,18); por eso se dice igualmente que es elegido por el pueblo (1Sam 8,18 12,13 2Sam 16,18). De hecho, la subida al trono se decide en Israel por asamblea popular: el pueblo hace rey a Saúl «delante de Yahvéh» después de su victoria sobre los ammonitas; los ancianos de Israel ungen a David por rey en Hebrón y concluyen con él una alianza (*b^erīt:* 2Sam 5,3), e.d., se comprometen a reconocerle por su señor (Jue 9,6 1Re 12,20 Dt 17,14-20); sin consentimiento de las tribus, el rey no podía entrar en posesión de la soberanía (1Re 12,1ss). Mas, cualquiera que fuera la importancia de este consentimiento y aun el valor de la e. del pueblo, el rey no podía renunciar a la investidura divina; ésta se menciona ordinariamente en los relatos de la entronización, aunque en ellos desempeñe el pueblo un papel importante (2Sam 3,18 5,2 16,18), y Dt 17,15 distingue en la entronización del rey la parte del pueblo que «pone» (*śīm*) al rey sobre sí y la de Dios que lo elige (*bāḥar:* cf. Sal 89,20).

(C) *Elección del individuo*. A excepción del rey, rara vez se habla de la e. de un individuo. La idea, sin embargo, no es desconocida, ni siquiera en los períodos más antiguos, pues un hijo de David lleva el nombre de Yibjar, e.d., El (o Yahvéh) elige o elija (2Sam 5,15 1Par 3,6 14,5). No obstante, ni siquiera los profetas, que gozan de particular e. de parte de Yahvéh, se llaman elegidos de Dios; este título se aplica solamente al siervo de Yahvéh (Is 49,7 42,1). Algunos textos más recientes mencionan la e. de Abraham (Neh 9,7), y de Moisés (Sal 106,23, cf. 105,26).

(II) EN EL NT, probablemente en consciente renuncia a la pretensión farisaica de creerse escogidos, la idea de e. tiene mucho menor relieve que en el AT. A excepción de Mc 13,20, los sinópticos y Jn sólo conocen la e. de los apóstoles. El que elige es Jesús. En Jn la idea se halla sólo en conexión con

el misterio de como un escogido, Judas, pudo convertirse en traidor (6,70 13,18 15,16.19). Jn busca la explicación en el hecho de que tenía que cumplirse la voluntad del Padre, expresada en Sal 41,10. Los apóstoles son escogidos de en medio del mundo (15,19); la e. es razón y fuente de un fecundo apostolado. En Act el Señor señala a quién, entre dos discípulos, escoge para apóstol suyo (1,25), y Dios escoge a Pablo para el apostolado (15,7); en otros casos escoge la comunidad (a los siete: 6,5) o los apóstoles y ancianos juntamente con la comunidad (15,22). De la e. de Israel sólo se habla en el discurso de Pablo de 13,17. En 1Cor 1,27 Dios escoge a la comunidad única y exclusivamente por su libre designio; con ello quería que nadie pudiera gloriarse delante de Él (cf. Sant 2,5). En Ef 1,4, en un himno, esta e. se precisa en el sentido de que tuvo lugar antes de la constitución del mundo y tiene por fin la vida sin mácula y la santidad de los creyentes (cf. 1Pe 1,2*a* 2,9). Si los pasajes anteriores se refieren a la acción de elegir, otros mencionan como objeto de la e. al apóstol Pablo (Act 9,15) y a la comunidad (2Pe 1,10); en otros reciben nombre de elegidos los que son llamados al reino escatológico de Dios o se han portado meritoriamente en el reino de Dios ya aparecido (Mt 22,14 24,22 24,31 Mc 13, 20.22.27 Lc 18,7 Rom 8,33 Ap 17,14), las comunidades de entonces (Col 3,12 2Tim 2,10 Tit 1,1 2Pe 1,10) y una comunidad particular (2Jn 1.13); individualmente, Cristo (Lc 23,35, cf. 9,35) y Rufo (Rom 16,13: en el Señor); finalmente, los ángeles (1Tim 5,21).

Bibl.: K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels* (Giessen 1928). W. Staerk, *Zum alttestamentlichen Erwählungsglauben* (ZAW 1937, 1-36). ThW iv, 147-197. H.H. Rowley, *The biblical doctrine of election* (Londres 1950). F.M.Th. de Liagre-Böhl, *Missions- und Erwählungsgedanken im Alt-Israel* (Festschr. Bertholet, Tubinga 1950, 77-96). Th.C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem AT* (Abh. z. Theol. d. A. u. N. T., Zurich 1953). F. Asensio, *Yahvéh y su pueblo: Contenido teológico en la historia bíblica de la elección* (Anal. Greg. 63, Roma 1953). K. Koch, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel* (ZAW 67, 1955, 205-226). [J.M. González Ruiz, *Justicia y misericordia divina en la elección y reprobación de los hombres: Nota sobre Rom 9, 19-23* (EstB 8, 1949, 365-377).]

Electa. Este nombre, que figura en la inscripción de 2Jn 1, lo interpreta la Vg como nombre propio. El texto quiere decir probablemente que el anciano escribe «a la señora escogida y a sus hijos», e.d., a la comunidad cristiana y a sus miembros. Otros traducen: «A la Kyria escogida», etc., y la carta estaría en este caso dirigida a una desconocida Marta (κυρία, señora) y a sus hijos.

Elefante. Este animal sólo se menciona en Mac. Los reyes sirios utilizaban e. indios (1Mac 1,17 6,30.43-46 8,6 11,56 2Mac 13,2.15), con conductores también indios (1Mac 6,37), como tropas de choque. En 1Mac 6,34-37 se nos ofrece una descripción interesante de la forma de luchar. En cada e. se colocaba una plataforma o torre fuerte, cubierta de madera, dentro de la cual iban 32 guerreros, además del conductor [cf., sin embargo, *Verbum Dei* II (Barcelona [2]1960) § 566 *a*]. A cada animal acompañaban 1000 hombres armados con corazas de cadenas y cascos de hierro, como tropa a pie, y 500 jinetes. Antes de la batalla se incitaban los animales a la lucha por medio de zumo de uva y de mora. Se habla de e. «entrenados para la guerra» (1Mac 6,30). Antíoco Éupator tenía, además de 100 000 hombres de infantería y 20 000 jinetes, 32 e. (pero según 2Mac 13,2, el número de e. era 22); Antíoco el Grande, 120 e. (con un número no mencionado de infantería y jinetes). Los enemigos atacaban a los e. metiéndose heroicamente debajo del animal y matándolo desde abajo (1Mac 6,43-46). → Marfil.

Bibl.: B. Dodge, *Elephants in Bible Lands* (BA 18, 1955, 17-20).

Elefantina, isla y ciudad en el Nilo, frente a Siene (el actual Assuán), con extensas ruinas; entre otras, varios templos del dios egipcio Khnum, al que estaba dedicado el carnero como animal sagrado; importante punto estratégico y comercial en la frontera meridional de Egipto. No se menciona en la Biblia; actualmente *el-ŷezīre* (cf. fig. 56, col. 519). En el siglo v a.C. se encontraba en E. una colonia judía (→ diáspora), formada principalmente por soldados al servicio de Egipto. Su forma de vida y religión se ha llegado a conocer por los → papiros arameos de E.

Éstos se encontraron en los años 1898-1908. El primer fragmento lo adquirió en 1898 la biblioteca de la universidad de Estrasburgo y lo publicó Euting *(Notice sur un papyrus égypto-araméen de la Bibl. Imp. de Strasbourg;* Mémoires présentées à l'Acad. des Inscr. xi, 2, 1903); en 1901 A. H. Sayce pudo comprar otro importante fragmento a unos excavadores indígenas en E.; en 1904 se ofrecieron a la venta en el mercado de Assuán otros diez papiros, de los cuales aseguraban los vendedores haberlos encontrado en Assuán (ed. A. H. Sayce — A. E. Cowley, *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, Londres 1906). Pero cuando O. Rubensohn, director de las excavaciones alemanas, inició su trabajo en E. (1905), resultó que estos papiros debían de ser de

E., descubriendo él mismo en sus tres campañas (1905, 1907 y 1908) otros fragmentos importantes. Los papiros hallados están redactados en su mayor parte en idioma arameo; una parte muy reducida en griego. Ediciones del texto, cf. infra.

Los papiros arameos pertenecen al período que corre entre el 494-400 a.C. y proceden de los archivos de la colonia militar judía que bajo el dominio persa (tal vez ya desde mediados del siglo VII) estaba estacionada en la isla. Contienen, entre otras cosas, dos proyectos de una solicitud, notas acerca del abastecimiento de cereales de la colonia, un escrito oficial del rey persa sobre la fiesta de los → ácimos, contratos matrimoniales, de compra y alquiler, listas de nombres y dos textos literarios, a saber: el texto arameo de los proverbios de → Ajikar y el de la inscripción de Behistún. A base de estos papiros se puede reconstruir la vida interna de una colonia judía en la → diáspora. Esta colonia no solamente tenía una sinagoga, sino también un templo, en el cual se ofrecían sacrificios a Yahvéh. Este templo fue destruido el año 411 a.C., durante la ausencia de los sátrapas persas, por los sacerdotes egipcios de Khnum, los cuales se oponían al culto de Yahvéh, porque los judíos sacrificaban carneros, que eran sagrados para los egipcios (Éx 8,26). Para la restauración del templo se dirigió el jefe de la colonia (Yedonyá), entre otros, al sumo sacerdote de Jerusalén; los colonos, al parecer, creían que su templo era legítimo (cf. A. VAN HOONACHER, *Die rechtliche Stellung des jüdisches Tempels in Elephantine gegenüber den Einrichtungen des AT*, ThG I, 1909, 438-447).

De los nombres de personas y de una reseña de tributos (papiro *Cowley* 22) resulta que los judíos de E. no sólo rendían culto a Yahvéh, sino también a otros dioses; esto se ha confirmado por el hallazgo de otro papiro en Hermópolis (cf. Bb 29, 1948, 307s). Desgraciadamente, no se encontraron manuscritos bíblicos; tal vez desaparecieron los libros sagrados durante la destrucción del templo. Tampoco contienen los textos citas bíblicas.

Los papiros de E. han contribuido mucho a la comprensión exacta de los libros de Esdras y Nehemías. Documentos de la época persa, que antes se consideraban frecuentemente como poco fidedignos y no históricos, se ven confirmados aquí; pues los documentos persas de E. tienen el mismo carácter. Así, el papiro *Cowley* 21 (escrito real sobre la fiesta de los Mazzot, véase GALLING, edición del texto, 73) ilustra los esfuerzos de los reyes persas en favor del culto judío (Esd 7,12ss, etc.). El mismo pap. *Cowley* 30 aclara las enmarañadas relaciones cronológicas respecto a la actividad de → Esdras y de → Nehemías; hoy puede admitirse con seguridad que la actuación de Nehemías empezó en el año 445 a.C. (bajo Artajerjes I), mientras que Esdras seguramente trabajó después de él (cf. a este resp. → Esdras). El lenguaje de estos papiros tiene tantas coincidencias con los trozos arameos de Dan y Esd, que éstos no pueden fecharse en época muy posterior; cf. H. H. ROWLEY, *The Aramaic of the O.T.*, Londres 1929.

Textos: A.H. SAYCE, A.E. COWLEY, *Aramaic Papyri discovered at Assuan* (Londres 1906). E. SACHAU, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine* (Leipzig 1911); edición menor: A. UNGNAD, *Aramäische Papyrus aus Elephantine* (Leipzig 1911). A.E. COWLEY, *Aramaic Papyri of the fifth century B.C.* (Oxford 1923).

Sobre los papiros griegos: O. RUBENSOHN, *Elephantine-Papyri, bearbeitet von Otto Rubensohn mit Beiträgen von Schubart und Spiegelberg* (1907). Trad. alemana de algunos papiros: AOT 450-462. W. STAERK, *Alte und Neue Aramäische Papyri übersetzt und erklärt* (Bonn 1912).

Bibl.: N. PETERS, *Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel* (Friburgo de Brisgovia 1910). E. MEYER, *Der Papyrusfund von Elephantine* (Leipzig 1912). G. JAHN, *Die Elephantiner Papyri und die Bücher Esra-Nehemja* (Leiden 1913). A. VINCENT, *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine* (París 1937). DBS II, 962-1032. E.G. KRAELING, *New Light on the Elephantine Colony* (BA 15, 1952, 50-67). P. GRELOT, *Études sur le «Papyrus pascal» d'Éléphantine* (VT 4, 1954, 339-384). C.H. GORDON, *The Origin of the Jews in Elephantine* (JNES 14, 1955, 56-58).

Elí (hebr. *'ēlī;* NOTH 146: forma abreviada en vez de Yoeli: Yahvéh es grande; Vg Heli). (1) Sacerdote en el santuario del arca en Siló, relacionado con la historia de la juventud de Samuel y las guerras de los filisteos (1Sam 1,1-4,18). Para el redactor deuteronomista de este relato es el último → juez (1Sam 4,18). E. es el patriarca de la estirpe de sacerdotes que fue desplazada bajo Salomón por Sadoq (→ Ebyatar) y de la cual se conocen los nombres de Ajitub, Ajimélek y Ebyatar. Con esta serie se relaciona E., en la tradición más antigua, mediante → Pinejás; la tradición posterior le pone en relación con Itamar, el cuarto hijo de Aarón. Es muy difícil desentrañar las genealogías de la historia antigua de los sacerdotes. E. muere al recibir la noticia de que los filisteos se habían apoderado del → arca y que habían muerto sus hijos Jofní y Pinejás; una tradición posterior relaciona su muerte repentina con la desgracia de Ebyatar (1Sam 2,27-36 3,11-18, cf. 1Re 2,27).
(2) Elí, en el árbol genealógico lucano de Jesús, hijo de Matat, padre de José (Lc 3,23). Respecto a los datos diferentes de

Mt 1,16 (Jacob como padre de José) y las complicaciones que surgen de ellos, → genealogía de Jesús.

Elí, Elí, lemá sabakhthaní. Transcripción griega de la cuarta palabra de Jesús en la cruz según Mt 27,46. El texto de Mc 15,34 ofrece la forma aramaizante *Eloí*, *Eloí*, ciertamente secundaria. Ambos evangelistas, junto con la traducción griega («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»), dan también las palabras en su forma original, con miras a causar mayor impresión. Jesús tomó estas palabras del Sal 22,2, súplica de un enfermo en su necesidad y en su soledad de muerte. Algunos de los circunstantes entendieron o torcieron las palabras (en la forma del texto de Mt) como una invocación a → Elías, el protector de los necesitados (Mt 27,47 Mc 15,35).

Bibl.: G. DALMAN, *Worte Jesu* I (1898) 42. ThW II, 932. 937.

Eliacim o **Eliakim** → Elyaquim.

Elías (hebr. *'eliyyā [hū]*: Yahvéh es dios), de Tisbí en Galaad, campeón acérrimo de la religión de Yahvéh bajo el rey Ajab (primera mitad del siglo IX) y la esposa de éste Izebel, que favorecieron la adoración de Baal. E. fue el salvador de la religión de Yahvéh en el reino septentrional. Su popularidad llegó a ser legendaria; un ciclo de relatos sobre E. y los milagros obrados por él fueron recogidos en Re (1Re 17,1-19,21 21,17-28 2Re 1,2-2,12). Cuatro de esos milagros se mencionan también en el NT: la sequía (1Re 17,1, cf. Lc 4,25 Sant 5,17 Ap 11,6), el haber ido en socorro de la viuda de Sareftá (1Re 17,9, cf. Lc 4,25), la huida de E. (1Re 19,1ss, cf. Rom 11,2-5) y el juicio divino que aplicó E. a sus perseguidores (2Re 1,10.12, cf. Lc 9,54). En 2Par 21,12-15 se menciona una carta de E., muerto hacía ya mucho, al rey Yoram. Su actividad apenas puede reconstruirse ya, en parte porque el ciclo de Eliseo relata los mismos sucesos. Pero dejó, por su misteriosa desaparición (2Re 2,11 Eclo 48,9.12; → arrebatamiento hacia Dios) y por la profecía de su vuelta: Mal 3,1.4 (el ángel = Elías) y v. 23s, una impresión duradera (cf., p.ej., Eclo 48,1-12). La esperanza del regreso del profeta se expresa también en Eclo 48,10-12 y reinaba entre los judíos de la época del NT (p.ej., Mt 16,14 17,10-13 27,47-49 Lc 9,8 Jn 1,21.25). Se ve en E. ya una figura mesiánica, a la cual se atribuyen las funciones del → siervo de Yahvéh (cf. Is 49,6 con Eclo 48,10), o sea: un precursor del Dios que viene para juzgar, ya el precursor mismo del Mesías; la profecía de Mal se ve cumplida en Juan Bautista (Mc 9,13 par. Mt 11,10.14 par. 17,12 Lc 7,27 Mc 1,2 Lc 1,16s.76). En Mc 9,4 (Mt 17,3 Lc 9,30), E., junto con Moisés, es testigo de la → transfiguración de Jesús. El judaísmo posterior ha seguido desarrollando los relatos milagrosos; discute animadamente su origen, infiere, de su desaparición, su limpieza de pecado, le pone entre los ángeles y ve en él al confortador de su pueblo (Mc 15,35s Mt 27,47.49), al sumo sacerdote de los últimos tiempos. Por eso es comprensible que se hayan escrito posteriormente nada menos que tres apocalipsis judíos de E.

(1) Uno prepaulino, del cual habría extraído Pablo la frase que cita en 1Cor 2,9. Sólo se conserva fragmentariamente. Edic.: D. de Bruyne (RBén, 25, 1908, 153s).

(2) Un Apocalipsis de Elías, del siglo III d.C. Edic.: M. BUTTENWIESER, *Die hebräische Elias-Apokalypse* (1897); traducción alemana, entre otras, la de Riessler 234-240.

(3) Un Apocalipsis originalmente judío, reelaborado en el siglo IV por cristianos, conservado en idioma copto. Edic.: G. Steindorff (TU NS 2, 1899); traducción alemana, entre otras, la de Riessler 114-125.

Bibl.: A. SANDA, *Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit* (BZfr 7/1-2; Munster de Westfalia 1914). H. GUNKEL, *Elias, Jahve und Baal* (Tubinga 1916). K. FRUHSTORFER, *Der Prophet Elias* (ThpQ 74-76, 1921/23, passim). O. COHAUSZ (ibid. 82, 1929, 433-449). S.M. SEGAL, *Elijah, A Study in Jewish Folklore* (Nueva York 1935). A. ALT, *Das Gottesurteil auf dem Karmel* (Festschrift Georg Beer, Stuttgart 1935, 1-18). A. DE GUGLIELMO, *Dissertatio exegetica de Reditu Eliae* (Jerusalén 1938). ThW II, 930-943, con indicación de abundante bibl. DBS I, 456-458. *Elie le Prophète* («Études Carmélitaines» 35, París-Brujas 1956, 2 vols.). G. FOHRER, *Elia* (Zurich 1957). H.H. ROWLEY *Elijah on Mount Carmel* (BJRL 43, 1960-61, 190-219). → Carmelo.

Eliézer (hebr. *'ĕlī'ezer:* mi dios es ayuda; NOTH 154), nombre propio muy frecuente (diez veces). Los más importantes personajes que llevaron dicho nombre son:

(1) Eliézer, el servidor de Abraham (Gén 15,2 = 24,2ss[?]). A. Schulz (ZAW 52, 1934, 274-279) considera que el nombre es una transformación rabínica del original *lo 'zar'ī*, y traduce: «el hijo de mi sirviente o siervo no es de mi linaje»; de ser así, este E. no habría existido.

(2) Eliézer, hijo de Moisés y de Sipporá (Éx 18,4), según 1Par 23,15-17, patriarca de una estirpe de levitas; podría identificarse con → Eleazar, hijo de Aarón (?).

(3) Eliézer, hijo de Dodayá de Maresá, profetizó contra el rey Yosafat (2Par 20,37).

(4) Eliézer, en la genealogía de Jesús, hijo de Yorim (Lc 3,29), no mencionado en el AT.

Elifaz (hebr. *'ĕlīfaz:* significado incierto; cf. Φασαηλός [Fasael], nombre entre los herodianos idumeos).
(1) E. figura entre las estirpes edomitas (Gén 36,11) o jefes de distritos (36,15) → Temán, Omar, Sefó, Gatam, Quenaz, Qóraj y → Amaleq; en la genealogía bíblica aparece como padre de éstos, asociado a través de Adá (26,4.10.12.16) y Timná (36,12) con → Esaú; cf. 36,40-43.
(2) Elifaz de → Temán, el mayor de los tres amigos de Job. En sus coloquios con Job tiene los discursos de Job 4s (contestación: 6s), 15 (contestación: 16s) y 22 (contestación: 23s). En Job 42,7-10 condena e indulta Yahvéh a E. y a sus dos amigos. En estas discusiones acerca del sufrimiento sostiene E. la opinión tradicional israelita de que el sufrimiento es castigo por el pecado. → Job (libro de).

Elihú (hebr. *'ĕlīhū:* él es Dios; NOTH 143; Vg Eliu), nombre propio corriente (cinco veces). El personaje más importante que lo llevó es E., hijo de Barakel, de Buz. En el libro de Job tiene cuatro discursos: 32,4-33,33 34 35 36s, en los cuales trata de mediar entre las ideas antagónicas de Job por una parte y las de sus amigos por otra, sosteniendo la opinión de que el sufrimiento en el hombre es para su purificación; el que sufre debe ser conducido al conocimiento de sí mismo y trocarse en una fuente de bendición.

Dado que Elihú se presenta repentinamente en el libro y desaparece de igual forma, y puesto que, además, sus discursos no solamente desgarran la unidad entre 31,35 (desafío de Yahvéh por Job) y 38,1ss (contestación de Yahvéh), sino que muestran también otro estilo y forma de pensar, se ha discutido frecuentemente la autenticidad de los discursos de E., desde Eichhorn (1870). Budde, Cornill, Wildeboer, Thilo, Kroeze (bibl.) y la mayoría de los católicos defienden la autenticidad; Sellin (Sellin-Rost, con menos firmeza, [4]1950), Herrmann y Dhorme los consideran como inclusión auténtica, pero posterior.

Bibl.: W. POSSELT, *Der Verfasser der Elihureden* (BSt 14, 3; Friburgo de Brisgovia 1909). J.H. KROEZE, *Die Elihureden im Buche Hiob* (OTS II, 1943, 156-170). → Job (libro de).

Elim, estación de los israelitas en el desierto (Éx 15,27 16,1 Núm 33,9s), con doce fuentes de agua y setenta palmeras, de las cuales puede haber tomado su nombre la localidad. Se acostumbra a situar a E. en el *wādi garandel,* afluente oriental del golfo de Suez. Las fuentes moabíticas de E. (Beer-Elim; Is 15,8) no deben confundirse con Elim.

Elimas → Baryesús.

Elimelec → Elimélek.

Elimélek (hebr. *'ĕlīmelek:* Dios es rey; NOTH 141s; Vg Elimelech), en el relato de Rut es un efrateo de Belén, que a consecuencia de una plaga de hambre emigró con toda su familia a Moab y murió allí; suegro de Rut (1,2 2,1.3 4,3.9).

Eliša (hebr. *'ĕlīšā)* → Eliseo, → Chipre.

Elišeba (hebr. *'ĕlīšeba'* → Isabel), en la genealogía de los sacerdotes, hija de Amminadab y hermana de Najsón, de la tribu de Judá, esposa de Aarón, madre de Nadab, Abihú, Eleazar e Itamar (Éx 6,23). Vg Elisabeth.

Eliseo (así Lc 4,27 por el hebr. *'ĕlīšā'*, o tal vez mejor *'elyāša':* Dios ha ayudado; NOTH 176), hijo de Safat, de Abel-Mejolá, profeta hacia 850-800, sucesor de → Elías, al que supera ciertamente por el número y lo llamativo de sus milagros, pero no por su personalidad y su influencia religiosa. Así, Elías es mencionado en el NT, significativamente, 30 veces; E., sólo una vez. Su historia, casi legendaria y a veces plagiada de la de Elías, fue recogida en 1Re y 2Re (1Re 19,19-21, 2Re 2,13-8,15 9,1-15 13,14-21). Con la unción de Yehú provocó la caída de la dinastía de Ajab. Gozaba de gran estimación entre los reyes Yosafat (2Re 3,12) y Yoás (2Re 13,14-19). Parece que incluso sus propios huesos obraban milagros (2Re 13, 20s).

Eliú → Elihú.

Eliúd (hebr. *'ĕlīhūd,* → Abiud), hijo de Ajim, padre de Eleazar, en la genealogía de Jesús (Mt 1,14s), no mencionado en el AT.

Eliyyá (hebr. *'ēliyyā[hū]:* Yahvéh es Dios; NOTH 140; Vg Elías), nombre propio de cuatro personas. La principal es el profeta → Elías.

El·lasar (hebr. *'ellāsār;* Vg Pontus), en Gén 14,1 es la capital del rey → Aryok, la cual se consideraba antes idéntica con la ciudad babilónica de → Larsa. Hoy se la busca más al oeste (De Vaux, RB 55, 1948, 333: Ilanzura, entre Karkemiš y Jarán, mencionada en un texto hittita y en las cartas de Mâri).

Elmadam (hebr. *'elnātan:* → Yonatán), padre de Kosam, hijo de Er, en el árbol genealógico de Jesús (Lc 3,28), no mencionado en el AT.

Elohim (hebr. *'ĕlōhīm)*. (I) El singular hebr. *'ĕlōah* (aram. *'ĕlāh)* se encuentra casi exclusivamente en el lenguaje elevado, a veces como nombre genérico (p.ej., Ez 28,2 Sal 18,2 Dan 11,37), pero casi siempre como nombre propio del único Dios verdadero (p.ej., Dt 32,15 Hab 3,3 Sal 50,2 y 41 veces en Job). El plural *'ĕlōhīm* aparece unas 2500 veces en el AT. Este plural puede referirse a una multiplicidad de dioses (p.ej., Éx 18,11 Dt 10,17 Jue 9,13), pero rara vez se construye con el plural (p.ej., Gén 20,13 35,7 Éx 32,4.8 2Sam 7,23 Jos 24,19); en general, esta forma plural lleva el verbo y demás accidentes gramaticales en singular y, por eso, se comprende como singular. Casi siempre, efectivamente, se refiere esta forma plural a un dios único, sea el único, el verdadero, sea otro no israelita, como Kemóš, el dios de los moabitas (Jue 11,24); Istar, la diosa de los sidonios (1Re 11,5), o Baal-Zebub, el dios de Eqrón. También en los textos babilónicos se califica a Sin, el dios luna, como «dios de los dioses», y en el siglo XV veneraban los príncipes cananeos al faraón divinizado como «mis dioses» *(ilânia;* cartas de Amarna 141,2.10.16.32.37 144,2.6.8, etc.). Este nombre pluralizado de Dios no es ningún resto de opiniones originariamente politeístas en Israel, mucho menos por cuanto que no está claro si las formas Elim y E. eran originariamente, de hecho, formas plurales. La *-m* es tal vez signo de mimación (determinación por añadidura de una -m), como en inscripciones árabes y seguramente también en ugaríticas y fenicias (cf. D. NIELSEN, *Râs Schamrâ. Mythologie und biblische Theologie*, Leipzig 1936, 22ss).

Sea lo que fuere de ello, la forma nominal Elohim, en los textos ugaríticos, se interpreta frecuentemente como singular y nombre propio de un dios determinado, probablemente El (H. Bauer, ZAW 51, 1933, 85). En Babilonia, Canaán y en el AT, E. es una especie de amplificación del concepto, una elevación de la persona a representante general, lo que ordinariamente expresamos por medio de un nombre abstracto; o mejor aún: es un plural de soberanía y dominio (cf. Is 27,11 40,14). E. es aquel que posee todas las cualidades de El. Por eso este plural es, en el AT, la denominación preferida para el único Dios verdadero. Yahvéh es el Dios verdadero *(hā'ĕlōhīm)* y ningún otro existe fuera de él (Dt 4,35, cf. Is 46,9). Con ello se convierte E. en nombre propio. Así, p.ej., Gén 1 nombra a Yahvéh, el creador del cielo y de la tierra, único dios, Elohím; cf. también una síntesis muy acertada en Koehler, LVTL 51*a*.

(II) No pocas veces indica E. seres divinos, es decir: aquellos que tienen en sí algo divino, que pertenecen a Dios o a su compañía, a su esfera, p.ej., los hijos de Dios (Gén 6,2.4 Job 1,6 2,1 38,7), los espíritus de los muertos (1Sam 28,13) y personas que disponen de fuerzas extraordinarias, p.ej., Moisés (Éx 4,16 7,1, cf. Núm 11,17.25), el rey (Sal 45,7, cf. 2Sam 14,17), soberanos y jueces (Sal 82,6, cf. Éx 18,15-19 2Sam 16,23).

Bibl.: → El. Y además: B. BALSCHEIT, *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion* (Berlín 1938). ThW III, 79-100.

Elohista (abreviatura: E), denominación convencional para designar al redactor de la fuente Elohim, una de las cuatro fuentes de las cuales, según la escuela de Reuss-Graf-Kuenen-Wellhausen, está compuesto el Pentateuco, Hexateuco (Holzinger), Heptateuco o Enneateuco (Eissfeldt). Se le da este nombre porque, en las partes del Pentateuco atribuidas a él por la crítica, se da a Dios el nombre de → Elohim en la historia de los orígenes y la de los patriarcas, y sólo a partir de Éx 3,15 se le designa por Yahvéh. Otras características idiomáticas serían: la denominación de amorreos en vez de cananeos para los habitantes originarios de Canaán; Horeb, en vez de Sinaí, para el monte sagrado; *'āmā*, en vez de *'šīfḥā*, para esclava, etc. No consta con certeza quién fue el que empleó por primera vez el nombre de E.; tal vez fuese HUPFELD *(Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht*, Berlín 1853). Un resumen sobre la parte correspondiente al E en el Pentateuco puede hallarse, entre otros, en O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse* (1927), *Einleitung in das AT* (Tubinga 1934) 224, o en M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 38s. A pesar de la gran diferencia de opiniones en los detalles, todos los críticos están de acuerdo en que E comienza su relato con Gén 15 (Abraham) y continúa con Gén 20-22 24-37 39-50 Éx 1-14 17-20 23-24 31-33 Núm 11-14 20-24 32 Dt 31 34. La mayoría de los críticos suponen que E ha utilizado en su relato materiales más antiguos (E^1, E^2, E^3) y que terminó su trabajo hacia el año 750-700. Con fluidez de estilo y vivacidad descriptiva narra los destinos de los patriarcas y de los israelitas. En esto revela una tendencia más universalista y más religiosa, y un más directo influjo del espíritu profético que su antecesor J, llamado → yahvista. Generalmente se supone que procedía de los círculos proféticos del reino del norte. Recientemente, P. VOLZ y W. RUDOLPH *(Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, BZAW 63, 1933) y W. RU-

DOLPH *(Der «Elohist» von Exodus bis Josua*, BZAW 68, 1938) han negado la existencia, en el Pentateuco, de una fuente E independiente. → Pentateuco.

Bibl.: O. PROCKSCH, *Das nordhebräische Sagenbuch, die Elohimquelle* (1906). → Pentateuco.

Elón (hebr. *'ēlōn:* roble; NOTH 230; Vg Ahialon o Aiialon), de Zabulón, juez en la ciudad del mismo nombre (Jue 12,11s). En Gén 46,14 se menciona un hijo de Zabulón llamado E.; y en Núm 26,26 una estirpe zabulonita de igual nombre.

Elqaná (hebr. *'elqānā:* Dios ha creado; NOTH 172; Vg Elcana), nombre propio muy frecuente (10 veces). El personaje principal de este nombre es E., padre de Samuel, de Efraím (1Sam 1,1), levita (1Par 6,34), esposo de → Ana y de Peninná (1Sam 1,1-2,20).

Elqós (Vg Elcesaeus), patria del profeta Nahúm (1,1). Su emplazamiento se discute. Epifanio (PG 43,409) sitúa la ciudad en Elqesí(n), al sureste de Eleuterópolis; Jerónimo (PL 25,1292), en Galilea; otros, en Cafarnaúm (¿aldea de Nahúm?). Una tradición muy tardía (siglo XVI) indica la aldea de Alqush, cerca de Mosul.

Eltece o **Elteco** → Elteqó.

Elteqó (hebr. *'elteqō;* Vg Elthece/o), ciudad sacerdotal (Jos 21,23) asignada a Dan (Jos 19,44). A partir de 1350 aparece en textos egipcios y, con el nombre Altaqu, en un texto asirio de Senaquerib (701). NOTH *(Josua* 114) explica el nombre así: «[lugar del] enterarse [de una noticia]»; y sitúa la localidad en *ḥirbet el-muqanna'*.

Elul → mes.

Elyaquim (hebr. *'elyāqīm:* Dios enderezará; NOTH 200s; Vg Eliacim o Eliakim), nombre propio frecuente (cinco veces).
(1) Hijo de Jilquiyyá, prefecto del palacio bajo el rey Jizquiyyá, sucesor de Sebná en ese cargo, y muy estimado por Isaías (Is 22,20-26: Yahvéh le señaló como su servidor → siervo de Yahvéh); junto con Sebná y Yoaj trató con el generalísimo de Senaquerib acerca de la rendición de Jerusalén (2Re 18,18-19,2 Is 36,3-37,3).
(2) Hijo del rey Yosías y de Zebuddá, fue instituido rey de Judá, con el nombre de Yoyaquim, por el faraón Nekó, en sustitución de su hermano Yoajaz. Acerca de su gobierno de once años, → Yoyaquim. En las excavaciones de *tell bēt-mirsim* y *bēt-šems* se descubrieron improntas de sellos de un Elyaquim, *na'ar yōqīn* (servidor de Yoyaquim [?]). W. F. ALBRIGHT *(The Seal of Eliakim and the latest preexilic history of Juda*, JBL 51, 1932, 11-106) relaciona estas improntas sigilares con el rey Elyaquim.
(3) En la forma griega del nombre, Eliakim: hijo de Abiud, padre de Asor, en el árbol genealógico de Jesús (Mt 1,13), no mencionado en el AT.
(4) Asimismo en el árbol genealógico lucano: Eliakim, hijo de Meleá, padre de Yonam (Lc 3,30s).

Elyón significa como adjetivo hebreo *('elyōn)* «elevado, supremo, superior», p.ej., en nombres de localidades Bet-jorón «de arriba» (Jos 16,5), la puerta superior [del templo] (2Re 15,35), el estanque superior (Is 7,3), a veces: «superior a todos» (Dt 26,19 28,1). Así, Yahvéh es «el supremo en el mundo entero» (Sal 83,19 97,9), o sencillamente «el supremo» (Sal 47,3), o el Dios supremo (Sal 57,3 78,35.56). En Is 14,14 y en muchos Sal (p.ej., 18,14 21,8 46,5), así como en Eclo (p.ej., 6,37 41,1) y Sab (5,15 6,3), E. es un nombre propio de Dios. El lenguaje poético ha conservado este antiguo nombre divino transmitiéndolo a Yahvéh (Núm 24,16). Según Gén 14,18, Melquisedec, el rey cananeo de Salem (Jerusalén), venera a El-Elyón, «el dios supremo de todos» (cf. «el señor de los dioses» en una carta cananea de Taanak), «el creador del cielo y la tierra». Según una inscripción aramea del siglo VIII (ZAW 50, 1932, 182) y Filón de Biblos, los fenicios veneraban un dios E. ('Ελιοῦν καλούμενος Ὕψιστος; EUSEB., *Praep. Evang.* 1.10), que tal vez sea el que en textos ugaríticos (→ Ugarit) aparece como Aliyan Baal, el dios de la tempestad, «que viene cabalgando sobre nubes» (B, V, 121, cf. Sal 68,5) y se le llama «el supremo», porque habita en el cielo (Is 14,14 Miq 6,6). Éste es, al parecer, el sentido original del nombre divino E., que más tarde (p.ej., en muchas inscripciones griegas y romanas: Ζεὺς ὕψιστος; cf. Sal 97,9) expresaba la superioridad sobre todos los demás dioses, y, entre los judíos, la trascendencia del Dios único.

Bibl.: → El, → Elohim. G. WESTPHAL, *Jahwes Wohnstätten* (Giessen 1908) 258-262. F. CUMONT, *Hypsistos* (PW IX, 444-448). H. GRESSMANN, *Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums* (ZAW 43, 1925, 18s).

Emán → Hemán.

Emat → Jamat.

Embalsamar → momificación.

Emaús, lugar a unos 30 km de Jerusalén, en la → Šefelá. Allí batió Judas Macabeo a

Nicanor y Gorgias (161 a.C.; 1Mac 3,57-4,25). Báquides fortificó E. (160 a.C. 1Mac 9,50s). Basándose en la tradición palestinense, conocida por los mss. palestinenses y por las ruinas de una basílica cristiana, obra del primer cuarto del siglo III, Vincent (bibl.) y Abel (II,314-316) identifican este E., más tarde (desde 221 d.C.) llamado Nicópolis, hoy *'amwās*, con el E. del NT (Lc 24,13-24), lo cual estaría de acuerdo con la lección de «160 estadios» en Lc 24,13; por el contrario, LAGRANGE *(Évangile selon Saint Luc*, [4]1927) piensa que la lección «60 estadios» es la genuina. De ser así, no podría determinarse con precisión el lugar del E. del NT.

Bibl.: L.H. VINCENT, F.M. ABEL, *Emmaüs, sa basilique et son histoire* (París 1932). L.H. VINCENT, *La chronologie du groupe monumental d'Amwas* (RB 55, 1948, 348-375). P. DUVIGNAU, *Emmaüs. Le site, le mystère* (París 1937). DBS II, 1049-1063. [A. ARCE, *Emaús y algunos textos desconocidos* (EstB 13, 1954, 53-90).]

Embriaguez. Uno puede embriagarse, en sentido figurado, no sólo de vino (incluso del de la copa de la cólera de Dios), del vino de la prostitución (e.d., de la idolatría: Ap 17,2), sino también de grosura (Sal 36,9), de sangre (Jer 46,10 Is 34,7, etc.: de la espada), de la sangre de los santos y mártires de Jesús (Ap 17,6), de amor (Prov 7,18). Avisos contra la e. en sentido propio: Prov 12,12 20,1 21,17 23,20s 23,29-35 31,4s Is 5,11s.22 Os 4,11 Eclo 19,1s 31,25-31; en el NT, Lc 21,34 Gál 5,19-21 Ef 5,18 1Cor 5,11 6,10 Rom 13,13. En el NT se halla sobre todo la oposición entre la e. helenística orgiástica y la plenitud del espíritu de la Iglesia primitiva, aun cuando también se presenta esta plenitud como e. de vino (1Cor 11,21: la e. y la eucaristía son incompatibles; Act 2,15 Ef 5,18).

Bibl.: ThW IV, 550-554. 935-940.

Emitas. Denominación moabita para los → refaítas, primitivos habitantes de Moab (Dt 2,10s). Según Gén 14,5 fueron batidos por Kedor-Laómer y sus aliados en la llanura de Quiryatáyim.

Bibl.: A. ALT, *Emiter und Moabiter* (PJB 36, 1940, 29-43).

Emmanuel (hebr. *'immānū-'ēl;* Dios con nosotros), nombre simbólico del Mesías (Is 7,14 8,8). E. es la señal que Yahvéh dará al rey Ajaz: «He aquí que la Virgen concibe y da a luz un hijo y le dará por nombre Emmanuel.» El misterioso nacimiento *('almā* en la lengua del AT es virgen; LXX παρθένος) y el nombre del niño indican ayuda y salud para los fieles de Yahvéh; la nata y la miel de que se alimenta el niño (7,15) anuncian la felicidad de los tiempos mesiánicos (cf. 7,22). La opinión casi unánime de los exegetas católicos es que Is 7,14 ha de entenderse en sentido directamente mesiánico. Los argumentos son: Mt 1,22s, el contexto de Is (8,8 y, principalmente, los nombres maravillosos del niño, que no es otro que E. en 9,5s; cf. también Miq 5,1-5) y lo insostenible de las otras explicaciones (E. sería Ezequías, o un hijo de Isaías mismo, o todo niño judío que naciera inmediatamente después de la profecía). La conocida dificultad de que Isaías se imagina como inmediato el nacimiento del niño, se resuelve por el hecho de que los profetas no tenían en sus visiones perspectiva cronológica, sino ideal. Así, por su íntima conexión, el profeta contemplaba en una sola imagen la salvación inmediata de Judá y la salvación al fin de los tiempos por obra del nacimiento virginal del Mesías. «E. está presente dentro del círculo visual del profeta y lo ve tan cerca, que el niño se le presenta como medida del tiempo para las cosas inmediatamente futuras. De ahí que el profeta pueda invocar como protector, contra el peligro que amenaza, al E. no nacido todavía» (FISCHER, *Das Buch Isaias* I, Bonn 1937, 74). → Madre del Mesías.

Bibl.: Coment. a Is 7, 14: A. SCHULZ, *'Almâ* (BZ 23, 1935, 229-241). A. VACCARI, *De signo Emmanuelis* (VD 17, 1939, 45-49. 75-81). J. COLERAN (ibid. 19, 1939, 246-249). DBS II, 1041-1049. A. FEUILLET, RScR 1940, 129-151. A. VON BULMERINCQ, *Die Immanuelweissagung im Lichte der neueren Forschung* (Tartu 1936); cf. RB 47, 1938, 131. J.J. STAMM, *La prophétie d'Emmanuel* (Rev. de Théol. et de Phil. 132, 1944, 1-27; *'alma* = la esposa del profeta). Id. (VT 4, 1954, 20-33). W. FISCHER, *Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionsfest* (Zollikon 1955). N.K. GOTTWALD, *Immanuel as the Prophet's Son* (VT 8, 1958, 36-47). H.W. WOLFF, *Immanuel. Das Zeichen, dem widersprochen wird* («Bibl. Studien» 23, Neukirchen 1959). [A. COLUNGA, *El vaticinio del Emmanuel* (CT 32, 1925, 245-261). B. PASCUAL, *Razón del anuncio de la virginidad de la madre de Emmanuel en Is 7, 14* (AST 7, 1931, 171-195).]

Emor → Jamor.

Empalar → pena de muerte.

En (hebr. *'ēn)*, estado constructo del hebr. *'ayin* (→ Ayin), → «fuente de», aparece en numerosos nombres de fuentes (En-Jarod, En-ha-Qoré [→ perdiz], En-Roguel [fuente de → Roguel]), y también en nombres propios de lugares que los toman de una fuente vecina (→ En-Guedí, En-Gannim, → En-Dor, En-Jaddá, En-Mispat, En-Egláyim, En-Rimmón, En-Šemeš, En-Tappúaj [→ Tappúaj]).

Enac → anaquitas.

Encina → roble.

En-Dor (hebr. *'ēn-dōr:* fuente de Dor; Vg Endor), asignado a Manasés en Jos 17,11, patria de la pitonisa mencionada en la historia de Saúl (1Sam 28,8-25). El Sal 83,11 localiza allí la victoria de Baraq (en el Tabor o en el torrente Quisón: Jue 4,2-16 5,21). M. NOTH (*Josua* 77) identifica el lugar con *tell 'aŷŷūl* junto a *'ēn-dōr*, 10 km al sudeste de Nazaret.

Eneas (héroe griego [de αἰνέω: ¿ensalzar?]; Vg Aeneas), nombre de un enfermo helenista, a juzgar por su nombre, a quien Pedro, en Lidda, curó de una parálisis que le había durado ocho años (Act 9,32-34).

Eneldo (gr. ἄνηθον), planta aromática (→ especias; Mt 23,23: junto a la menta y el comino; el lugar paralelo de Lc 11,42 enumera la «menta, la ruda y toda planta de jardín»), *anethum graveolens*, LÖW 373, utilizada también en la medicina griega; según tradición rabínica (Maaserot 4,5), estaba sujeta al pago del diezmo. En el AT: Is 28,25-27 (hebr. *qeṣaḥ*).

Enfermedad. (I) La e. en el AT es un castigo de Dios (Éx 11,4s Núm 12,9-13 1Sam 16,14 Sal 38,3-9 Is 1,5s 41,5 Os 5,12s Eclo 38,10). Yahvéh mismo (Lev 26,16 Dt 28,22), su ángel (2Sam 24,16s 2Re 19,35), su ira (2Sam 6,7) o Satán (Job 2,7) hieren al hombre con la e. No está totalmente desterrada la idea de que las e., aunque enviadas por Yahvéh, son causadas por demonios y otras potencias del mundo subterráneo (1Sam 16,14, cf. Os 13,14 Job 18,13 Sal 91,6). Si uno está enfermo, él mismo da con ello la prueba de su culpabilidad o pecado (Is 53,4). Así, también es Yahvéh el que cura a los enfermos (Éx 15,26 Os 6,11 11,31 Sal 6,3 Job 5,18). Medios de salud son, en primer lugar, la oración (2Re 20,3ss Sal 38,41 Eclo 38,9ss), el ayuno (2Sam 12,16s), los votos y sacrificios (Núm 25,8), pero también → amuletos y otros métodos supersticiosos. A veces se invocan incluso dioses extranjeros (2Re 1,2ss). Sin embargo, el → médico es, por lo general, tenido en consideración (2Re 8,29 Is 3,7 Eclo 38,4ss Sab 7,20; cf., en cambio, 2Par 16,12). Con frecuencia actuaron como médicos los sacerdotes, a quienes incumbía la inspección de los leprosos (Lev 13). Medios naturales de curación eran el vino y el aceite (Is 1,6), los bálsamos (Jer 8,22 46,11 51,8), los emplastos de higos (2Re 20,7) y la → hiel del pez (Tob 11,7ss); en época posterior, las aguas termales.

(II) En el NT hallamos la concepción veterotestamentaria sobre la naturaleza y causa de la e. (Lc 13,16 Jn 5,14 9,2 1Cor 11,30, cf. Rom 8,20); → posesión diabólica. Juan 9,3s rompe con esta concepción, pero no atribuye la e. a causas naturales, sino que ve en ella un medio por el que se manifiestan las obras de Dios; la e. sirve para glorificar a Dios (Jn 11,4), pero también de correctivo por parte de Dios para que uno no peque (2Cor 12,7ss). También en el NT el enfermo busca su refugio ante todo en Dios, por la oración (2Cor 12,8), a la que se une la unción con aceite (Sant 5,13ss), pero se emplean igualmente medios naturales: vino y aceite (Lc 10,34 1Tim 5,23), cierto colirio o untura para los ojos (Ap 3,18), baños (Jn 5,3) y se consulta a los médicos (Mc 5,26, juzgados de manera desfavorable). → Médico, → medicina.

Bibl.: A. LODS, *Les idées des Israelites sur la maladie, ses causes et ses remèdes* (Beihefte ZAW 41, 1925, 181-193). A. GEMAYEL, *L'hygiène et la médecine à travers la Bible* (París 1932). CH.J. BRIM, *Medicine in the Bible* (Nueva York 1936). J. HEMPEL, *Heilung als Symbol u. Wirklichkeit im bibl. Schrifttum* («Adak. d. Wissensch. Göttingen, Philol.-hist. Klasse», 1958, 237-314). DBS V, 957-968. [J.A. OÑATE, *Los médicos en la Escritura* (CultB 4, 1947, 287-290. 307-312).]

Engadí → En-Guedí.

En-Guedí (hebr. *'ēn-gᵉdī:* fuente de los cabritos; Vg Engaddi), nombre de una fuente (1Sam 24,1s) y de un lugar en el desierto de Judá, asignado a Judá en Jos 15,62; en otro tiempo muy rico en palmeras (Eclo 24,14; por este motivo identificado, quizás sin razón, en 2Par 20,2 con → Jasasón-Tamar) y viñedos (Cant 1,14). Ez 47,10 menciona el sector de la costa del mar Muerto entre En-Guedí y En-Egláyim. El lugar es conocido también como ciudad de los → esenios. Hoy *tell eŷ-ŷurn*, junto a *'ēn-ŷidi*.

Bibl.: ABEL II, 316s. [B. UBACH, *Excursions aux déserts d'Engaddi* (RB 53, 1946, 249-259).]

Enneateuco (rollo de los nueve [libros]), nombre que se da al → Pentateuco más los libros de Jos, Jue, Sam y Re, porque, según algunos críticos, todos estos libros se basan en las mismas fuentes literarias que el Pentateuco.

Ennom → Hinnom.

Ennon (hebr. *'ennōn:* lugar de fuentes; Vg Aennon); en Jn 3,23, lugar junto a Salim, donde Juan bautizaba, «porque allí había mucha agua». La tradición (Eusebio) sitúa a E. al sur de Escitópolis, en las ruinas de *umm el-'amdān*.

Enoc → Henok.

Enón → Ennón.

Enóš (hebr. *'ĕnōš:* hombre), en la historia de los orígenes, según Gén 4,25s, hijo de Set; en la genealogía de origen sacerdotal de 5,6-11, también hijo de Set y padre de Quenán. La observación que hace Gén 4,26 cuando menciona a E.: «Entonces comenzó a invocarse el nombre de Yahvéh», se refiere, según la opinión más extendida, a la introducción de un culto divino externo y reglamentado. Originariamente, tal vez E. fuera, en la tradición «cainítica», el nombre del primer hombre.

Enterramiento. (I) PORMENORES. Ocurrida la muerte de alguien, los parientes le cerraban los ojos (Gén 46,4 Tob 14,15), el cadáver era lavado (Act 9,37) y, por lo menos en época posterior, exceptuando quizás Is 22,18, envuelto en una sábana (Mt 27,59 Mc 15,46 Lc 23,53), por lo cual se habla de fajas o bandas y de un → sudario (Jn 11,44 19,40 20,7), sin que se sepa exactamente la manera como se envolvía en ellas el cadáver. Quizás antiguamente se vestía al cadáver con su traje diario (cf. Ez 32,17), lo cual, sin embargo, no se deduce necesariamente de 1Sam 28 Is 14. Jacob y José parece que fueron embalsamados a la manera egipcia (Gén 50,1.25), → momificación. Los israelitas sepultaban los cadáveres ungiéndolos con pomadas y bálsamo aromático (2Par 16,14). También el cuerpo de Jesús fue ungido con → mirra y → áloe, «según es costumbre sepultar entre los judíos» (Jn 19,39s). Colocábase al difunto en una habitación superior (1Re 17,19 Act 9,37), le lloraban (Mt 9,23) los parientes y amigos, junto con → plañideras y flautistas, y luego, poniéndolo en un féretro (hebr. *miṭṭā:* 2Sam 3,31) y acompañándole niños (Gén 25,9 35,29 1Mac 2,70 Mt 8,21), parientes (Jue 16,31), amigos (1Re 13,29s Mt 14,12 Mc 6,29), criados (2Re 23,30) y muchedumbre de personas (Lc 7,12), le llevaban al lugar de la sepultura y lo colocaban en un sepulcro bajo tierra. (→) Tumba, muertos, sudario.

La Biblia solamente menciona la incineración en casos especiales (Gén 38,24 Lev 20,14 21,9 Jos 7,25 y quizás Am 6,10). Fuera de algunas excepciones durante la edad de piedra en Guézer y Jerusalén, las excavaciones de Palestina no han aportado señales de incineración. Jacob no fue sepultado hasta los 40 días después de su muerte por razón de su embalsamamiento a la manera egipcia (Gén 50,1), pero ordinariamente los muertos eran sepultados el día mismo de su defunción (Act 5,6), unas ocho horas después de morir. En los entierros de los reyes quemábase gran cantidad de perfumes (2Par 16,15 21,19 Jer 34,5). Por las excavaciones de Palestina se ve que al difunto se le ponían en la sepultura toda clase de utensilios, como escudillas, vasos, jarras, lámparas de barro, alhajas, armas, etc. En tiempos posteriores disminuye el número de estos objetos y son sustituidos por símbolos. En la época helenística se colocaban innumerables lámparas. En la época grecorromana, se le solía poner al difunto una diadema de oro en la cabeza, o bien se le cubría la frente o la boca con una lámina también de oro. Esta lámina tenía, a veces, una inscripción (ordinariamente: Θάρσει, N., οὐδεῖς ἀθάνατος). Aunque la Sagrada Escritura no habla de tales costumbres, fueron muy comunes, evidentemente, también entre los israelitas. Pero sería error deducir de la presencia de estos objetos que existía la creencia de que el difunto continuaba viviendo en el sepulcro (así, entre otros, Stade, Quell, Galling); desde los tiempos más remotos se conoce, tanto en Israel como en Babilonia, Fenicia y Canaán, el reino de los muertos o → šeol como lugar donde moran los difuntos. En Israel tampoco se pensaba, al colocar esos objetos en la tumba, que los difuntos necesitaran de ellos en el más allá; porque en el sepulcro no se da obra o industria, ciencia o sabiduría (Ecl 9,10). Todo eso pertenecía, sencillamente, a un entierro decoroso. Los cananeos, como los babilonios, colocaban en la sepultura comidas y bebidas para el difunto; los babilonios estaban persuadidos de que los difuntos necesitaban de estas cosas, sobre todo de agua, en el šeol. Es discutible si tal costumbre se daba también entre los israelitas. Si Dt 26,14 apunta a ello, sería sólo para subrayar el carácter profano, rechazable, de tal usanza; Tob 4,17 se refiere quizás a los alimentos que habían de darse a los parientes venidos a lamentarse (cf. Jer 16,7); Eclo 7,33 es demasiado genérico para que pueda sacarse deducción alguna; Eclo 30,18 (en caso de leer con los LXX *golel*, piedra sepulcral, en lugar de *gillul*, ídolo: así Peters, Smend) desprecia claramente esa costumbre pagana, no israelita.

(II) VALOR. Los israelitas concedían gran valor a un e. conveniente. Permanecer insepulto era terrible desgracia (Ecl 6,3), una de las más temibles consecuencias de la guerra (Is 34,2 Sal 79,2), un castigo de Dios (Dt 28,26 2Re 9,10 Jer 7,33 14,16 16,4.6 19,7 22,19 25,33 34,20 36,30 Ez 29,5). El enterrar incluso a los enemigos (1Re 2,31 2Re 9,34) no era porque el difunto, de otro modo, no tendría parte en las ofrendas que sólo se hacían junto al sepulcro (Schwally),

puesto que Israel nunca conoció el culto a los muertos; tampoco por creer que sólo así encontraría el alma su descanso en el sepulcro (Schwally, Grüneisen) o sólo así pasaría del sepulcro al šeol (Stade, Lagrange), pues también sin el e. (Gén 37,35) o antes del e. (1Sam 28,19) el difunto estaba ya en el šeol. La razón es porque permanecer insepulto, como un animal (cf. Jer 22,19: «sepultura de asno»), era considerado como gran deshonor, del cual, p.ej., quiso → Yehú librar a → Izebel, «por ser hija de un rey» (2Re 9,34). Igualmente se tenía en grande estima ser enterrado junto a sus padres. Jacob no quiso ser sepultado en Egipto, sino en Hebrón (Gén 47,30). → Barzillay prefería perder el favor real antes que ser sepultado lejos de su ciudad natal (2Sam 19,38). De Gedeón (Jue 8,32), Sansón (16,31), Asael (2Sam 2,32), Ajitófel (17,23) y de casi todos los reyes de Judá, al igual que de muchos de Israel, se dice expresamente que recibieron sepultura en el sepulcro familiar. No ser enterrado junto a sus padres es un castigo de Dios (1Re 13,22), pero ser enterrado junto a ellos es una recompensa (2Re 22,20). La razón de todo esto no es porque se creyera que los padres continuaban viviendo en el sepulcro (Stade, Sellin, Eichrodt), puesto que se sabía que moraban en el šeol (de suerte que aun de aquellos que no fueron sepultados en el sepulcro de familia se dice que se han reunido con sus padres; 1Re 2,10: David; 2Re 8,24: Yoram; 2Re 15,7 2Par 26,23: Azaryá; 2Re 16,20 2Par 28,27: Ajaz; 2Re 20,21 2Par 32,33: Ezequías; 2Re 21,18 2Par 33,20: Manasés). El verdadero fundamento de estas ideas está más bien en la solidaridad de la familia o del pueblo.

Bibl.: B. Alfrink, *L'Expression «šākab 'im 'ăbôtāw»* (OTS 2, 1943, 106-118). Id., *L'Expression «ne' ĕsaf 'el 'ammaw»* (OTS 5, 1948, 118-131.)

Entmythologisierung («desmitización») → mito III.

Entronización de Yahvéh (fiesta de la). Insinuada por P. Volz *(Das Neujahrfest Jahves,* Tubinga 1912), S. Mowinckel fue quien primero sentó la hipótesis de que, a semejanza de los babilonios que celebraban la fiesta de la entronización de Marduk, los israelitas celebrarían anualmente la fiesta de la e. de Y. (se supone que en otoño) y que en ella se recitarían los llamados salmos o cánticos de la entronización (Sal 47 93 96-99); además, en esta fiesta ve Mowinckel el origen de la escatología israelita.

Esta hipótesis obtuvo cierto éxito (Schmidt, Böhl, Bentzen); y la escuela escandinava la une con su idea del carácter cultual de muchos salmos. Pero, en general, se rechaza como no demostrada.

Bibl.: S. Mowinckel, *Psalmenstudien:* II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwähs und der Ursprung der Eschatologie* (Oslo 1922). H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel* (Tubinga 1927). O. Eissfeldt, *Jahwe als König* (ZAW 46, 1928, 81-105). L.J. Pap, *Das israelitische Neujahrsfest* (Kampen 1933). N.H. Snaith, *The Yewish New Year Festival: Its Origins and Development* (Londres 1948). H.J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im AT: Untersuchungen zu den Liedern Jahwes Thronbesteigung* (Tubinga 1951). D. Michel, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen* (VT 6, 1956, 40-68).

Eón → eternidad, → tiempo.

Epafras (gr.: apetecible), fundador de la comunidad cristiana de Colosas, y probablemente también de las de Laodicea y Hierápolis. Pablo le califica de «amado consiervo» y «fiel servidor de Cristo» (Col 1,7 4,12s). En Flm 23, Pablo tiene a E. por «compañero de cautiverio en Cristo Jesús».

Epafrodito (gr.: apetecible), «hermano, colaborador y compañero de lucha» del apóstol san Pablo, a quien, como enviado de la comunidad de Filipos, llevó a Roma los dones de los filipenses. Luego que E. hubo curado en Roma de una grave enfermedad, Pablo le mandó de vuelta a su patria alabándole sobremanera (Flp 2,25-30 4,18).

Epéneto (gr.: el apreciado), cristiano gentil de Roma, que era «las primicias de Asia para Cristo», probablemente convertido por Áquila y Priscila en Éfeso. San Pablo le saluda en Rom 16,5.

Ephphetha → Effatá.

Epifanía. (I) En el griego profano. Desde Homero, e. (ἐπιφάνεια) y los términos afines significan, en el vocabulario religioso de los griegos, la aparición inesperada, pero bienhechora, de una divinidad (Esculapio, Apolo, Zeus, etc.) que aporta la salud (σωτήρ). En la época helenística, e. ya no era solamente esa aparición de la divinidad en persona, sino también el experimentar su intervención saludable. Además, en el culto helenístico y romano a los soberanos, e. es sinónimo de → parusía, término que designa, a partir de los Ptolomeos, la visita oficial hecha por el rey a una ciudad. Puesto que en Egipto se consideraba al faraón como encarnación de la divinidad, por eso en este país se llegó probablemente a comparar la visita real con la aparición de una divinidad, tanto más cuanto que se consideraba al rey como salvador (σωτήρ) del pueblo.

(II) En los LXX. Al traducir los relatos de muchas → teofanías del AT, los LXX emplearon moderadamente el término e. y otros afines (Gén 35,7 Núm 6,25 Dt 33, 2 Sal 31,17 67,2 118,27 Jer 29[36],14 Ez 39,28 etc.); el sustantivo e. no se presenta, fuera de 2Mac, más que en 2Sam 7,23 y Am 5,22. 2Mac, obra de matices fuertemente helenísticos, emplea repetidas veces el término e para indicar apariciones celestiales, sobrenaturales (3,24-34 5,2-4 11,8), así como también, en un sentido más amplio, la intervención milagrosa de Dios en favor de su pueblo (2,21 12,22 14,15 15,27).

(III) En el NT, fuera de Lc 1,79 y 2Tes 2,8, no aparece el término e. ni sus equivalentes más que en las epístolas pastorales. En Tit 2,11 3,4 está el verbo ἐπιφαίνειν; 2 Tim 1,10 pone e., exactamente como en los textos helenísticos, en relación con la idea de salvador, y la aplica a la encarnación, como lo demuestra el contraste entre este lugar y Tit 2,11 3,4 2,13, que tratan de la segunda venida de Cristo. El lenguaje religioso pagano no recibe su verdadero sentido más que en el misterio de Cristo: en Él, Dios ha parecido a los hombres como su verdadero salvador. En 1Tim 6,14 2Tim 4,1 Tit 2,13, e. significa el glorioso retorno de Cristo al final de los tiempos. La mención del rey o de la dignidad real en 1Tim 6,15 2Tim 4,1 evoca la idea de la festiva y alegre entrada de los soberanos dentro del culto helenístico, con la cual compara Pablo el retorno de Cristo, que es el verdadero rey. Es sorprendente que las cartas pastorales llaman siempre e., y no parusía (como en los demás pasajes neotestamentarios) a este retorno de Cristo. Puede ser que la razón de ello esté en la insistencia con que las pastorales recalcan la divinidad de Cristo (Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, París 1951, 31). Si en 2Tes 2,8 la mención de la e. está junto a la de parusía, tal vez no sea mera acumulación de sinónimos para obtener más efecto; sin embargo, no hay que atribuir aquí a e. ese significado religioso especial del que hablábamos antes, porque el término está dándole a parusía el carácter de un acontecimiento plenamente glorioso.

Bibl.: O. CASSEL, *Die Epiphanie im Lichte der Religionsgeschichte* (Benedikt. Monatschr. 4, 1922, 13-20). CHR. MOHRMANN, *Epiphania* (RScPhTh 37, 1953, 644-670). W. GROSSOUW, *Epiphaneia in de Pastorale Brieven* (NKS 49, 1953, 353-361). E. PAX, *Epiphaneia: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie* (Munich 1955).

Epístolas → su nombre respectivo y → cartas católicas, → cartas de la cautividad.

Epónimo (gr. ἐπώνυμος). (I) En general: antepasado de quien recibe origen y nombre una ciudad, una familia o una tribu.

(II) Dignatario estatal con cuyo nombre se designaban los años en Asiria. Las listas de epónimos facilitan la datación de un hecho remoto. En su artículo *Eponymen* (RLA II,412-457), A. UNGNAD ofrece una descripción sumaria de las listas conservadas, una enumeración comparativa de los e. de 911-648 a.C. y una lista alfabética de ellos.

Eqrón (hebr. *'eqrōn;* Vg Accaron), conocida ciudad filistea, mencionada en 1Sam 5,10 6,16 (a propósito del → arca). En Jue 1,18 1Sam 7,14 17,52 se relata una conquista de la ciudad por los israelitas. Como los profetas consideran siempre a E. como ciudad filistea (Am 1,8 Sof 2,4 Zac 9,5.7 Jer 25,20), y como los reyes asirios Sargón y Senaquerib mencionan a reyes de E. (p.ej., Padi), es posible que la conquista israelita hubiera sido sólo una imposición de tributo. E. no fue israelita hasta que el rey sirio Alejandro Balas regaló la ciudad a Yonatán Macabeo (1Mac 10,89). En E. se adoraba a → Baal-Zebub; → Ajazyá (2). W. F. Albright (AASOR 2-3, 1923, 1ss) identifica la ciudad con el actual *qaṭra;* NOTH *(Josua* 49) piensa en *'āqir*.

Bibl.: ABEL II, 319. RLA art. Amqarrûna. BRL 141s.

Er, hijo de Jesús, padre de Elmadam, en la → genealogía de Jesús (Lc 3,28); no mencionado en el AT.

Era, terreno rocoso o libre de piedras sueltas y hierba, en ocasiones allanado por apisonamiento de la tierra (Jer 51,33), en las proximidades de un pueblo o de una ciudad (2Sam 24,18-20), en que se trillaba el trigo o cereales y sobre el que podía extenderse la lana de las ovejas (Jue 6,37); cf. Mt 3,12 Lc 3,17.

Erasto (gr.: amable), colaborador de san Pablo, fue enviado por éste, junto con Timoteo, de Éfeso a Macedonia (Act 19,22). En Rom 16,23 se menciona a un E., tesorero de la ciudad (de Corinto), que saluda a los romanos, y asimismo, en 2Tim 4,20, a un E. que se ha quedado en Corinto. Si todas estas referencias indican la misma persona, E. se habría convertido en Corinto y habría seguido al Apóstol en sus ulteriores viajes.

Érek (hebr. *'erek;* Vg. Arach), nombre hebreo de la ciudad de → Uruk en la Babilonia meridional, incluida por Gén 10,10 en los dominios de Nimrod. Habitantes de esta

ciudad fueron establecidos por Assurbanipal (668-625) en las ciudades de Samaría y en otras provincias del imperio persa al oeste del Éufrates (Esd 4,9, cf. 2Re 17,24).

Bibl.: R. NORTH, *Status of the Warka Excavations* (Or 26, 1957, 185-256).

Erizo. El hebr. *qippōd* (de la raíz *qpd*, enrollarse) se traduce generalmente por e., cf. Is 14,23 Sof 2,14; otros traducen aquí alcaraván. El hebr. *'ănāqā* (Lev 11,30) no quiere decir e., sino musaraña o salamanquesa.

Error. La idea de extravío (πλάνη) aparece en el NT sólo en sentido figurado, para indicar desviación del camino de la verdad. Sólo en contados casos tiene la palabra una aplicación concreta: el e. de los gentiles (2Pe 2,18) que se han extraviado del verdadero conocimiento de Dios (Rom 1,27), el e. de los libertinos (2Pe 3,17), el extravío de Balaam (Jds 11) y el de los pecadores (Sant 5,20). A las mismas aberraciones son conducidos los creyentes por aquellos que introducen doctrinas de perdición (αἱρέσεις; → herejía; 2Pe 2,1); aquí pudiera pensarse en e. dogmáticos. Una descripción clásica de los maestros del error y sus actividades se halla en 2Pe 2 Jds 3-16. En Ef 4,14 se contrapone al e. la verdad y en 1Jn 4,6 al espíritu de e. el espíritu de verdad. En Mt 27,64, 1Tes 2,3 2Tes 2,11, la palabra significa engaño.

Bibl.: ThW VI, 230-254.

Esrón → Jesrón.

Esaú (hebr. *'ēśāw:* tosco, velludo [?]), en la genealogía bíblica hijo de Isaac y de Rebeca, hermano mayor de Jacob. El Gén cuenta su nacimiento, 25,19-26 (cf. Rom 9,10-13); la venta de su primogenitura a Jacob, 25, 27-34 (cf. Heb 12,16); el logro fraudulento de la bendición por parte de Jacob, 27; la conciliación de los dos hermanos, 32s. También Gén 36,1-8 36,9-19 (cf. 26,34s) relata la descendencia de E., compuesta por una serie de familias y jefes regionales edomitas: Elifaz, Reuel, Yeús, Yalam y Qóraj, relacionados con E. a través de mujeres no israelitas (no siempre las mismas). La conexión Esaú-Edom es muy débil. NOTH (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 106) quizá tenga razón al considerarla producto tardío de una combinación secundaria. Más bien sería E. el cazador *israelita*, en contraposición al pastor *israelita* de ganado menor, que sería Jacob. No obstante, la identificación Esaú-Edom se impuso. Las narraciones del Gén cuentan con ella para explicar la elección del hermano menor Jacob y la repulsa del mayor (Edom). En lenguaje poético, E. designa → Edom (Jer 49,8-10 Abd 6.9.18-21 Mal 1,2s). En el NT se explica la elección de Jacob y la repulsa de E. (Rom 9,10-13), tomada en sentido tipológico, como prueba de la libre elección por la gracia de Dios, que no está condicionada ni por el nacimiento ni por los méritos. En Heb 11,20 se sostiene la opinión de que la obtención mediante engaño de la bendición por parte de Jacob fue querida por Dios, y que Isaac obró «en la fe». Heb 12,16s describe a E. como «deshonesto y vil, que por un plato de comida vendió su primogenitura».

Bibl.: V. MAAG, *Jakob-Esau-Edom* (ThZ 13, 1957, 418-429). ThW II, 957s.

Esbaal (hebr. *'ešba'al:* seguidor de Baal; Noth 138s; Baal = Yahvéh [véase → Baal]), según 1Par 8,33 9,39 hijo de Saúl; pero este nombre se desfiguró en → Išbóšet, bien porque ya no se comprendía la relación de Baal = Yahvéh, o bien porque lo de Baal resultaba chocante.

Escabel, banquito sobre el que descansaban los pies de quien estuviese sentado en el trono (Sal 99,5 110,1 [cf. fig. 60] Mt 22,44) o en un sillón distinguido (Sant 2,3). En lenguaje figurado, el templo (1Par 28,2), la tierra (Is 66,1) y Jerusalén (Lam 2,1) son e. de Yahvéh. Véase fig. 59.

Escala de Jacob. En esta escala (sueño de Jacob en Bet-El: Gén 28,10), plantada en la tierra y que alcanzaba hasta el cielo (cf. Gén 11,4 Dt 1,28), se ve un recuerdo lejano de las gradas de la torre del templo babilónico (*ziggurat;* → torre de Babel). Es menos probable que tenga relación con la concepción egipcia, según la cual el dios Re y Horus ponen una escalera por la que el muerto puede subir al cielo (ERMAN, *Religion der Aegypter*, Berlín 1934, 219). La palabra hebrea para escalera *(sūllām,* de *sālal*, amontonar, rellenar) seguramente se traduce mejor por rampa escalonada. En las especulaciones rabínicas, la e. de Jacob desempeña un papel importante (StB III, 49s).

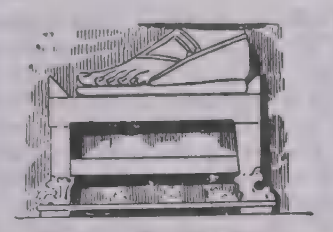


Fig. 59. Escabel asirio



Fig. 60. «*Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies*» (Sal 110,1). Amenofis II, triunfante de sus enemigos, en el regazo de su madre

Escanda (espelta), hebr. *kussemet*, el primitivo trigo silvestre, cultivado en Egipto y Babilonia; sólo es mencionado una vez en el AT (Ez 4,9), como uno de los varios cereales con que se elabora un pan de calidad inferior.

Escándalo, persona, cosa o hecho que es o puede ser causa u ocasión directa de malos pensamientos, de acciones indignas o de mala conducta en los demás.

(I) Objetivamente hablando, Dios mismo puede causar un e. (Is 8,14), cuando permite acontecimientos que pueden arrastrar a los hombres más o menos mal dispuestos a obrar en contra de la voluntad divina. También Jesús causa el e. (Mt 11,6 Lc 2,34), p.ej. con su cruz (1Cor 1,23 Gál 5,11), sus palabras (Mt 15,12 Jn 6,62). Igualmente las persecuciones pueden ser motivo de e. (Jn 16,1), así como los falsos dioses (Sal 106,36 Ez 14,3.7) o los hombres malos (Mt 18,7).

(II) Desde el punto de vista humano, subjetivo, el e. puede ir acompañado de mala intención (Mt 18,6 Mc 9,41 Lc 17,2). Jesús lo juzga severamente, sobre todo cuando es causa de la ruina moral de los niños (Mt 18,6). A veces son causa de e. personas y cosas que en sí no son malas, pero que en determinadas circunstancias merecen reprobación; en tales casos hay que obrar con determinación, para neutralizar esos malos efectos (Mt 18,8s). El e. puede originarse también sin que el causante tenga conciencia de ello; tal fue el caso de Pedro cuando hubo de ser reprendido por querer apartar a Jesús del camino de la pasión (Mt 16,23). Además, hay veces en que se debe renunciar a ciertos actos, aunque en sí buenos, porque pueden ser ocasión de e. para los débiles (Rom 14,13-21). Pero no debe uno pararse ante el e. de personas malintencionadas, como era el caso de los fariseos, cuando se escandalizaban de la conducta de Jesús (Mt 15,14).

Bibl.: ThW VI, 745-759. A. HUMBERT, *Essai d'une théologie du scandale dans les synoptiques* (Bb 35, 1954, 1-28). [C. GANCHO HERNÁNDEZ, *Los «escándalos» de la Biblia* (CultB 14, 1957, 165-179).]

Escarabajo → escarabeos.

Escarabeos son objetos artísticos de adorno típicamente egipcios, en forma de escarabajo (*scarabaeus;* fig. 62*b*), usados como amuletos o como sellos, incluso en los anillos para sellar (fig. 61). En la cara interior, lisa, llevaban generalmente un dibujo (fig. 61*a*), o un nombre (fig. 62). Como muchos e. ostentan ya el nombre de un faraón, tienen para la cronología análogo valor al de las monedas en otros tiempos y países. También en Palestina se han encontrado muchos e., los cuales son testimonio de una poderosa influencia egipcia. Sin embargo, hay que usarlos con precaución para la cronología, porque no siempre corresponden al estrato en que se encuentran, toda vez que algunos e. siguieron en uso durante siglos después de muerto el faraón cuyo nombre va grabado en ellos. Los e. palestinenses presentan a veces nombres indígenas o de dominadores extranjeros (hiksos). A través de sus grabados (imágenes) nos proporcionan abundantes datos sobre la religión, la vida artística y el nivel cultural. → Sello.

Bibl.: M. PIEPER, *Die Bedeutung der Skarabäen für die palästinensische Altertumskunde* (ZDPV 53, 1930,

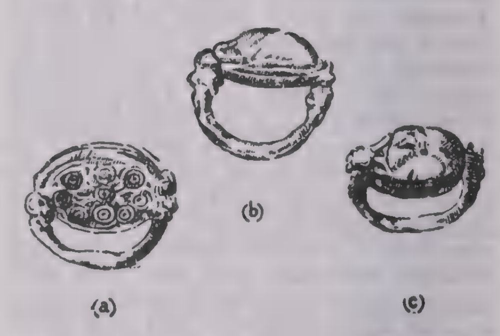


Fig. 61. Sello de anillo en forma de escarabeo, de Bet-Šemeš, *(a)* visto por debajo, *(b)* de lado, *(c)* por arriba

185-195). A. Rowe, *A Catalogue of Egyptian Scarabs, Scaraboids, Seals and Amulets in the Palestine Archaeological Museum* (El Cairo 1936).

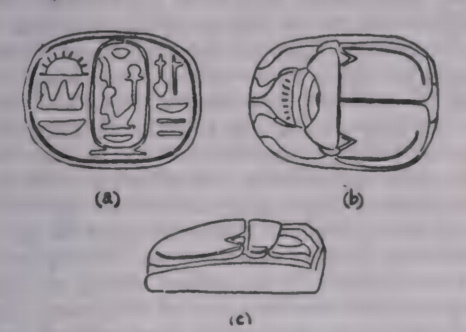


Fig. 62. Escarabeo de *tell bêt mirsim*. *(a)* Parte inferior plana. La superficie escrita está dividida en tres zonas. La del centro la ocupa totalmente el «cartucho» con el nombre del rey *(nb m', ʿ.t rʿ* = Amenofis III). A la derecha se lee: «El buen dios, el señor de ambas tierras» (del alto y del bajo Egipto). Los jeroglíficos de la izquierda son probablemente de mero relleno, a no ser que sean deformación de las palabras *nb hʿ.w* («posesor de las [dos] coronas»). *(b)* El mismo, visto por arriba, y *(c)* de lado (dimensiones aumentadas)

Escarlata (hebr. *tōlaʿat šānī)*, sustancia colorante animal, obtenida por pulverización de la cochinilla y de los huevos de la misma. No es seguro que se fabricara en la propia Palestina. E. significa un tejido o paño encarnado (lana; Éx 25,4 Jos 2,18 Lev 14,4 Núm 19,6, cf. Heb 9,19, 2Sam 1,24 2Par 3,14) y, al igual que la → púrpura, es el color de vestidos preciosos; por eso en la predicación profética es signo de suntuosidad (Is 1,18 Ap 17,4-6 18,16). El manto de e. en la pasión de Jesús (Mt 27,28) era probablemente la capa de un soldado, como alusión insultante a la indumentaria imperial.

Bibl.: BRL 153. ThW III, 812-815.

Escatología. Ciencia de las cosas últimas (τὰ ἔσχατα), el conjunto de esperanzas contenidas en el AT y NT acerca de la otra vida de los individuos y el futuro de Israel o de toda la humanidad en la época mesiánica. Aquí entran, consiguientemente:

(A) Todas las esperanzas y promesas del AT acerca del Mesías y de su reino, desde su primera aparición histórica hasta su segundo advenimiento al fin de los tiempos (→ resurrección escatológica, → juicio, → Mesías, → mesianismo, → día de Yahvéh, → parusía). Estas esperanzas se han cumplido ya en parte con la venida de Jesucristo y la fundación de su Iglesia, en parte esperan aún su cumplimiento en el curso de la historia o al fin del mundo.

(B) Las ideas del AT, completadas y precisadas en el NT, acerca de la vida futura de cada hombre. Como la vida futura del hombre depende de la aparición del Mesías, estas esperanzas tienen relación con las citadas en (A): → resurrección escatológica, → juicio, → cielo, → infierno, → vida de ultratumba, → šeol, → retribución.

(C) Las esperanzas del AT, completadas y precisadas en el NT, acerca del destino de la humanidad y de toda la creación al fin del mundo. Como este fin coincide con la segunda venida de Cristo y en ese momento se decide definitivamente el destino de cada hombre, estas esperanzas se relacionan con las ideas marcadas en (A) y (B): → cielo, → juicio, → resurrección escatológica, → conflagración universal.

(D) El destino de la humanidad y del universo después del juicio final.

Bibl.: → Voces correspondientes:

Conservamos este art., redactado a manera de *sumario*, tal como está en la edición alemana, por la utilidad de sus ideas y de sus múltiples referencias. En la 2.ª edición del original holandés el art. *Eschatologie* ha sido reelaborado totalmente, teniendo en cuenta las corrientes exegéticas actuales. Por eso lo añadimos íntegro a continuación.

(I) Definición. (A) En la teología dogmática se entiende por e. (del gr. ἔσχατον, fin, y λόγος, doctrina) el tratado sobre las cosas últimas *(de novissimis)*, e.d. de todo lo referente al fin del hombre individual y al de la humanidad en general. Por eso este tratado ha figurado durante mucho tiempo como el último capítulo de la dogmática. Pero, desde el principio del presente siglo, muchos teólogos protestantes, principalmente por influencia de A. Schweizer, comenzaron a considerar toda la dogmática, y en particular la doctrina referente a la Iglesia, a la luz de la e. También entre los católicos se ha podido advertir semejante cambio de rumbo.

(B) En la teología bíblica, e. significa generalmente la doctrina de la Escritura relativa a los últimos tiempos. Pero no se está de acuerdo sobre el alcance exacto de este término. Mientras numerosos exegetas piensan que se debe entender por e. bíblica tanto las ideas referentes a la suerte definitiva del individuo como las que miran al fin del mundo, otros, como H. Gressmann, P. Volz, G. Hölscher, J. Lindblom, restringen el término sólo a las enseñanzas bíblicas relativas al fin o a la renovación del mundo. Puesto que la Biblia emplea en numerosos casos (Núm 23,10 Job 8,7 Sal 49,14 73,17 Jer 17,11 etc.) la palabra «fin»

(hebr. *'aḥărît*, que los LXX traducen ordinariamente por ἔσχατα) para indicar el fin último o el destino final del individuo, la primera concepción nos parece legítima.

Junto a la e. individual, que trata de la vida del individuo después de su muerte (→ muertos, šeol, infierno, cielo, juicio, purgatorio, resurrección), existe también una e. nacional, cuyo objeto es el porvenir del pueblo elegido, y una e. universal, que trata de la suerte de la humanidad entera; y cuando la salud definitiva se sitúa en la esfera supraterrestre, se habla de una e. trascendente. En la medida en que las consideraciones relativas al futuro tengan carácter definitivo, se puede distinguir, en la e. nacional y en la e. universal, una e. en sentido estricto y otra e. en sentido amplio. La e. en sentido estricto está caracterizada por la concepción dualista de la historia; muchos autores (J. Wellhausen, B. Duhm, P. Volz, G. Hölscher, S. Mowinckel) la llaman e. simplemente; la e. propiamente tal trata del fin del presente eón (→ eternidad), que inaugura el tiempo de salud nuevo y eterno; este último irá acompañado de la transformación total y de la renovación entera del cosmos, la cual excluye en absoluto todo mal, todo dolor, toda caducidad.

(II) ORIGEN. No se debe buscar el origen de la e. bíblica en la concepción «lineal» del → tiempo, la cual habría llevado a los israelitas naturalmente a concebir la historia como una evolución rectilínea que va de la creación hasta el fin del mundo. Al contrario, su concepción del tiempo era esencialmente cíclica y por eso suponía un eterno comenzar de nuevo. El carácter teleológico de su concepción de la historia deberá tener, por consiguiente, otro fundamento.

(A) H. Gunkel y H. Gressmann creen haber encontrado ese fundamento en la mitología oriental, que se representa la duración del mundo como la de un año cósmico, determinado por un ciclo completo de puntos equinocciales. El recorrido de este año cósmico vuelve a alcanzar, después de catástrofes universales, los tiempos de sus comienzos, volviendo a ser la tierra la habitación de los dioses, y por consiguiente, retornando la edad paradisíaca. Consecuencia de esta tesis es que la e. universal es anterior a la e. nacional; los profetas habrían restringido las antiguas esperanzas, aplicando en un plano reducido a solo Israel lo que en su origen valía para el mundo entero (H. GRESMANN, *Der Ursprung* [bibl.], 148ss 150ss 193.198.245ss). Pero E. SELLIN (*Religionsgeschichte*, 63) y S. MOWINCKEL (*Psalmenstudien* II, Oslo 1924, 221ss) han demostrado que ni en Babilonia ni en Egipto existió la idea de una verdadera e. o catástrofe cósmica, necesariamente causada por las leyes de la naturaleza después de un período determinado. Verdad es que el paganismo tenía sus esperanzas escatológicas. Pero un contacto de Israel con esa doctrina antes de la cautividad no sólo es improbable, sino que claramente hay que excluirlo. Además, la anterioridad de la e. universal a la e. nacional no corresponde al testimonio de los textos bíblicos. Las esperanzas referentes al universo son, sin la menor duda, posteriores. Por consiguiente, lo más indicado es admitir que la e. universal se derivó de la e. nacional; y motivó esta evolución el haberse desarrollado progresivamente en Israel la conciencia de que Yahvéh, Dios ético y vengador, es de hecho el Dios único, que exige imperiosamente de todos los pueblos el respeto a la ley natural.

(B) Otra escuela hay, que busca el origen de la e. de Israel en su idea de Dios como persona viviente, cuyas exigencias morales eran conocidas y al que se reconoce como dueño del pasado y del futuro; como Yahvéh había obrado con Israel, así obraría también con los demás pueblos, a fin de conseguir que triunfara la justicia (Pidoux [bibl.]). La tesis de Mowinckel, según la cual la e. habría nacido de la fiesta anual de la entronización de Yahvéh, se funda en esta misma ideología, por cuanto admite que es precisamente la fe en Yahvéh la que logró triunfar de la contradicción visible entre el objeto grandioso de esta fiesta y la amarga experiencia del presente, dirigiendo las miradas hacia una restauradora intervención de Dios en el porvenir (→ día de Yahvéh, → mesianismo).

(C) La fe en Yahvéh tuvo, indudablemente, gran influjo en el desarrollo de la e. israelita; pero, por lo que respecta a la cuestión crucial del futuro, no puede ofrecer una explicación válida, mientras esta fe no incluya la convicción de que Israel está destinado a vivir acontecimientos importantes. Que Israel poseía esta convicción (→ elección) está abundantemente probado por el AT, el cual así lo expresa ya en la bendición de Noé (Gén 9,25-27), en la vocación de Abraham (Gén 12,1-3, cf. 13,14-17 etc.), en las tradiciones del Sinaí reflejadas en los escritos proféticos, en los salmos, etc. En virtud de esta conciencia acerca de las promesas divinas, progresivamente depurada y profundizada, las tribus de los hebreos conquistaron la tierra prometida, conside-

rando esta conquista como señal y garantía de otra felicidad mayor; a partir de David, esta felicidad se representa en forma de un reino ideal; los cautivos de Babilonia triunfaron espiritualmente de la ruina de su nación y creyeron en la gloriosa restauración de una comunidad teocrática, de la que todos los demás pueblos estarían llamados a tomar parte; cuando los repatriados se sentían decaídos con respecto a la restauración de esta felicidad prometida, comenzaron a considerar esta felicidad como un don del cielo (de orden espiritual); por último, la joven Iglesia, confirmada en sus esperanzas por la resurrección del Mesías, pero decaído en parte su espíritu porque se retrasaba demasiado la → parusía, creyó que era llamada a llevar «una vida escondida en Dios con Cristo» (Col 3,3). Por consiguiente, el verdadero y profundo motivo de la e. en Israel es probablemente la conciencia de su vocación y su elección.

(D) Israel tomó conciencia, muy lentamente, del ideal al que Dios lo había llamado; no nos debe, pues, extrañar que se representara este ideal en formas tomadas de la mitología y del folklore (p. ej., el tema del paraíso, la paz entre los animales, la fertilidad fantástica, etc.). Pero esto no impidió que desde muy pronto percibiera la significación soteriológica de su vocación, y que este conocimiento produjera sus frutos en la concepción de la historia dentro de la tradición yahvista y sacerdotal, que traza una sola línea recta desde la creación hasta el fin de los tiempos. Esta concepción de la historia pone la razón de ser de la elección de Israel en la pérdida de la felicidad inicial por el pecado del primer hombre; Israel es el instrumento por el cual Dios hará que la humanidad vuelva a su felicidad inicial (cf. Gén 3,15 12,3 etc.).

(III) Evolución. (A) *En el AT.* (1) El testimonio más antiguo de una esperanza futura es probablemente Gén 49,8-12, un viejo canto sobre Judá, compuesto en la antigua época real. Mientras el v. 8 supone la hegemonía de Judá sobre las demás tribus, obra de David (en contraposición a Dt 33,7, donde el cisma parece haberse realizado ya), los vv. 10-12 dejan entrever la figura de un soberano más grande (Ez 21,32 también ha comprendido en este sentido este pasaje oscuro del Gén); su venida inaugurará una época paradisíaca, que para el poeta no podía ser sino un sueño del porvenir. Esta esperanza futura está fuertemente matizada de nacionalismo (imperio universal de Judá); pero no se trata aquí del fin del mundo. Lo mismo vale para el oráculo, más o menos contemporáneo, de Núm 24,15-19. El redactor tardío de Gén y Núm insertó estos dos oráculos advirtiendo que se refieren a la suerte de Israel «al final de los tiempos» (hebr. *be'aḥărīt hayyāmīm)*. Como la situación de Israel según Gén 49,2-27 y Núm 24,15-19 corresponde, en líneas generales, a la de la antigua época real, se ha concluido que, de hecho, el hagiógrafo tenía presente esta época, y que la llamó «fin de los tiempos», porque, desde el punto de vista de Jacob o de Balaam, esta época era todavía para ellos un futuro lejano. Desde luego, la expresión hebrea significa literalmente «en la parte postrera de los días», «en los tiempos posteriores», e.d., según la noción hebrea del tiempo, «en el futuro». La traducción habitual, que entraña un sentido escatológico, no está, pues, justificada; y esto se confirma por el sentido que tiene la misma expresión en akkadio *(ina aḫrāt ūmi:* en el futuro). Es menester tener en cuenta, además, la manera de pensar de los israelitas, que prefiere los contrastes y no se cuida de la gradación ni del carácter relativo de las cosas. Si el hebreo no tiene más que una sola palabra para expresar las ideas de «más tarde» y «al final», no es extraño que, durante mucho tiempo, los autores sagrados no distinguieran entre el futuro histórico y el fin de los tiempos propiamente tal. Esto no quita que la expresión pueda tener en muchos casos un sentido escatológico por razón de su contexto; así es, efectivamente, para Gén 49 y quizás también para Núm 24, pues la felicidad idílica que se espera contrasta demasiado con las circunstancias de la historia, bastante menos favorables.

(2) Los profetas del s. VIII al VI inauguran una nueva fase de la historia de la e. israelita. Amós, sumamente impresionado por la profunda decadencia moral de Israel, el cual, por la conciencia que tenía de su elección, se creía seguro de su felicidad futura, anuncia al pueblo que esta elección es precisamente el motivo por el cual le ha de castigar Yahvéh (3,2); el día de Yahvéh no ha de ser de luz, sino de tinieblas (5,18). Igualmente, Oseas e Isaías amenazan al pueblo con la ruina. Is 2,9-21 va todavía más lejos. Si Amós (1,3-2,3) había predicho la desgracia para Israel y para los pueblos vecinos, en Is es toda la humanidad orgullosa e impía la que será objeto de la cólera de Yahvéh (e. universal). Sof 1,2s.14-18 3,8 recoge la idea de un juicio general; cf. también Jer 25,30-38. En vano intenta Jer poner en guardia al pueblo contra los enemigos del norte; el mismo profeta será testigo de la ruina de su pueblo.

Pero esta ruina ni es definitiva ni es total. En los momentos más sombríos de su

vida, Jer proclama su fe en una restauración futura (31,23-26 32 33). «Al fin de los días» el pueblo comprenderá el sentido del castigo de Yahvéh (23,19s = 30,23s) y volverá hacia Él (cf. Dt 4,30s); entonces Yahvéh lo transformará interiormente y le dará un corazón nuevo, para concluir en seguida con él una nueva y eterna alianza (Jer 31,31-34). Igualmente, Ez (36,26 37,26-28) habla también de este corazón nuevo y de esta alianza nueva; en la resurrección de los huesos resecos ve él un símbolo de la resurrección nacional del pueblo desamparado (37,1-14). Ya Am (5,15) esperaba que Yahvéh tendría piedad «del resto de José», esperanza claramente formulada por Os 2,1-3.16-25. Cuando los asirios se apoderan de Galilea, Isaías consuela a las tribus conquistadas anunciándoles que, en el futuro, una luz esplendorosa disipará sus tinieblas (Is 8,23-9,4). Su fe en la dinastía davídica es inquebrantable. Si reyes indignos profanan el trono de David, un vástago ideal vendrá pronto a restaurar el antiguo imperio y a establecer la era de eterna paz (7,14s 9,5s cf Jer 23,4-6 33,14-17). Am 9,11s habla también de esta nueva gloria de la casa real de Judá. Mas Ezequiel renuncia a la idea de realeza; en el reino futuro, que él concibe como una hierocracia, con el templo como centro (Ez 40-48), un descendiente de David ocupa un lugar importante, pero no lleva el título de príncipe (34,23-31 37,24 44,3 45,7-12 46,2); el profeta sigue esperando que el reino del norte se ha de reunir con el de Judá (27,15-28 48, cf. Jer 30,3-21 31,17.20.22.27s).

En este segundo período se desarrolla, pues, la idea de un nuevo Israel, que será reedificado con los restos del pueblo disperso y se caracterizará por la justicia (Is 1,26-28) y santidad (Is 4,2s); y este pueblo renovado será el centro religioso de todos los pueblos (Is 2,2-5 = Miq 4,1-3 Jer 12,14-17).

(3) El Deutero-Isaías inaugura el período de cumplimiento: quedó expiado el pecado y la restauración prometida se acerca. Subraya con energía esta restauración, que comienza por el retorno de Babilonia; pero este retorno no es un mero hecho histórico, es algo más y algo nuevo (Is 42,9 43,19 48,6), es una segunda creación (cf. el uso repetido de *bārā'*, crear, en 41,20 43,7 45,8 etc.), es un nuevo éxodo, con el cual no puede compararse el primero (43,16-21 48,20s 49,9-13 51,9s). Yahvéh tiene piedad de los cautivos y para ellos cambiará el desierto en paraíso (41,17-20); ellos tendrán parte en la dicha eterna, pues Dios mismo es su consolador (51,11-13); Yahvéh será rey en Jerusalén (52,7) y todos los pueblos doblarán las rodillas ante Él (45,14-16.23s). Esta conversión de los gentiles es fruto de la expiación dolorosa de lo mejor del pueblo escogido, personificado en la figura misteriosa del → Siervo de Yahvéh. Esta idea, recogida por el autor de Dan y aplicada por él al martirio de los sabios (Dan 11,33 12,3), no se realizará sino por la muerte expiatoria de la flor y nata de la nación judía, Jesús de Nazaret.

Tensas esperanzas caracterizan igualmente los escritos de Ageo (2,6-9.20-23) y de Zacarías (2,15-17 8,20-23); este último presenta para el sacerdocio una perspectiva gloriosa (3,1-7) y ve la realización de las esperanzas mesiánicas en la persona de Zorobabel (4,6-9, cf. 3,8-10 4,1-14); cf. también Mal 2,17-3,5.

El retraso del cumplimiento de tales promesas había de provocar finalmente una reacción. Y ésta se manifiesta en el Trito-Isaías: la salud escatológica no puede ser de este mundo; por primera vez aparece ahora el tema de los nuevos cielos y la nueva tierra (Is 65,17 66,22). El apocalipsis de Is (24-27) espera esta renovación después de una catástrofe universal (24,21-23); el autor de Ez 38-39 la sitúa después del ataque de Gog; en el mismo sentido, cf. Joel (2,20 4) y Zacarías (14).

(4) Junto a las formas antiguas, las e. trascendentes van tomando cuerpo cada vez más. Para Dan 7, el reino de la salud desciende del cielo; la fundación de este imperio celeste va precedida de la resurrección de una parte de la humanidad. La terminología del autor muestra que hay solución de continuidad entre el momento presente y este reino celeste. El reinado de la cuarta bestia coincide con «el tiempo del fin» (Dan 8,7 11,35.40 12,4.9); en Dan 9,26 11,27 12,13 se habla de «el fin». Esta fase final de eso que los rabinos, el NT, Hen(etióp.), Hen(eslavo), Bar(sir.) etc., llamarán «este siglo (eón) malvado», lleva en Dan 10,14 el nombre tradicional de «el fin de los días». Mientras que los profetas de los períodos segundo y tercero hablaban de una reconstrucción gloriosa de la Jerusalén terrestre, los del cuarto sueñan con una Jerusalén celestial, edificada por Dios y descendiendo del cielo al comenzar el nuevo eón, a fin de ser el lugar donde se reunirán los elegidos (Hen[etióp.] 53,6 90,28-32; Bar[sir.] 4,2-6; 4Esd 7,26 10,27.54-55 13,6.36 etc.); ocurre también esta idea en Ap 21,2-22,5; cf. Gál 4,26 Heb 12,22. Según la AssMos 10, el Israel escatológico será llevado al cielo; cf. Hen(etióp.) 104,1-6. El tema de la transformación del cosmos está igualmente bien atestiguado (Hen[etióp.] 45,4s 72,1 91,14-16 Jub 1,29 AsMos 10,6 4Esd 7,31 8,52-54 etc.). Todo esto contribuyó a acentuar la distinción entre «este eón» y «el eón futuro», pero, de

rechazo, toda identificación del «eón futuro» con la idea más antigua del tiempo de la salud, limitada a la tierra y a la nación, se hace imposible. A pesar de ello, se ha intentado combinar estas dos e. El juicio general y la ruina del mundo, seguidos de la creación de los nuevos cielos y de la nueva tierra, en la que Dios ha de reinar, estarán precedidos por un tiempo de salud, perteneciente aún a la economía actual, bajo el reinado del Mesías (4Esd, Bar[sir], TestXII [Judá], Talmud, etc.). Este reino mesiánico será inaugurado por «los dolores del Mesías», por la sumisión de todos los enemigos y por la resurrección de los justos, a fin de permitirles que participen en la alegría del Mesías. El reino mesiánico durará 400 años según 4Esd 7,28s; 33 000 años según Hen(eslavo); los rabinos daban cifras muy diversas (desde 40 a 365 000 años). Después de esta era, el Mesías morirá (o será arrebatado al cielo, según otros) e igualmente la humanidad mesiánica; entonces tendrá lugar la resurrección general y el juicio, para destinar los malos al suplicio eterno y los buenos a la felicidad sin fin; por consiguiente, los buenos resucitarán dos veces.

→ Milenarismo.

(B) *En el NT*. (1) El NT sabe perfectamente que Jesús de Nazaret es el fin de la historia; con Él ha llegado el tiempo histórico a su punto final, el → reino escatológico de Dios ha venido ya (Mt 3,2 Mc 1,15 etc.). Juan Bautista anuncia como presente al juez del fin de los tiempos (Mc 3,7.10.12 Lc 3,9.17) y Jesús mismo, tomando expresiones de Dan 7,13, declara delante de Caifás que Él aparecerá pronto sobre las nubes del cielo (Mt 26,64 par.). Hay que relacionar esta declaración con el discurso escatológico (Mt 24 Mc 13 Lc 21,5-36): la aparición del Hijo del hombre, acompañada de convulsiones cósmicas que Mt 24,4.29 coloca inmediatamente después de la ruina de Jerusalén (Mc 13,24 tiene afirmaciones mucho más atenuadas; Lc 21,24, probablemente en vista de los acontecimientos, intercala «el tiempo de las naciones» entre la ruina de Jerusalén y la → parusía), alcanza su punto culminante en la concentración de todos los elegidos, en la que Mt 25,31-46 pone el juicio final que decide la suerte eterna y definitiva de los pueblos. (Para la interpretación que limita el apocalipsis sinóptico a la destrucción de Jerusalén y al despliegue de la Iglesia primitiva, cf. los artículos de A. Feuillet en RB 55-57, 1948-50.) El apocalipsis sinóptico no habla de la resurrección de los muertos, y todo induce a creer que tampoco Pablo lo hizo en la primera catequesis de Tesalónica. Parece claro que fueron algunas defunciones recientes las que presentaron a los nuevos convertidos estos problemas doctrinales (1Tes 4,13-18), y entonces fue cuando Pablo tuvo que completar su doctrina sobre la parusía con sus enseñanzas sobre la resurrección de los muertos. Por consiguiente, se puede seguramente afirmar que la exposición tradicional acerca de la parusía no mencionaba este último punto. 2Pe 3,10-13 relaciona también con la parusía, que para él es idéntica al día de Yahvéh, la destrucción del cielo y de la tierra por el fuego (cf. Mt 3,11: bautismo de fuego), lo cual dará lugar a «nuevos cielos y nueva tierra, en los que habitará la justicia».

(2) Aunque numerosos factores indicaran que había llegado el fin de los tiempos (Act 2,16-22 1Cor 10,11 1Pe 4,7 1Jn 2,18), el desenlace previsto se hacía esperar, como había sucedido en el AT, y «este eón» continuaba imperturbablemente su curso (2Pe 3,3s). Esto motivó que se reflexionara con más atención y se revisara y estimara en su justo valor todo cuanto Cristo había indicado. Esta reflexión y esta revalorización fueron llevadas hasta el límite debido, y de manera consecuente, por san Juan. La vida eterna es un don que ya está presente: el que cree en Cristo no será sometido a juicio, sino que ha pasado ya de la muerte a la «vida» (Jn 5,24 6,40.47 8,51). Jn 11,24-26 corrige la confesión de Marta, que espera la resurrección para «el último día», aclarando que Cristo es la resurrección y que, por serlo, concede ya, desde ahora, la inmortalidad a los que creen en Él (cf. 5,25). La parusía de Cristo está igualmente anticipada: Cristo «volverá de nuevo», para sacar a sus creyentes de este eón y llevarlos a «la morada» donde Él está (Jn 14, sobre todo vv. 3.19); su retorno será una epifanía (14, 21.23). Pero, según 16,16-24, este retorno rápido, prometido por Cristo, debe ser también entendido de una manera espiritual: trátase del reencuentro eterno con Él, después de los breves sufrimientos de esta vida (16,22). Pero esta manera de ver las cosas, no excluye la creencia de que Dios, en un momento dado, ponga fin a la historia. En repetidas ocasiones Juan habla del «último día», en el que Cristo resucitará a los muertos y juzgará a los que no aceptaron su palabra (6,39s.44s 11,24 12,48).

(3) Por la manera de hablar Pablo acerca de la e., se echa de ver cierta evolución entre sus primeras cartas y las de la cautividad; esta evolución se manifiesta en la importancia actual que él reconoce en la Iglesia como institución de la salud (compárese, p.ej., Rom 8,24 con Ef 2,5 Col 2,12 3,1-3). Parecidas ideas refleja el Ap, pero retocadas ahora según el esquema de 4Esd, en el cual

un período mesiánico más o menos largo ha de preceder al fin de los tiempos. El reinado de mil años, al que anteceden los «dolores del Mesías» y la primera resurrección, es símbolo del poderoso desplegarse de la Iglesia tras las sangrientas persecuciones romanas (20,1-6); ello demuestra, al mismo tiempo, que este período, que no terminará sino con el fin de los tiempos (20,11-22,5), puede ser de muy larga duración. 1Cor 15,24-28 parece suponer idéntica manera de concebir el reinado del Mesías que precederá al fin de los tiempos: cuando haya conseguido la victoria sobre el último de sus enemigos, Cristo entregará su reino al Padre, «a fin de que Dios sea todo en todos».

Bibl.: H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Gotinga 1905). Id., *Der Messias* (Gotinga 1929). G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie* (Giessen 1925). L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (Berlín 1925). O. Cullmann, *Le Christ et le temps* (París 1947). G. Pidoux, *Le Dieu qui vient, espérance d'Israël* (París 1947). A.Th. van Leeuwen, *Onopgeloste problemen der Eschatologie* (NedThT 5, 1950, 65-86). P. Althaus, *Retraktationen zur Eschatologie* (ThLZ 75, 1950, 253-260). C. Steuernagel, *Die Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie* (Festschr. Bertholet, Tubinga 1950, 478-487). G.A.T. Knight, *Eschatology in the O.T.* (Scott. Journ. Theol. 4, 1951, 355-362). J. Lindblom, *Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?* (Std. Theol. 6, 1952, 79-114). Th.C. Vriezen, *Profecy and Eschatology* (Suppl. VT 1, Leiden 1953, 199-229). A.N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (Londres 1954). [P. Luis Suárez, *Escatología personal de los persas* (XV Sem. Bibl. Esp., Madrid 1955, 3-20). J. Alonso, *Antropología subyacente en los conceptos neotestamentarios relacionados con la escatología individual* (XVI Sem. Bibl. Esp., Madrid 1956, 5-47).] [J. de Fraine]

Escevas (Vg Scevas), judío, príncipe de los sacerdotes (o sea, perteneciente a una familia sacerdotal de la que solían escogerse sumos sacerdotes), cuyos siete hijos ejercían la profesión de → exorcistas. En Act 19,14-17 se narra la malaventura acontecida en Éfeso a dos de estos exorcistas.

Escitas, pueblo bárbaro, mencionado en 2Mac 4,47; Col 3,11 lo nombra junto a los bárbaros. Los e. propiamente tales eran indoeuropeos nómadas, procedentes de las llanuras del sur de Rusia. El nombre pasó, equivocadamente, a algunos pueblos asiáticos. Según Heródoto (1,105), los e. emprendieron, hacia el año 625 a.C., una incursión de saqueo y pillaje por el Asia anterior y aun avanzaron hasta las fronteras de Egipto. Muchos exegetas ven en estos e. los enemigos del norte, de los que hablan Jer 4-6 y Sof 1.

Bibl.: H.A. Potratz, *Die Skythen und Vorderasien* (Or 28, 1959, 57-73). Id., *Skythische Kunst* (Or 29, 1960, 46ss.)

Escitópolis → Bet-Šan.

Esclavo. (I) En sentido propio. (A) AT. En Israel los prisioneros de guerra no israelitas eran vendidos como e. (Núm 31,7.9.18 Dt 21,10). El precio oscilaba entre 30 y 40 siclos (Éx 21,32 2Mac 8,11 Zac 11,12 Mt 25,15). Los e. extranjeros podían comprarse en Tiro (Ez 27,13); posteriormente, también, en Gaza y en Akkó. Los fenicios eran mercaderes de e. (Am 1,6.9 Jl 4,3); según 1Mac 3,41, los fenicios marcharon con los ejércitos sirios para comprar como e. a los israelitas. A los mismos israelitas les estaba prohibido el mercado de e. israelitas. Sin embargo, por diversos motivos, un israelita podía caer e. de un compatriota suyo (Éx 21,4 22,2 Lev 25,39 2Re 4,1-7 Neh 5,1-13 Am 2,6.8 Mt 18,25) o venderse a sí mismo libremente como e. (Éx 21,6 Dt 15,16s). La ley contenía varias disposiciones para proteger la situación de inferioridad de las esclavas (Éx 21,7-11 Lev 19,20-22).

(B) En el NT. En tiempo de Jesús la esclavitud en Palestina era una institución perfectamente normal. Jesús, pues, no tiene reparo en introducir e. en sus parábolas (Mt 24,45-51 Lc 12,42-48 17,7-9) y nunca se pronunció contra la esclavitud. Sin embargo, él señaló los caminos que habían de llevar más tarde a la abolición de la esclavitud: los apóstoles recalcan la igualdad de todos los hombres delante de Dios (1Cor 7,21s 12,13 Gál 3,28 Ef 6,8 Col 3,11) y discuten en sus epístolas las relaciones entre señores y e., y sus mutuos derechos y deberes (Col 3,22-24 4,1 Ef 6,5-9 1Pe 2,18s 1Tim 6,1 Tit 2,9s). En Flm, san Pablo recomienda el e. fugitivo Onésimo a su señor, insinuándole quizá su manumisión.

(II) En sentido figurado. (A) AT. El hombre sencillo se llama con frecuencia a sí mismo, por urbanidad, e. de su superior (Gén 32,19 33,5 42,10 43,28 Núm 31,49 Rut 2,13 1Sam 25,41, etc.). El hombre es, sobre todo, e. o servidor de Dios (Gén 18,3.5 19,19 32,10s Éx 4,10, etc.), su señor. En ocasiones, Dios mismo llama a un hombre e. o siervo suyo: muestra particular de honor (→ siervo de Yahvéh).

(B) En el NT se desarrolla aún más la idea de que el hombre es e. o siervo de Dios. María se llama a sí misma la esclava del Señor (Lc 1,38). Jesús demostró ser el siervo de Dios por excelencia. Se anonadó a sí mismo, tomó forma de e. (Flp 2,7) y, por su

obediencia, nos redimió de la esclavitud del pecado (Jn 8,34 Rom 6,6). Por eso ya no somos e., sino hijos y, como hijos, también herederos por [obra de] Dios (Gál 4,5).

Bibl.: ThW II, 264-283. StB IV, 698-744. P. HEINISCH, *Das Sklavenrecht in Israel und im alten Orient* (StC 11, 1934/35, 201-218). NÖTSCHER 140-144. I. MENDELSOHN, *Slavery in the Ancient Near East* (Nueva York 1949). Id., *On Slavery in Alalakh* (IEJ 5, 1955, 65-72).

Escorpión (hebr. *'akrāb)*. Los e. aparecen con frecuencia en Palestina, sobre todo en el desierto pedregoso (Dt 8,15); de ahí el nombre de paso o subida de los e. (al suroeste del mar Muerto: Núm 34,4 Jos 15,3 Jue 1,36). Los e. son animales peligrosos (Ez 2,6 Eclo 26,7 Lc 11,12: junto con las serpientes; cf. Lc 10,19), cuya picadura venenosa (el aguijón en la cola: Ap 9,10) es siempre dolorosa (Ap 9,5) y a veces mortal (Eclo 39,30). La misma expresión se halla en 1Re 12,11.14 2Par 10,11.14 para significar azotes con garfios.

Escriba. Desde Esdras se denomina así al que está versado en la torá, llamado también ocasionalmente doctor de la ley o maestro (Mt 22,35 Lc 5,17); su título honorífico era rabino. Desde que en Israel cesaron los profetas, los sabios se ocuparon profesionalmente de la interpretación de la Sagrada Escritura. De esta manera se formó un rango de doctores de la ley, los e., que se elevaron pronto a la categoría de conductores del pueblo, siendo, en general, reconocidos como tales. También se introdujeron en el Gran Consejo. Jesús les reprocha su casuística teológica y su conducta carente de sinceridad; cf. → Jesucristo IV, B, → Mišná, → Talmud.

Bibl.: ThW I, 740-742. SCHÜRER II, 372-447.

Escritura. Referente a la e. en Egipto, → jeroglíficos; para la e. en el próximo oriente (Asiria, Babilonia, hittitas, Ugarit), → escritura cuneiforme, → Ugarit; en cuanto a Israel, → hebreo; en orden a los manuscritos bíblicos griegos, → manuscritos de la Biblia, → alfabeto.

Escritura (material de), → óstraka (fragmentos de arcilla), → papiro, → pergamino, → tabletas de arcilla, → tinta. Son menos usados el metal (Job 19,24 1Mac 8,22 14,18), la madera (Ez 37,16 Is 8,1 30,8), la piedra (tan sólo en inscripciones monumentales: el decálogo de Yahvéh sobre tablas de piedra: Éx 32,15s Dt 4,13 27,2ss Jos 8,32 Job 19,24).

Bibl.: NÖTSCHER 257s. BRL 460-466.

Escritura cuneiforme. La e. c. se compone de signos que se imprimen con el extremo de una varita o pizarrín sobre una tableta de arcilla blanda. Como la punta del pizarrín penetra naturalmente algo más que el resto, los signos resultan más gruesos por la cabeza que por la punta y en forma de cuña *(cuneus:* escritura cuneiforme, *Keilschrift;* esta denominación viene de KÄMPFER, *Amoenitates exoticae*, Lemgo 1712). Combinando estos signos cuneiformes se obtiene esa forma de escritura, que al principio era como imagen o dibujo del objeto; pero, a consecuencia del desarrollo que experimentó en más de 30 siglos de uso, ya no puede reconocerse en los signos posteriores la imagen original. La e. c. fue inventada, casi con seguridad, por los sumerios, hacia fines del quinto milenio a.C. [Sin embargo, las primeras tablas en escritura pictográfica, precursora de la cuneiforme, proceden del estrato de Uruk IV, hacia el s. XXX a.C.] Así A. Pohl, Or 31, 1962, 147. De ellos la tomaron los akkadios (babilonios y asirios), hittitas y persas. Al principio esta escritura era simplemente verbal, es decir, cada signo significaba, no una letra o una sílaba, sino una palabra entera, generalmente monosilábica. Pero, a causa de haberla usado pueblos que no habían sido sus inventores, y para cuyo idioma, en general de palabras polisílabas, era menos apropiada, la e. c. se desarrolló en escritura silábica, en la que cada signo, sin relación con el significado original, tiene valor de una sílaba, aun cuando el signo o → ideograma no haya perdido del todo su valor primitivo, como símbolo del objeto, corriente en el idioma original. La e. c. sumeria se transformó en escritura alfabética sólo en la última fase de su evolución, entre los persas. De esta e. c. sumeria ha de distinguirse la e. c. alfabética de → Ugarit (Ras-Šamra), que seguramente representa una adaptación posterior de la e. c. a la escritura alfabética ya entonces existente.

Los caracteres se imprimían en arcilla blanda, que después se secaba al sol, o se cocía al fuego para su mejor endurecimiento. Al principio se escribían los signos en columnas verticales, unos debajo de otros, y las columnas se leían a partir de la derecha hacia la izquierda. Desde mediados del tercer milenio, la posición de los caracteres giró en 45 grados hacia la izquierda, y se escribían y leían en columnas horizontales de izquierda a derecha. Los textos más antiguos no presentan aún el carácter de e. c.

(I) LA ESCRITURA CUNEIFORME SUMERIA. Los textos cuneiformes más antiguos encontrados en Sumer son los de Uruk (estrato IV), publicados (en número de 578) por A. FAL-

Escritura cuneiforme

KENSTEIN *(Archaische Texte aus Uruk-Ausgrabungen der deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk/Warka* II, Leipzig 1936). Estos textos, en parte, son aún pictográficos, puesto que cada palabra se expresa todavía por un signo o un grupo de signos en que se reconoce aún la imagen del objeto que en ellos se reproduce, aunque frecuentemente ésta sólo sea esquemática. Tales textos son comprensibles, pero no legibles; de modo que no se sabe en qué idioma están escritos, si bien es muy probable, según se colige de otros textos posteriores, que esos más antiguos sean sumerios. Estos textos contienen 891 signos de escritura (los signos de cifras no se cuentan), de los cuales ni siquiera 200 pueden identificarse con formas más recientes. Cronológicamente vienen a continuación los textos de la cultura Dyemdet-Nasr, encontrados en Uruk (estrato III) y publicados (en número de 35) por A. FALKENSTEIN (véase supra), o encontrados en Dyemdet-Nasr, y publicados por ST. LANGDON *(Oxford Editions of Cuneiform Texts*, vol. VII, 1928), E. VAN DER MEER (RA 33, 1936) y (los textos del Museo de Berlín) por A. FALKENSTEIN (véase supra). Son aún semipictográficos, pero, no obstante, seguramente sumerios. Siguen luego los textos cuneiformes de Ur, publicados por E. BURROWS *(Archaic Text = Ur Excavations* III; Londres/Philadelphia 1935), unos 400, todavía predinásticos. Por último, los textos cuneiformes, conocidos ya hace tiempo y ciertamente sumerios, de Fara (Shurruppak), publicados por A. DEIMEL *(Die Inschriften von Fara:* II: *Schultexte aus Fara* [Leipzig 1923]; III: *Wirtschaftstexte aus Fara* [Leipzig 1924], ambos en «Wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft» [43 y 45]). Del contenido de estos textos resulta que la e. c. ha sido inventada ante todo para utilizarla en la vida económica, bien que entre los textos más antiguos se hallan igualmente textos literarios. El número de los signos disminuye cada vez más; mientras los textos de Fara muestran aún 800 signos (A. DEIMEL, *Die Inschriften von Fara:* I: *Liste der archaischen Keilschriftzeichen* [Leipzig 1922] = «Wiss. Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft» 40), bajo Urukagina de Lagaš, contemporáneo de Sargón de Akkad, el número disminuye hasta 600.

(II) LA ESCRITURA CUNEIFORME AKKADIA. Desde que los semitas tuvieron contacto con la cultura sumeria por medio de las conquistas de Sargón de Akkad (de ahí el nombre → akkadio), adoptaron la escritura sumeria para expresar su idioma, hasta entonces no escrito. Los primeros textos akkadios datan de los tiempos de Sargón y Lugalzaggisi de Uruk (III). Esta e. c. se adoptó en Asiria desde los reyes Ititi y Zarikum, contemporáneos de Bur-Sin, rey de Ur (III); usan todavía la grafía de la dinastía de Akkad, aunque una nueva grafía empieza ya a abrirse paso desde la tercera dinastía de Ur. Con la primera dinastía de Babilonia se inicia una escritura más cursiva, con signos más pequeños, puestos regularmente uno al lado de otro. Desde entonces la e. c. evoluciona en dos direcciones: la e. c. neoasiria, con caracteres muy claros, regulares, más o menos simplificados, y la e. c. neobabilónica, con caracteres más cursivos, que mantienen una posición intermedia entre la forma arcaica y la asiria. También los textos llamados capadocios (asirios antiguos) de Kültepe están redactados en esta escritura akkadia. Esta escritura de Kültepe proviene seguramente de colonias comerciales, establecidas por los semitas hacia fines del segundo milenio en Capadocia. La e. c. akkadia estuvo en uso hasta el último milenio a.C. También están escritas en e. c. akkadia las cartas de → Amarna, al igual que las tabletas de arcilla, descubiertas en Palestina, de *tell el-ḥesi* (1 tableta; época de Amarna), de Taanak (12 tabletas; época de Amarna), de *tell balāṭa* (2 tabletas) y de Guézer (2 tabletas; siglo VII).

(III) LA ESCRITURA CUNEIFORME HITTITA. La e. c. akkadia se usaba en el segundo milenio a.C. también entre los hittitas (del imperio medio). En las excavaciones comenzadas en el año 1906, en Bogazköy, la antigua capital de Jattusa, descubrió H. Winkler, en 1907, un gran archivo de tabletas de arcilla (13 000 tabletas); las descifró principalmente FR. HROZNÝ, entre los años 1914-17. Resultó que estaban escritas en distintas lenguas.

(A) Una pequeña parte, en la que predominan convenios internacionales y correspondencia diplomática, estaba escrita en akkadio, la lengua diplomática de entonces (→ Amarna).

(B) Otros textos, generalmente litúrgicos, están redactados en protojático, es decir, en la lengua de la población prehittita, cuyo nombre adoptaron, desde su conquista de la capital de Jattusa, las tribus indoeuropeas, que penetraron allí hacia fines del segundo milenio, y cuya lengua (ni semítica, ni indoeuropea, probablemente caspia) se conservó solamente en el culto de algunos dioses. Se trata aquí de letanías, oraciones y exorcismos; llevan una traducción hittita.

(C) Algunos textos están redactados en lúwico, es decir, en el idioma de otros indo-

europeos, que habían penetrado en Asia Menor antes de los hittitas, a los cuales tuvieron que someterse luego.

(D) La mayor parte de los textos es hittita. Esta lengua se llama en los textos cuneiformes *nesita*, de Nesas (Nisa), la primera capital de estos grupos indoeuropeos, antes de la conquista de Jattusa. Es una lengua indoeuropea occidental, del grupo denominado *kentum*.

(E) Algunos textos litúrgicos para el culto de algunos dioses hurritas, así como una traducción hurrita, parcialmente conservada, de la epopeya de Guilgaméš, son hurritas.

(F) Algunos textos están escritos en la lengua de la región Pala, lengua de la que se sabe muy poco.

(IV) La escritura cuneiforme persa. En la época aqueménida conocían los persas una e. c. alfabética, que constaba de 36 caracteres, formados por analogía con los signos babilónicos, sin que fuese adoptado, con todo, el valor fonético de los mismos. Es casi general la opinión que sostiene (contra F.H. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden* = Vorderorientalische Bibliothek 3; Leipzig 1911) que el epitafio redactado en esta escritura proviene del rey Ciro, de modo que con este soberano ya estaba introducida en Persia. Véase sobre esta cuestión y la inscripción de Ariaramnes, bisabuelo de Darío I, de Hamadán/Ecbátana, de cuya autenticidad se duda, el trabajo de J.H. Kramer (*Het oudste historische teijdperk van Iran* [JbEOL 4, 1936, 250-253]). Esta e. c. persa, y sobre todo las tres inscripciones, en tres idiomas, de Behistún y Persépolis, han facilitado mucho el desciframiento de la e. c. akkadia (y sumeria). Estas inscripciones en tres idiomas se conocían en Europa ya en el siglo XVII. Carsten Niebuhr descubrió en el año 1788 su triple forma lingüística; Grotefend, en el año 1802, progresó grandemente en el desciframiento de la primera columna (persa), al igual que Rawlinson en el año 1835. La segunda columna (anzanita), escrita en e. c. elamita, fue descifrada sobre todo por Norris (1835). Finalmente, se descifró la tercera columna (babilónica), mientras que hallazgos más recientes en Korsabad (de Botta) y Nínive (de Layard) aportaron abundante material.

(V) La escritura cuneiforme elamita. El pueblo elamita ha usado en el curso de su historia frecuentemente la e. c. sumeria, tanto para el babilónico como para su propio idioma anzanita. Además, poseían los elamitas una escritura propia, la llamada protoelamita; era una escritura pictográfica, emparentada quizás con la escritura pictográfica tan difundida en la región del Indo (véase fig. 58, columna 537). V. Scheil ha conseguido establecer una lista de 1600 signos de esta escritura protoelamita. Hacia el año 1700 se sustituyó la escritura protoelamita por la elamita, que a su vez tiene origen en otra escritura pictográfica, probablemente emparentada con la sumeria. Esta escritura elamita evolucionó hacia una escritura cursiva que se usaba en los tiempos de los Aqueménidas. En las inscripciones aqueménidas se aproxima a una escritura alfabética, tiene signos para vocales y consonantes, pero es aún muy incompleta e insuficiente. El desciframiento de la e. c. elamita se debe, sobre todo, a V. Scheil y F.H. Weissbach.

(VI) La escritura cuneiforme ugarítica. En las excavaciones de *rās eš-šamra* se han encontrado textos akkadios sumerios, entre otros: listas de palabras (5), tablas de convenios y cartas (8), una de ellas dirigida al rey hittita Suppiluliuma, de la época de El-Amarna. Desde 1929 descubrió Schaeffer tabletas de arcilla con una e. c. hasta entonces desconocida, descifrada algunos meses después gracias a H. Bauer y E. Dhorme. La nueva e. c. resultó ser un alfabeto. Se compone de 31 caracteres, entre otros: tres signos para el *alef*, que determinan no sólo la consonante, sino también el sonido de la vocal siguiente o (en final de palabra) precedente. Las palabras se separan, por regla general, mediante una pequeña raya vertical. Se escribía como en la antigua e. c., de izquierda a derecha. La dirección inversa (como en los textos semitas alfabéticos) se comprobó sólo en dos tabletas. El origen y la edad de esta e. c. no están aclarados aún; probablemente no es anterior al siglo XV, y se empleó sólo breve tiempo, tal vez algunos decenios, en ese mismo siglo. Quizá no expresaba la lengua semita de los habitantes de Ugarit, sino la hurrita.

No se ha comprobado con seguridad que el alfabeto surarábigo (Février), los caracteres alfabéticos de la escritura del Sinaí (Olmstead), la escritura usual en Palestina (Bet-Šemeš, Guézer, *ed-duwēr*, Sikem) en el segundo milenio (Rosenkranz, E. Burrows, Buchman) o el alfabeto fenicio dependan de la e. c. akkadia (Ebeling). Tal vez la e. c. ugarítica no se derivó de un sistema ya existente, sino que lo inventó más o menos independientemente un escriba ugarita, que conocía la e. c. akkadia (de Langhe). Los textos escritos con esta e. c. están redactados rara vez en idioma akkadio (4) o hurrita (9), generalmente en ugarítico (163, con 5255 líneas de texto). → Ugarit.

Bibl.: B. MEISSNER, *Die Keilschrift* (Leipzig 1913). G. BARTON, *The origin and Development of Babylonian Writing* (Leipzig 1913). E. UNGER, *Babylonisches Schrifttum* (Leipzig 1921). A. DEIMEL (Or 7, 1923, 35-50; 15, 1925, 44-54). F. BAYER, *Die Entwicklung der Keilschrift* (Or 25, Roma 1927). A. DEIMEL, *Keilschriftpaläographie* (Roma 1929). E. UNGER, *Die Keilschrift, Entstehung, System und Ornamentik* (Leipzig 1929). R. DE LANGHE, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'A.T.*, I (Gembloux-Paris 1945) 137-320, con abundante bibl. G.R. DRIVER, *Semitic Writing from Pictograph to Alphabet* (Londres 1948). DBS v, 257-334. → Ugarit.

Escudilla → vasijas.

Escudo. Los había de dos clases: el e. pequeño, redondo o bien ovalado *(māgēn:* Prov 6,11 1Sam 17,7.41 1Re 10,16 2Par 9,15, etc.), y el e. grande, alargado *(ṣinnā)*, que al hombre bien armado le servía para la lucha cuerpo a cuerpo. Este e. grande tenía también aplicaciones de oro, y servía igualmente como pieza de adorno o equipo de parada (1Re 10,16s 2Par 9,15s), y podía ser de madera o tejido de caña, recubierto de cuero, untado con aceite (2Sam 1,21 Is 21,5), a veces también repujado (Job 15,26), protegido durante la marcha por una funda (desenfundar el escudo, Is 22,6). Las personas distinguidas tenían su escudero (1Sam 17,7.41). En el AT la imagen del e. (las más de las veces *māgēn)* se aplica frecuentemente a Yahvéh. En el NT se habla del e. de la fe (Ef 6,16). El creyente lo debe llevar, como lo lleva también Yahvéh (Sal 35,2). Sobre esta fe rebotan las flechas incendiarias de Satán.

Bibl.: NÖTSCHER 152s. BRL 456-458. ThW v, 312-314. [F. ASENSIO, *La bondad de Dios en su papel de escudo a través de las páginas del AT* (EstB 9, 1950, 441-446).]

Escuela bíblica. La «École pratique d'études bibliques établie au couvent des Dominicains Saint-Étienne de Jérusalem» fue fundada, por deseo de León XIII y por encargo del padre general de los dominicos, Larocca, en 1890, por el padre M.-J. Lagrange (1855-1938), en el lugar del martirio de san Esteban. La emperatriz Eudoxia, en el siglo V, mandó construir allí una basílica, donde fueron colocadas las reliquias del protomártir. Los persas quemaron esta basílica en el siglo VII; y desde entonces ya no se menciona más. En el año 1882 fueron excavadas sus ruinas por el padre dominico M. Lecomte, que adquirió el terreno para fundar allí un convento de dominicos franceses. León XIII aprobó el proyecto, pero expresó al mismo tiempo el deseo de que se añadiera al convento un instituto bíblico. El espíritu de la escuela debía ser católico y científico a la vez; su objetivo era fomentar con todos los medios de la ciencia moderna los estudios de la Biblia. La escuela está concebida de modo que en dos cursos proporciona la formación bíblica especializada. Las lecciones se dan en francés y se refieren a la introducción y la exégesis del AT y del NT, historia bíblica, geografía y arqueología, topografía de Jerusalén, así como las lenguas bíblicas y orientales. Pero el número de las lecciones es reducido, ya que el peso principal de la formación recae sobre el trabajo personal del estudiante. Cada semana se destina una tarde a la investigación arqueológica de Jerusalén. Cada mes organiza la escuela para los estudiantes una excursión de todo un día por Judea; y dos o tres veces al año, una expedición científica, de 8-14 días, por Galilea, Siria, Transjordania o Egipto. Desde 1920 la escuela goza también del reconocimiento y del apoyo del Estado francés como «École archéologique française de Jérusalem». Para ofrecer los beneficios del instituto a círculos más extensos, creó el padre Lagrange un doble instrumento: la revista trimestral «Revue Biblique» (desde 1892) y la serie de comentarios titulada «Études Bibliques». Hoy día puede calificarse la «Revue Biblique» seguramente como la revista más importante de la exégesis científica. Hasta la fundación del AAS, en el año 1909, la revista era también órgano oficial de la Pontificia Comisión Bíblica. Según el proyecto del P. Lagrange, los «Études Bibliques» han de constituir un comentario moderno a toda la Sagrada Escritura. Algunas obras de esta colección se han convertido en orientadoras de la exégesis moderna. → Pontificio Instituto Bíblico.

Bibl.: DBS II, 451-457. F.M. BRAUN, *L'oeuvre du Père Lagrange* (Friburgo 1943).

Esdras (hebr. *'ezra':* [Dios es] ayuda), sacerdote de los judíos en Babilonia (genealogía: Esd 7,1-5), «secretario de la ley del Dios del cielo» (7,12), es decir, seguramente consejero para asuntos judíos en el gobierno persa. Según dice el cronista, en el séptimo año del rey persa → Artajerjes (I [?], es decir, en el año 458 a.C.; así últimamente R. DE VAUX [DBS IV, 765s] y A. FERNÁNDEZ [*Comentario a los libros de Esdras y Nehemías*, Madrid 1950, 196-218]), pero en realidad seguramente mucho más tarde (Van Hoonacker: Artajerjes II, es decir, en el año 398; según otros [Rudolph, Noth, Rowley], en los últimos años de Artajerjes I [considerando inexacta la fecha transmitida en Esd 7,7]), E. fue enviado desde Persia a Jerusalén con el encargo de or-

denar, a base de la ley judía, la situación de la comunidad judía postexílica en Palestina. En compañía de unos 1500 judíos, a los cuales se añadieron en Kasifyá (lugar desconocido) 238 levitas y servidores del templo, subió a Jerusalén (Esd 7s). Una vez llegado a Jerusalén, proclamó, en una solemne asamblea, «la» ley, a la cual se sometieron los judíos mediante una renovación de la alianza (Neh 8-10); después combatió los numerosos matrimonios mixtos (Esd 9s); a continuación fue llamado otra vez, al parecer, a Persia. En qué consistía la ley de E. es una vieja cuestión discutida. Lo mejor es renunciar a toda solución. En ningún caso puede identificarse con el actual Pentateuco, puesto que las citas mencionadas en Esd 9,11s y Neh 8,14ss no se encuentran en nuestro Pentateuco (cf. W. Rudolph [bibl.] en su comentario a estos pasajes y p. 169). E. redactó una memoria sobre su actividad (informe justificativo para las autoridades persas), la cual fue refundida por el cronista e incluida en el libro canónico de Esdras (→ Esdras [libro de]). Con el nombre de E. corren varios escritos: el libro canónico de Esd (= 1Esd), el libro canónico de Neh (= 2Esd), el libro apócrifo 3Esd (incluido como suplemento, en la mayoría de las ediciones de la Vg, el cual corre paralelo con el Esd canónico) y 4Esd o Apocalipsis de Esdras (escrito después del año 70 d. C.). La tradición atribuye a E. la formación del canon de los libros del AT. → Canon.

Bibl.: A. VAN HOONACKER, *Néhémie et Esdras: Nouvelle hypothèse sur la chronologie de la restauration* (Lovaina 1890). Id., *La succession chronologique Néhémie-Esdras* (RB 32, 1923, 481-494; 33, 1924, 33-64). A. FERNÁNDEZ, *Época de la actividad de Esdras* (Bb 2, 1921, 424-447). W. SCOTT, *Nehemia-Ezra?* (ET 58, 1946/47, 263-267; cf. ET 59, 53s). H.H. ROWLEY, *The chronological Order of Ezra and Nehemiah: The Servant of the Lord and other Essays on the OT* (Londres 1952) 131-159. N.H. SNAITH, *The Date of Ezra's Arrival in Jerusalem* (ZAW 63, 1951, 53-66). C.C. TORREY, *Ezra Studies* (Chicago 1910). S. MOWINCKEL, *Ezra den Skriftlaerde* (Oslo 1916). M. KEGEL, *Die Kultusreformation des Esra* (1921). H.H. SCHAEDER, *Esra der Schreiber* (1930). M. MUNK, *Esra der Schriftgelehrte nach Talmud und Midrasch* (tesis, Wurzburgo 1930). FR. AHLEMANN, *Die Esra-Quelle, eine literarkritische Untersuchung* (tesis, Greifswald 1944). A. KAPELRUD, *The Question of Authorship in the Ezra-Narrative: a lexical Investigation* (Oslo 1944). H. CAZELLES, *La mission d'Esdras* (VT 4, 1954, 113-140). L.H. WOOD, *The Chronology of Ezra 7* (Washington 1953). W. RUDOLPH, *Esra und Nehemia* (Gotinga 1949) 167-171. M. NOTH, *Geschichte Israels* (Gotinga 1950) 274-291. V. PAVLOVSKÝ, *Die Chronologie der Tätigkeit des Esdras: Versuch einer neuen Lösung* (Bb 38, 1957, 275-305, 428-456). J.ST. WRIGHT, *The Date of Ezra's coming to Jerusalem* (Londres 1958). → Esdras-Nehemías (libro de), → Nehemías.

Esdras-Nehemías (libros de). (I) NOMBRE. Esd-Neh formaban originariamente una unidad; y no sólo ellos entre sí, sino también en unión con Paralipómenos. El orden del canon hebreo (Esd-Neh-Par) es antinatural, pero se debe a que Esd-Neh fueron admitidos en el canon bastante antes que Par. La división en dos libros, Esd-Neh o también 1Esd-2Esd, aparece por primera vez en Orígenes; el concilio de Trento combina ambos títulos: *liber Nehemiae, qui et Esdrae secundus dicitur*. Sobre el 3Esd 4Esd (apócrifos) → Esdras.

(II) ORIGEN. Esd-Neh es un libro concebido por el cronista o autor de Par; lo demuestra ya la identidad de 2Par 36,22ss y de Esd 1,1-3*a*, así como sus características internas: la misma época de origen, la misma lengua, los mismos procedimientos literarios (manera libre de tratar las fuentes según el punto de vista en que el cronista se coloca). El cronista quiso presentar, en una narración continuada, la historia del retorno de la comunidad israelita después del destierro; para ello tenía a su disposición diversas fuentes, que él fue combinando y elaborando según su mejor saber. Estas fuentes son:

(1) Las memorias de → Esdras, escritas en arameo, o sea, un informe de su actividad en Jerusalén bajo los gobernadores persas. Partiendo de la posición, quizás inexacta (→ Esdras), de que Esdras es anterior a Nehemías y de que en parte actuó en colaboración con éste, el cronista refundió el informe de Esdras con la segunda fuente, de la que vamos a hablar a continuación, y lo descompuso en dos partes (Esd 7,11-10,44 + Neh 8,1-9, 38). El cronista ha transmitido textualmente los documentos agregados al informe.

(2) El informe de → Nehemías escrito en hebreo, con sus documentos correspondientes (Neh 1,11-7,72 + 10,1-13,31).

(3) Una colección de documentos escritos en arameo, probablemente tomados del archivo del templo, en los cuales se expone cómo, a pesar de tantas oposiciones, se logró restaurar el templo y las murallas de Jerusalén. A veces, pero seguramente sin razón, se ha considerado esta fuente como si fuera el informe de un judío llamado Tabeel, el cual habría intentado conseguir el permiso de Artajerjes para reconstruir Jerusalén (Esd 4,6-6,18).

Cómo el cronista utilizó sus fuentes y redactó su obra, aparece, con la mayor claridad posible (col. 595-596).

La fecha de composición depende de la antigüedad de los documentos aducidos en el libro, del tiempo exacto (imposible de fijar con certeza) en que Esdras ejerció su acti-

vidad (→Esdras) y del tiempo en que el cronista se dedicó a toda su labor histórica. Como *terminus a quo* se señala (por Esd 7,7) el año séptimo de Artajerjes II (398 a.C.). Pero, si se tiene en cuenta que el cronista no está exactamente enterado de qué relación hubo entre Esdras y Nehemías, parece lógico fijar la fecha de composición, aproximadamente, en una generación después de los acontecimientos. De aquí que el año 400 (así últimamente Rudolph y A. Fernández) no parezca fecha aceptable por demasiado elevada, mientras que el siglo III (así nuevamente NOTH [*Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, Halle 1943, 196s]) parece demasiado reciente.

Comentarios: A. BERTHOLET (1902), B. NETELER (Munster de Westfalia 1907), L. BATTEN (Edimburgo 1913), O. DIGNANT (Brujas 1942), A. VAN SELMS (Groninga 1935), W. RUDOLPH (Tubinga 1949), A. MÉDEBIELLE (París 1949), A. FERNÁNDEZ (Madrid 1950),

Cronista		Colección de documentos		Memorias de Esdras		Memorias de Nehemías	
Texto	*Documentos*	*Texto*	*Documentos*	*Texto*	*Documentos*	*Texto*	*Documentos*
Esd 1,1							
	1,2-4						
1,5-8							
	1,9-11*a*						
1,11 *b*							
	2,1-70						
3,1-13							
4,1-5							
		4,6					
		4,7					
			4,8-16				
			4,17-22				
		4,23					
		4,24					
		4,25					
		5,1-5					
			5,6-17				
			6,1-12				
		6,13-18					
6,19-22							
7,1-10							
					7,11-26		
				7,27s			
					8,1-20		
				8,21-36			
				9,1-15			
				10,1-17			
					10,18-44		
Neh							
						1,1-11	
						2,1-20	
							3,1-32
						4,1-23	
						5,1-19	
						6,1-19	
						7,1-5	
							7,6-72
				8,1-18			
				9,1-38			
							10,1-39
						11,1-2	
	11,25-36						11,3-24
	12,1-7						
	12,8s						
	12,10s						
	12,11-21						
	12,22-26					12,27-47	
						13,1-3	
							13,4-31

M. Rehm (Wurzburgo 1950), A. Noordtzij (Kampen 1951), H. Bückers (Friburgo de Brisgovia 1953), K. Galling (Gotinga 1954 = AT Deutsch), B. Pelaia (Turín 1957), H. Schneider (Bonn 1959). [B. Ubach (Montserrat 1958).]

Bibl.: J. Theis, *Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esr 1-6* (AtA 2/5, Munster de Westfalia 1910). R. de Vaux, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du temple* (RB 46, 1937, 29-57). E.J. Bickerman, *The Edict of Cyrus in Esra 1* (JBL 65, 1946, 249-275). C.C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah* (BZAW 2, Giessen 1896). J. Nikel, *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil* (BSt 5/2-3, Friburgo de Brisgovia 1900). J. Fischer, *Die chronologischen Fragen in den Büchern Esr-Neh* (BSt 8/3, Friburgo de Brisgovia 1903). B. Walde, *Die Esdrasbücher der Septuaginta* (BSt 18/4, Friburgo de Brisgovia 1913). E. Bayer, *Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia* (BSt 16/1, Friburgo de Brisgovia 1911). A. Gelin, *Le livre d'Esdras et de Néhémie* (París 1953 = *Bible de Jérusalem*). DBS vi, 393-424. → Esdras, → Nehemías. [A. Ibáñez Arana, *Sobre la colocación de Neh 10* (EstB 10, 1951, 379-402).]

Esdrelón → Yizreel.

Esenios, secta religiosa, dentro del judaísmo palestinense, en tiempos de Cristo; una especie de monjes con tendencia pronunciadamente ascética. Facilitan datos sobre los e. ante todo Filón y Flavio Josefo, los mencionan también Plinio y algunos textos patrísticos, pero no la Biblia ni la tradición judía oficial (quizás una vez en la → Mišná). El nombre se encuentra en doble forma: 'Εσσηνοί y 'Εσσαῖοι, y corresponde probablemente al plural arameo *ḥăsēn* y *ḥăsayyā'* respectivamente, es decir, los devotos, los santos (→ jasideos); otros explican el nombre por «los silenciosos». Por lo que parece, vivían sólo en Palestina, en especial cerca del mar Muerto (En-Guedí); por primera vez se mencionan bajo Yonatán Macabeo (152-143 a. C.) y, al parecer, aún estaban allí cuando Josefo escribió, después de la destrucción de Jerusalén, su *De bello iudaico*. Practicaban la pobreza personal y el celibato (→ matrimonio; los e. casados también formaban una especie de orden tercera) y vivían en la obediencia de superiores elegidos por ellos mismos. Se abstenían del comercio y de la guerra, se mantenían de su trabajo manual, sobre todo de la agricultura. Sus costumbres religiosas se caracterizaban por las abluciones rituales, la veneración de Moisés y de los ángeles, la oración matinal con motivo de la salida del sol y la estricta observancia del sábado; se abstenían de tomar parte en el culto del templo y de sacrificar animales. Un largo tiempo de prueba precedía al ingreso (con juramento solemne). En general, corresponden las ideas de los e. a las de los → fariseos; según Josefo, tenían sobre la providencia una idea fatalista y predicaban, respecto del alma, una doctrina extraña al judaísmo. Además tenían doctrinas secretas sólo para los iniciados. Aunque los elementos más importantes del esenismo son judíos, no obstante, influyen intensamente en él corrientes extrañas (parsismo, neopitagorismo [?]). Por eso sus ideas nunca fueron adoptadas dentro del judaísmo oficial. Al estudiar los manuscritos recientemente encontrados en *'ēn fešḥa* (→ Qumrán), se piensa con preferencia en los e. Sin embargo, es mucho lo que respecto de este punto queda aún por aclarar. → Qumrán.

Bibl.: Schürer ii, 651-680. M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant J.Chr.* (París 1931) 307-330. DBS ii, 1109-1132. Holzmeister n.os 244-263.

Eslí (tal vez corresponde al hebr. Asalyá: Yahvéh se ha mostrado noble [?], Noth 193s), hijo de Naggay y padre de Nahum, en la genealogía de Jesús (Lc 3,25). No es nombrado en el AT.

Esmeralda → piedras preciosas.

Eskol (hebr. *'eškōl:* Vg Escol o Eschol), nombre propio de un aliado de Abraham, que habitaba en Hebrón (Gén 14,13.24). En el informe de los exploradores (Núm 13, 23s 32,9 Dt 1,24) se menciona un valle de E. (valle de las uvas), cerca de Hebrón. La región de Hebrón era famosa por su viticultura. El nombre subsiste aún en el actual *wādi bīt-iskāhil*.

Bibl.: Abel i, 463s.

Esmirna, en Ap 1,11, iglesia del Asia Menor, a cuyo obispo se le dirige la misiva de Ap 2,8-11. Se alaba a esta iglesia y se la anima con miras a las futuras persecuciones. E. fue originariamente una colonia eólica, junto a la desembocadura del Hermo, sin importancia especial. Alejandro Magno reconoció su situación privilegiada (como término de la vía comercial que desde oriente atravesaba el continente minorasiático). La ciudad fue nuevamente edificada, según sus planos, por el rey Lisímaco, hacia el 300 a.C. Pronto se convirtió en el puerto y ciudad comercial más importante del Asia Menor. Desde el 133 a.C. la ciudad era romana, y, junto con Pérgamo, el centro más importante del culto imperial. La iglesia, compuesta de judeocristianos, fue tal vez fundada por Pablo. Es famoso su obispo san Policarpo († hacia el 169).

Bibl.: C.J. Cadoux, *Ancient Smyrna: A History of the City from the Earliest Times to 324 a. D.* (Londres 1939).

Espada. Desde la antigüedad las armas de ataque para la lucha cuerpo a cuerpo fueron la e., más bien fina y larga, y muchas veces de dos filos, y el puñal, más corto y triangular (en hebr. el mismo vocablo: *ḥereb)*. Algunas veces ambos instrumentos tenían una empuñadura artísticamente labrada. La hoja podía ser recta o curva; la curva fue más tarde arma decorativa o símbolo de autoridad. El puñal se llevaba en el cinto, la e. en la vaina. En lenguaje metafórico la e. tiene

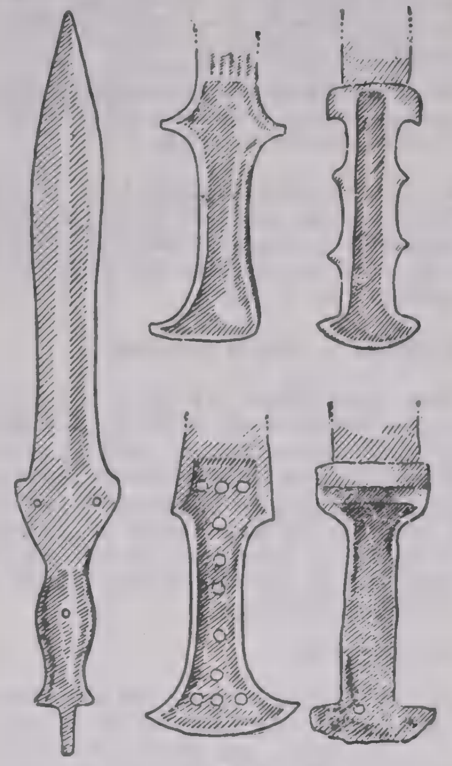


Fig. 63. Puñales israelitas.

también una «boca»; la conocida expresión «herir como la boca [o con la mordacidad] de la espada» (tanto como puede devorar la e.; cf., p.ej., Jos 10,28) ha sido ilustrada recientemente en el sentido de que la hoja de una e. sale a veces de la boca de una fiera (Th. J. Meek, BASOR 122, 1951, 31-33); cf. Ap 1,16 2,16 19,15. En lenguaje figurado, la e. significa la guerra y suele ir acompañada de hambre, peste y bestias salvajes (p.ej., Lev 26,25s). También Dios tiene su e. (cf., p.ej., Ap 2,12).

Bibl.: BRL 129-135. 472-475.

Espada de fuego. Después de expulsar al hombre del Edén puso Yahvéh al este del jardín → querubines y una e. de fuego oscilante, para vigilar el camino hacia el → árbol de la vida (Gén 3,24). En la imaginación popular los querubines llevan la e. Sin embargo, esta concepción es inexacta: los querubines nunca están provistos de una e.; los querubines *(keᶜrûbîm)* y la e. oscilante (literalmente: llama de e. oscilante) son dos conceptos independientes uno del otro. Por cierto, es difícil decir lo que quiere indicar esta llama. Se ha pensado en los rayos que llevan los dioses asirios en la mano; pero en el texto bíblico no se habla de un rayo, sino de una e. Lo más probable es, seguramente, la interpretación que ve en la llama la e. vengadora de Yahvéh; ésta aparece en la literatura profética como algo independiente (Is 34,5 Jer 46,10 Ez 21,13ss); la llama indicaría el brillo de esta e. M.A. VAN DEN OUDENRIJN *(De zonde en de Tuin*, Roermond 1941, 128) relaciona la llama con los → serafines, cuyo nombre se deriva del hebreo *śāraf*, quemar, y piensa en una guardia militar compuesta de querubines bajo el mando de un serafín, que llevaba el nombre propio de «Llama de la e. oscilante».

[**España** (Σπανία), mencionada en 1Mac 8,3-4 y Rom 15,24.28. Al terminar la segunda guerra púnica, E. pasó a pertenecer a Roma (hacia 200 a.C.), pero los romanos no consiguieron su total dominio hasta dos siglos más tarde (19 a.C.). Según 1Mac 8,3-4, los romanos vinieron a E. para apoderarse de las ricas minas de plata y oro del país, teniendo que vencer la fuerte resistencia de los naturales. Ya Jer 10,9 y Ez 27,12 hablan de los lingotes de plata (y de oro [?]) y del hierro, estaño y plomo traídos de → Tarsis, y Ez 38,13, del comercio de este país. Respecto de la riqueza metalífera de E., especialmente en plata y oro, cf. los escritores grecolatinos, como PLINIO *(Hist. nat.*, 33,21.67.78; 31,96 y passim [ed. H. Rackham, Londres 1952]) y Estrabón (3,2,8; ed. H.L. Jones [Londres 1949]), que ofrecen textos semejantes al de 1Mac 8,3-4, aunque más ponderativos aún. De hecho, Porcio Catón (195 a.C.; veinticinco años antes de Judas Macabeo, con quien se relaciona el contexto del lugar citado) organizó la explotación de las minas españolas. Los «reyes venidos desde las extremidades de la tierra» (1Mac 8,4; nótese este término, estereotipado más tarde para indicar las regiones sudoccidentales de E.) que contrarrestaban el avance de los romanos son los jefes hispanos y lusitanos que tanta resistencia ofrecieron a los conquistadores. Según FLAV. JOS., Herodes → Antipas fue desterrado por Calígula a E. y murió allí, en unión de su esposa *(Bell. Iud.* 2,9,6; texto críticamente incierto; en *Ant.* 18,7,2

dice que a Lyon, en las Galias). San Pablo menciona dos veces a E. (Rom 15,24.28) como término de su proyectado viaje, realizado luego, a raíz de su primera cautividad romana, según los testimonios históricos (→ Pablo II, F y G). Los judíos medievales siempre entendieron que el nombre geográfico de Sefarad (Abd 20) designaba a E., y por eso los descendientes de los judíos asentados en E. se llaman hoy sefarditas. ARIAS MONTANO (*Comment. in Abdiam prophetam* [Amberes 1583]413), con acertada intuición filológica, relaciona el nombre de Sefarad con las Hespérides de los griegos, cuyas consonantes son idénticas.]

[*Bibl.:* Coment. a los lugares citados de 1Mac y Rom. Además: A.L. LAREDO—D. GONZALO MAESO, *El nombre de «Sefarad»* («Sefarad» 4, 1944, 349-363). A. VIDAL, *En la Biblia se habla de España* (CultB 3, 1946, 86-89). C. SPICQ, *Saint Paul: Les Épîtres Pastorales* (París 1947) LXXVIIss.]

Esparta, ciudad dórica del Peloponeso, mencionada en el AT como aliada de los Macabeos Yonatán (1Mac 12) y Simón (1Mac 14). La alianza se concluyó entre los años 152 y 143, por un intercambio de cartas entre Yonatán (12,5-18) y los espartanos. En la carta de Yonatán se alude a las buenas relaciones que existían entre los dos pueblos después de una carta del rey de E. Ario (I, 309-265) al sumo sacerdote Onías (II o I; → Ario); sin duda influyeron en esas relaciones los judíos de la → diáspora. Ario alude en su carta a un escrito sobre los espartanos y judíos, en que se afirma el parentesco entre judíos y espartanos por la común descendencia de Abraham. Después de la muerte de Yonatán, los espartanos renovaron la alianza con Simón, hermano y sucesor de Yonatán (1Mac 14,16-19); la carta de los espartanos se reproduce en los vv. 20-23. Se duda de la autenticidad de las cartas y de la alianza por múltiples razones. Pero un acercamiento entre judíos y espartanos es comprensible si se tienen en cuenta las tendencias romanófilas de los últimos. En E. vivían también judíos (1Mac 15,23).

Bibl.: SCHÜRER I, 236s.

Especias para la condimentación de alimentos: → eneldo, cilandro, comino, menta, rutácea, sal, grano de mostaza. Otras especias extranjeras se utilizaban para la preparación de → ungüentos e → incienso.

Espelta → escanda.

Espejo. El hebr. posee dos palabras que significan e. y las dos están relacionadas con «ver». Éx 38,8 dice que la pila de bronce se fabricó con los e. de las mujeres que prestaban servicio a la entrada de la tienda de reunión; Job 37,18 compara el cielo con nubes a un e. de metal fundido; también Eclo 12,11 (e. tomado de orín) conoce los e. metálicos. Éstos procedían de Egipto y en la última edad de hierro y en la época persa fueron corrientes en Siria y Palestina. La fig. 64 representa un e. importado de Egipto, hallado en *tell ʿaǰǰūl*. E. de cristal sólo aparecen en la época romana. En el NT (1Cor

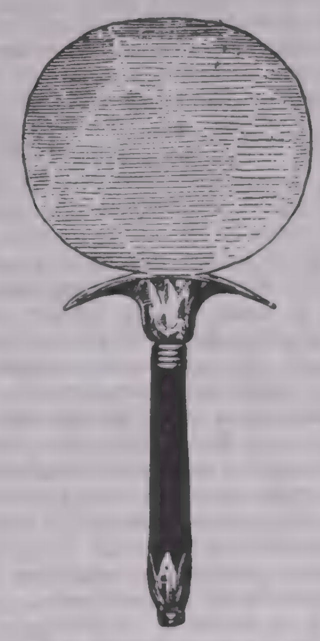


Fig. 64. Espejo egipcio

13,12 Sant 1,23) se alude sin duda a e. de metal. En 1Cor 13,12 se hallan paralelas las expresiones «ver por enigmas» y «ver por un e.», como oposición a «ver cara a cara», a fin de contraponer la visión indirecta de Dios en la revelación profética a la contemplación directa escatológica de Dios. Sant 1,23 toma por punto de partida, para su comparación, la fugacidad de la imagen en el e. 2Cor 3,18 no significa «reflejar», sino «ver a través de un espejo».

Bibl.: BRL 493s. ThW I, 178s; II, 693s.

Esperanza. (I) AT. En contraste con el uso de la lengua griega, en que e. (ἐλπίς) puede significar la expectación de un bien o de un mal, la e. *(tiqwā)* del AT indica siempre la expectación de un bien futuro. La e. desempeñaba un gran papel en la vida religiosa tanto del pueblo como del individuo, porque la religión del AT era la religión de una

alianza que incluía determinadas promesas (→ alianza). En el AT la e., en general, es la expectación confiada de la protección y bendición de Yahvéh, del cumplimiento, pues, de las promesas de la alianza. De ahí que esté estrechamente ligada con la fe, con la que en ocasiones va paralela (p.ej., Sal 78,22).

(A) Hasta la ocupación de la tierra de Canaán (→ conquista de Canaán), el objeto principal de la e. era la posesión de la tierra prometida (Gén 15,7 17,8 Éx 3,8.17 6,4 Dt 1,8, etc.). Después de la ocupación, la e. en la protección de Yahvéh era tanto más viva cuanto más crecían los peligros que amenazaban la existencia de Israel. Por eso se esperaba el día de Yahvéh como un día de luz (Am 5,18), e.d., como la definitiva liberación de todo mal y el principio de una era feliz, duradera para siempre. Los profetas combatieron esta temeraria concepción del pueblo, porque Israel, por sus pecados, no había merecido la bendición, sino la maldición de Yahvéh. Sin embargo, cuando amenazaban con el castigo divino, siempre dejaban abierta la puerta de la e. en la → redención o restauración de Israel o por lo menos de un resto o residuo purificado por las pruebas. Al cumplirse el castigo anunciado, por la aniquilación de los dos reinos israelitas, alcanzó también su punto culminante la e. de la restauración en las profecías de Jer (31,31-34 32,38s), de Ez (16,59-63 36, 25-29) y del Deutero-Isaías (Is 55,3 49,8 61,8). Estas profecías representaban la restauración de Israel con una nueva y eterna alianza y el definitivo establecimiento de Yahvéh como rey de Israel y de toda la tierra (→ mesianismo). De este modo la e. toma, en Israel, un carácter escatológico.

(B) Sólo el que pertenece al número de los vivientes tiene todavía algo que esperar (Ecl 9,2); cuando ya no queda e. de sobrevivir, todo está perdido (Sam 3,18 Job 6,11 7,6); el que así se encuentra es entonces como un muerto, que no tiene ya e. (Is 38,18 Ez 37,11 Job 17,15). Sin embargo, para el justo hay una e. y un futuro (Prov 28,7 24,14), una e. que no será confundida, porque se apoya en Dios, que protege a los que en Él confían (Sal 28,7 25,2 31,7 119,116, etcétera). Por eso, el hombre piadoso puede llamar a Yahvéh su e. (Jer 17,7 Sal 61,4 71,5). La e. excluye el miedo (p.ej., Is 7,4 12,2 Sal 46,3 Prov 28,1), pero incluye el temor de Dios (Is 32,11 Sal 33,18 40,4 Prov 23,17s). El piadoso, sobre todo el pobre y oprimido, espera, en su necesidad, lleno de confianza, la ayuda de Yahvéh (p.ej., Sal 13,6 33,18.22 119,81.123) y su justicia (p.ej., Sal 10,17s 12,6.8 9,19 72,2.4 94,15); el pecador arrepentido espera el perdón de sus pecados (Sal 130,1-8 51,9). En ocasiones, la e. tiene matiz escatológico (Is 51,5 Jer 29,11 Sal 16,10s 17,15 73,25-28). Este aspecto resalta más en el judaísmo posterior: el sabio, e.d., el piadoso, espera en la inmortalidad (Sal 3,4), en la resurrección de los muertos (2Mac 7,11.14.20), en la salvación por Dios (4Mac 11,7), mientras que el impío no tiene e. (Sab 3,18) o sólo tiene e. vana (3,11, cf. 5,14 16,29) o engañosa (2Mac 7,34).

(II) En el NT, la palabra e. (ἐλπίς) en sentido religioso se halla frecuentemente en san Pablo, Heb y 1Pe, a veces en Act y 1Jn: pero nunca en los evangelios ni Ap; en sentido profano y religioso, más a menudo en Pablo, a veces en Act, rara vez en los evangelios y nunca en Ap.

(A) Los *sinópticos* no contienen una doctrina expresa sobre la e.; con todo, exhortan a ella. Sin embargo, el mensaje de Jesús es un mensaje de e.; el evangelio, la buena nueva de la salud, es efectivamente la predicación del futuro → reino de Dios (Mc 1,15 Lc 4,43 8,1 Mt 4,17.23, etc.), el cual es esencialmente escatológico (Mt 5,3.10.12.19s Mc 9,42s, cf. 9,47s 10,23s 12,25, etc.), aun cuando ya aparece como efectivo en la persona de Jesús (Mt 12,28 par. Lc 7,28 16,16). A los pobres, humildes y perseguidos que ponen su e. solamente en Dios (Sal 10,10.18 12,6.8. etc.; Sal de Salomón 18,3), Jesús les promete la posesión de los bienes del reino de Dios (Mt 5,3-12 Lc 6,21-26); las bienaventuranzas (→ sermón de la montaña) les prometen la realización de su e.

(B) En Rom 8,24s *Pablo* presenta la e. como una expectación confiada y paciente de lo que no se ve (cf. Heb 11,1 → fe). Esta e. no sólo pertenece al dominio de lo futuro, sino absolutamente al de lo invisible y eterno (2Cor 4,18). De ahí que la e. contenga tanto la expectación de los bienes futuros, como la confianza y la paciencia en la expectación. Estos tres puntos de vista no se separan jamás, aunque en ocasiones se acentúe más fuertemente la confianza (1Cor 15,19 2Cor 1,10 3,12 Flp 1,20 Heb 3,6) o la expectación paciente (Rom 5,4s 15,4 1Tes 1,3 5,8). La e. de la nueva alianza, que no es de la letra, sino del espíritu (2Cor 3,6), se distingue de la e. de los que vivían bajo la antigua alianza en que se apoya en la redención llevada a cabo por Cristo. El cristiano, que está en el espíritu (Rom 8,9) o que posee el espíritu (Rom 8,9 5,5), posee ya los bienes de la salud, e.d., la liberación de la esclavitud del pecado y de la → carne (Rom 8,2s), la → filiación divina y el dere-

cho a la herencia de Dios (8,14.17 Gál 4,7), la → justificación (Rom 5,9.17) que da la → vida (Rom 5,18) o la → gloria (8,30 2Cor 3,18), el espíritu que opera la vida eterna (Gál 6,8 Rom 8,6) y garantiza la → resurrección (8,11, cf. 8,21s), la prenda (2Cor 1,22 5,5 Ef 1,13s) de la herencia divina, de la eterna bienaventuranza (Rom 8,17s 2Cor 3,18). La e. del cristiano tiene, consiguientemente, por objeto la posesión de los bienes que pertenecen al → reino de Dios, y que, como éste, son al mismo tiempo presentes y futuros (Rom 8,24). «Porque en e. hemos sido salvados» (Rom 8,24) y esperamos en lo futuro la revelación de nuestra filiación divina (Rom 8,19 Gál 5,5) y de la gloria (Rom 8,18 5,2 2Cor 4,17). Por eso espera el cristiano el reino de Dios (Gál 5,21 1Cor 6,9s 15,50), el retorno de Cristo (1Tes 1,3.10 1Cor 1,7 Flp 3,20 Heb 9,20 Sant 5,7s; → parusía), la resurrección (1Tes 1,3.10), la vida eterna (Tit 1,2 3,7), la participación en la gloria de Cristo (Rom 8,17 2Cor 3,18 Flp 3,20) y todos los bienes de salvación anunciados en el evangelio (Col 1,23) y preparados para los cristianos en el cielo (Col 1,5 Heb 6,18s 1Pe 1,4).

La e. se dirige a Dios (1Pe 1,20 1Tim 4,10), que es fiel (1Tes 5,25 1Cor 1,9), y se coloca en Cristo (1Cor 15,19 Heb 6,19s), que es la e. del cristiano (1Tim 1,1), su e. de la gloria (Col 1,27). Por eso no puede ser defraudada (Rom 5,5) y es una fuente de alegría (Rom 12,12), de libertad (2Cor 3,12) y de orgullo legítimo (2Cor 11,17, cf. Rom 5,2 Heb 3,6). Juntamente con la fe y la caridad, con las que está estrechamente ligada (1Cor 13,13 1Tes 1,3.5 5,8 Col 1,4s), constituye la vida interior del cristiano (cf. Rom 15,13); ella es la señal (cf. 1Pe 3,15) por la que el cristiano se distingue de aquellos que no tienen e., e.d., de los gentiles (1Tes 4,13 Ef 2,12).

(C) En los *escritos joánicos* sólo una vez se menciona la e. (1Jn 3,3), pues Jn acentúa la posesión actual de la vida eterna, que se realiza en el creyente por la fe y le traslada de la muerte a la vida (Jn 3,15s.18, etcétera; 5,24 8,51 11,25s 1Jn 3,14). Mas como quiera que la vida eterna se da a todo el hombre, todavía le espera la resurrección en el día novísimo (Jn 5,28s 6,39s.54). Y aunque el creyente ya es en realidad hijo de Dios (Jn 1,12 1Jn 3,1s), todavía ha de manifestarse lo que ha de ser; entonces será semejante a Dios, porque lo verá tal como Él es (1Jn 3,2s, cf. 2Cor 3,18 Flp 3,21 Col 3,24). No falta, pues, la e. en los escritos joánicos; al contrario, ella es el motivo de la purificación que el creyente necesita, si quiere ser como Dios (1Jn 3,3).

El Ap trata de consolar y fortalecer a los cristianos del Asia Menor con la e. de la victoria final de la Iglesia sobre todos sus enemigos.

Bibl.: J. de Guibert, *Sur l'emploi d'«elpis» et des synonymes dans le NT* (RScR 4, 1913, 565-569). C. Spicq, *La révélation de l'espérance dans le NT* (Aviñón, s. d. = 1932). E. Walter, *Glaube, Hoffnung und Liebe im NT* (Friburgo de Brisgovia 1940). RGG II, 1978-1981. ThW II, 515-530; IV, 585-593. J. van der Ploeg, *L'Espérance dans l'AT* (RB 61, 1954, 481-507). W. Grossouw, *L'Espérance dans le NT* (ibid. 508-532). J.E. Fison, *The Christian Hope: the Presence and the Parousie* (Londres-Nueva York 1954). T.A. Kantonen, *The Christian Hope* (Filadelfia 1954) P.S. Minear, *Christian Hope and the Second Coming* (Filadelfia 1954). J.S. Thompson, *The Hope of the Gospel* (Londres 1955). E. Brunner, *Eternal Hope* (Filadelfia 1954). [T. de Orbiso, *Los motivos de la esperanza cristiana según san Pablo* (EstB 4, 1945, 61-85. 197-210). A. Colunga, *«No os aflijáis como los que carecen de esperanza» (1 Tes 4, 13)* (XV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1955, 285-300).]

Esperanza mesiánica (salud) → sotería, → mesianismo.

Espinas y abrojos. Es la expresión consagrada para indicar toda clase de malas hierbas (Gén 3,18 Is 5,6 7,23ss). Éstas pueden alcanzar en los campos de Palestina fuerte espesor y gran altura (hasta 2 m). En primavera se han de escardar de los sembrados (Prov 24,30s Mt 13,7.28ss). Está muy extendida la cizaña venenosa *(lolium temulentum)*, que es sin duda la ζιζάνια de Mt 13,25. Las malas hierbas escardadas se aprovechan como material de combustión (Mt 13,30.40s).

→ Cardos y espinas.

Espíritu. (I) En el AT. (A) *Significado.* El hebr. *rūaḥ* (femenino) significa originariamente, como πνεῦμα y *spiritus*, «aire en movimiento», aliento o viento. Hay quien supone que el sentido más antiguo sería el de «viento» y que el de «aliento» sólo habría aparecido después del siglo V a.C. Mas, contra tal hipótesis, está el hecho de que en los más antiguos textos *rūaḥ* significa tanto «aliento» (Gén 45,27 Jue 15,19 Miq 2,7) como «viento» (p.ej., Gén 3,8 Éx 10,13.19), y que la lengua poética, que a menudo conserva concepciones primitivas, presenta al viento como el resoplido de la ira de Dios (Éx 15,8 2Sam 22,16 Sal 18,16, cf. Os 13,15 Is 30,28 Job 4,9). Así pues, el sentido más antiguo es evidentemente el de aliento; el viento se concebía como aliento de un ser poderoso.

(B) El *espíritu* como *fuerza vital.* El aliento es señal de vida; de ahí que se considere como principio de la misma vida; el *rūaḥ* es

hálito de vida (Gén 6,17 7,15.22 Ez 37,10-14 Sal 104,29s, etc.) del hombre o del animal (Gén 7,22 Núm 16,22 27,16 Is 42,5 Job 34,14s Sal 104,29s Ecl 3,19). Así *rūaḥ* se halla en paralelo con *n^ešāmā* (aliento; Is 42,5 57,16 Job 4,9 27,3 33,4 34,14) y con *nefeš* (aliento o alma; Is 26,9 Job 7,11 12,10). En el hombre hambriento no queda ya hálito de vida *(rūaḥ);* después de haber comido y bebido, vuelve otra vez su *rūaḥ* (Jue 15,19 1Sam 30,12, cf. Lam 1,11.16.19; → alma en el mismo sentido). El hálito de vida es también, consiguientemente, fuerza vital; lo que no tiene *rūaḥ* carece de vida y de poder (Jer 10,14 51,17 Hab 21,9).

La → vida empieza con la venida del hálito vital (Ez 37,8-10 Ecl 11,5), que, según la concepción de los orientales, es el aliento de la divinidad misma; cuando Yahvéh inspiró sobre el rostro del hombre su soplo de vida, el hombre se convirtió en ser viviente (Gén 2,7, cf. Job 27,3 33,4 34,14s Sal 104,29s Is 42,5 Ez 37,1-14). Por eso Yahvéh es el «Señor del aliento de vida [de los espíritus; *rūḥōt]* de toda carne» (Núm 16,22 27,16), y el hombre vive «mientras el aliento de Dios está en su nariz» (Job 27,3); si su aliento se va, si Yahvéh lo retira, el hombre se vuelve otra vez polvo (Sal 104,29s 146,4 Job 34,14s); si el aliento falta, ello quiere decir que el hombre tiene que morir (Sal 143,7). Después de la muerte, el cuerpo vuelve otra vez al polvo de donde fue formado, y el hálito vital a Dios que lo había inspirado (Ecl 12,7, cf. Job 34,14s Sal 104,29s).

(C) El espíritu como *sede de los sentimientos y pensamientos*. Las impresiones violentas del ánimo obran sobre los órganos de la respiración; en el hombre desanimado o estupefacto no queda ya aliento (Jos 2,11 5,1 1Re 10,5), le vuelve cuando recobra el ánimo (Gén 45,27). El afligido está «atribulado de *rūaḥ*» (1Sam 1,15), el amargado está «amargo de *rūaḥ*» (Gén 26,35 Eclo 7,11) o «amargo de *nefeš*» (alma: 1Sam 1,10 22,2); el irritado es «corto de aliento» (Éx 6,9 Miq 2,7) o «corto de nariz» (Prov 14,17), o «corto de *nefeš*» (Núm 21,4), el sufrido es «largo de *rūaḥ*» (Ecl 7,8) o «largo de nariz» (Prov 14,29 16,32); el humilde es «pequeño de *rūaḥ*» (Prov 29,23), el soberbio es «alto de *rūaḥ*» (Prov 16,18); la tristeza abate el *rūaḥ* (Prov 17,22).

Como el aliento está tan estrechamente relacionado con las impresiones del ánimo, el *rūaḥ* se concibe también como sede de las sensaciones, pensamientos y determinaciones de la voluntad (p.ej., Éx 35,21.29 Is 19,3 Jer 51,11 Ez 11,19 36,26 Sal 51,12 Prov 16,2 21,2), como el → corazón (Ez 11,19 36,26 Sal 51,12 34,19 77,7 Is 57,15) o el alma *(nefeš:* Is 26,9 Job 7,7 12,10). Por eso *rūaḥ* se traduce por «ánimo», y sería totalmente inexacto entender el «espíritu» del AT en sentido filosófico.

(D) El *espíritu* y los *espíritus*. No menos equivocada es la opinión de que las ideas del AT sobre el e. *(rūaḥ)* son vestigios de un primitivo animismo o polidemonismo. En todas las expresiones que indican el movimiento del *rūaḥ* es visible el sentido primitivo de *rūaḥ* (aliento), y este sentido se explica también por las expresiones paralelas en que se habla de los órganos de la respiración. En el AT, el término *rūaḥ* nunca se emplea, como en la literatura rabínica y en el NT, para significar un alma separada del cuerpo o (en plural) los e. (cf. infra. III,E). Rara vez designa *rūaḥ*, en singular, un e. (Jue 9,23 1Sam 16,14*b*.15s.23 18,10s 19,8s 1Re 22,19-23); por eso en tales casos *rūaḥ* está casi siempre (excepción: 1Re 22,21) determinado. El «e. de los celos» (Núm 5,14.30), «de fornicación» (Os 4,12 5,4), «de impureza» (Zac 13,2), no ha de entenderse tampoco como un «e. malo»; la demonología del AT está poco desarrollada, y expresiones paralelas, como «e. de confusión» (Is 19,14), «de letargo» (Is 29,10), «de sabiduría» (Éx 28,3 Dt 34,9 Is 11,2), «de gracia y oración» (Zac 12,10), «de juicio y purificación» (Is 4,4), no indican otra cosa que una impresión de ánimo producida por Dios.

(E) El *espíritu* y la → *carne*. En el AT nunca se presenta a Dios como e., e.d., como ser espiritual o inmaterial. Sin embargo, la oposición entre hombre-carne y Dios-espíritu (Is 31,3) muestra que Dios y e. son dos conceptos equivalentes. Hombre o carne es lo perecedero y débil (Is 40,5 Job 10,4s Sal 56,5 78,39); Dios o e., lo poderoso e imperecedero (Jer 17,5-8 Os 14,4). Esta contraposición de carne y e. domina también, al parecer, en el oscuro lugar de Gén 6,3. Aunque nunca se dice que Dios es e., se dice muy a menudo que tiene e., da el e. o su e. y obra por el e. sobre los hombres y la naturaleza (→ Espíritu de Dios).

(F) *Naturaleza del espíritu*. Los israelitas no especulaban sobre la naturaleza del e.; sólo les interesaba su acción; y para pintárnosla, se valen de imágenes que nos muestran de qué percepciones sensibles han nacido sus ideas, pero no permiten una conclusión acerca del concepto de e. que se formaron. Ora se conciba el *rūaḥ* como aliento o viento (Ez 37,9 Jn 3,8 20,22 Gén 1,2), como fluido (Is 19,14 29,10 32,15 44,3 Ez 39,29), ora como → demonio (1Re 22,19-23),

siempre se trata de un poder que procede de Yahvéh y por el que éste obra sobre sus criaturas.

(II) En el judaísmo posterior tampoco se concibe el e. filosóficamente; sólo el libro griego de la Sabiduría describe el e. (πνεῦμα) como inmaterial, inteligente, eterno y que todo lo penetra (Sab 7,22s, cf. Filón, *Gig.* 5,26). En los restantes escritos → deuterocanónicos y → apócrifos del AT, como en la literatura rabínica, prevalecen las concepciones de los libros protocanónicos y surgen también algunas ideas nuevas. Se designa [redacted] las almas de los difuntos como «los e. de los muertos» (p.ej., Hen 22,3-13 93,12 98,3.10; *Bell. Iud.* 7,6,3) y [redacted] distingue, sin duda por efecto de una angelología y demonología más desarrollada, entre e. buenos y malos, cada uno de los cuales tiene su propia esfera de acción en la naturaleza y entre los hombres. Así, Hen 60,12-21 65,8 66,1 conoce los e. que mandan sobre los fenómenos naturales; TestXII, los e. del error, de la fornicación, de Beliar; TestJud 20,1.5 Jub 25,14, el e. de la verdad. Todos, sin embargo, están sometidos al «Señor de los e.» (así cien veces en Hen 2Mac 3,24 Jub 10,3 Núm 16,22 LXX, cf. Ap 22,6).

(III) En el NT. (A) *El espíritu del hombre.* El e. (gr. πνεῦμα) no se ha desprendido aún del sentido originario de la palabra, «aliento» (2Tes 2,8, cf. Is 11,4, Jn 20,22) o «viento» (Jn 3,8 Heb 1,7, cf. Sal 104,4), pero ya se concibe más filosóficamente. El e. de vida (Mt 27,50 Sant 2,26 Ap 11,11) pervive después de separarse del cuerpo (Lc 8,55 23,46, cf. Sal 31,6, Jn 19,30 Act 7,59), en el cielo (Heb 12,23, cf. Dan 3,86) o en el infierno (1Pe 3,19, cf. Hen 22,3-13). El e. del hombre es la sede de sus sensaciones, pensamientos y actos de voluntad (Mc 2,8 8,12 2Cor 2,13 7,13 Rom 8,16), y se contrapone [redacted] la carne, como la voluntad buena y fuerte a la naturaleza humana débil (Mt 26,41 Mc 14,38) o como la parte espiritual del hombre al cuerpo (1Cor 5,3 Col 2,5 2Cor 7,1). Pero el e. puede también designar a todo el hombre (Gál 6,18 Flp 4,23 Flm 25 2Tim 4,22). En 1Tes 5,23 se halla e. (πνεῦμα) junto a alma (ψυχή) y cuerpo (cf. Heb 4,12). Varios exegetas explican el pasaje en sentido tricotómico, según el cual se distinguen en el hombre tres elementos: razón, alma y cuerpo (cf. A.I. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* [París 1932] 196-220). Mas acaso san Pablo piensa aquí en los antiguos conceptos hebreos (*rûaḥ* = espíritu, y *nefeš* = alma), que indican, ambos, el hálito de vida o la sede de las sensaciones y de los pensamientos.

(B) *El espíritu como disposición de ánimo.* Incidentalmente e. (πνεῦμα) está determinado por un adjetivo, para indicar una disposición de ánimo (Gál 6,1 1Cor 4,21 Ef 4,23 1Pe 3,4). En las epístolas paulinas no resulta claro si πνεῦμα significa una disposición de ánimo natural o producida por Dios (así, 1Cor 2,12 Rom 8,15 2Cor 4,13 12,18 Flp 1,27).

(C) El *espíritu* y la → *carne*. Cuando Pablo contrapone el e. a la carne (Rom 8,4-13 Gál 3,3-6 5,16-25 6,8), e. significa la virtud divina que justifica y santifica al hombre, y la carne lo débil en que mora y germina el pecado (Gál 5,19s). En 1Cor 3,1 se contraponen el hombre «espiritual» (πνευματικός), que está enteramente dominado por el e. de Dios y conforme a él vive, y el hombre «carnal» o «psíquico» (σάρκινος, ψυχικός, que no tiene el e.: Jds 19, cf. Sant 3,15), [redacted] decir, el hombre en su ser natural.

(D) El *espíritu* y la → *letra*.

(E) *Espíritus buenos* y *malos*. En el NT se habla raras veces de espíritus en general (Act 23,8s Heb 12,9) y de buenos e. (→ ángel: Heb 1,14 Ap 4,5 5,6); pero menos aún, sobre todo en los sinópticos y Act, de malos e. Ordinariamente se los llama e. impuros (p.ej., Mt 12,43 Mc 1,23.26 3,11 Lc 4,36 6,18 Act 5,16 8,7 Ap 16,13); → demonio, → diablo. Sobre Ap 1,4 3,1, cf. Lebreton 1, 628-631 y Bb 1935, 1-24 113-140.

(F) El *espíritu* como *esencia de Dios*. A Dios se le concibe como ser inmaterial: «Dios es e.» (Jn 4,24), no está, por tanto, ligado a un lugar ni [redacted] un pueblo (4,21) y exige un culto «en e. y en verdad» (4,23s), e.d., un culto que corresponda [redacted] su ser inmaterial y a su realidad revelada. Un culto así no debe limitarse a un lugar o [redacted] un pueblo; excluye todo culto externo que no sea expresión de la sumisión y rendimiento interno del e. humano (Is 1,11-17 29,13 Jer 6,20 Os 6,6 Am 5,21-23 Miq 6,6-8 Rom 12,1), y no ha de rendirse ese culto en virtud de instituciones humanas, sino en virtud de la acción del e. y de la revelación de Dios mismo (cf. Flp 3,3).

Bibl.: P. Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT und im anschliessenden Judentum* (Tubinga 1910). H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes* (Gotinga [3]1909). E. de Witt Burton, *Spirit, Soul and Flesh* (Chicago 1918). F. Büchsel, *Der Geist Gottes im NT* (Gütersloh 1926): J. Hehn, *Zum Problem des Geistes im alten Orient und im AT* (ZAW 43, 1925, 210-225). H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (Munster de Westfalia 1913). W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie* (Stuttgart 1934). E.B. Allo, *Sagesse et Pneuma dans 1Cor.* (RB 43, 1934, 321-

346). J. HUBY, *La vie dans l'Esprit* (RScR 30, 1940, 5-39). N.A. WAANING, *Onderzoek naar het gebruik van pneuma bij Paulus* (Amsterdam 1939). G. VERBEKE, *L'Évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme à St-Augustin* (Lovaina 1945). A.R. JOHNSON, *The Vitality of the Individuum in the Thougth of Ancient Israel* (Cardiff 1949). R. KOCH, *Geist und Messias* (Viena 1950). DBS II, 60-67. RGG II, 938-949. ThW VI, 330-453. F. NÖTSCHER, *Geist und Geister in den Texten von Qumrân* (Mélanges Robert, París 1957, 305-315). P. BLÄSER, *«Lebendigmachender Geist»: Ein Beitrag zur Frage nach den Quellen der Paulinischen Theologie* («Sacra Pagina» II, París-Gembloux 1959, 404-413). [F. PUZO, *Significado de la palabra «pneuma» en san Pablo* (EstB 1, 1942, 437-460). J. GOITIA, *La noción dinámica de «pneuma» en los libros sagrados* (EstB 15, 1956, 147-185. 341-380; 16, 1957, 115-159).]

Espíritu de Dios. (I) EN EL AT. (A) *Introducción*. Para entender la doctrina bíblica acerca del e. de Dios, hay que partir del sentido primitivo de la palabra *rûaḥ* (aliento, viento, → espíritu). El aliento, que se considera como hálito vital, y el viento son para los israelitas fuerzas misteriosas, patentes y terribles (Ecl 11,5 Éx 15,8.10 2Sam 22,16 1Re 19,11 Is 11,4 40,7 Job 38,24). Como se habla del brazo de Yahvéh (Is 40,10 51,5), de su mano (Éx 9,3 Dt 2,15), de su rostro (Gén 33,10), de su nariz (Éx 15,8) o de su boca (Sal 33,6), así se habla también de su aliento (hebr. *nešāmā;* Job 32,8 33,4) y de su fuerza vital o de su espíritu, que no son menos activos y poderosos que Yahvéh mismo. No es, pues, de maravillar que los fenómenos misteriosos y extraordinarios, manifestación de una gran fuerza, que se dan en la naturaleza o en el hombre, sean atribuidos al aliento o al espíritu de Yahvéh.

(B) El espíritu de Dios como *fuerza psíquica operante*. Primeramente, el e. de Dios es una fuerza que desarrolla, en determinados hombres, extraordinarias y maravillosas, pero pasajeras, manifestaciones de poder y heroísmo o inspiración profética. El e. de Dios se apodera de Sansón (Jue 13,25 14,6) y el héroe puede despedazar un león (14,6), matar a treinta hombres (14,19), romper las cuerdas con que se le ata (15,14s). El e. de Yahvéh se apodera de Otniel (3,10), de Gedeón (6,34), de Yefté (11,29) o de Saúl (1Sam 11,6s), y estos hombres realizan hazañas extraordinarias y alcanzan victorias inesperadas. Bajo el influjo del e. de Dios pronuncia Balaam su oráculo (Núm 24,2) y son arrebatados en éxtasis los profetas (1Sam 10,5-13 19,20-24 1Re 22,10-12), los ancianos (Núm 11,25), los mensajeros de Saúl y Saúl mismo (1Sam 10,10 19,19-24).

En tales manifestaciones, que sobrepasan las fuerzas y el obrar corriente humano, los israelitas percibían una acción del e. de Dios (cf. también Ez 3,12.24 8,3 11,1-24 37,1 1Par 12,18 2Par 15,1 20,14 24,20 Jl 3,1s). Pero se dan también casos en que el e. de Dios no aparece como una fuerza que se manifiesta de modo pasajero, sino como una virtud permanente, que Yahvéh da a un hombre por razón de un oficio o misión particular. El e. de Yahvéh descansa sobre Moisés (Núm 11,17.25) y se comunica a Josué (Núm 27,18 Dt 34,9), viene sobre David desde el día de su unción en adelante (1Sam 16,13) y habla por su boca (2Sam 23,2), llena de habilidad a los artífices (Éx 28,3 31,3 35,31), reposa sobre Eliseo, que lo ha heredado de Elías (2Re 2,9), de suerte que todo profeta, en general, es designado como «hombre de e.» (Os 9,7); descansa sobre el rey mesiánico (Is 11,2) y sus colaboradores (Is 28,6), sobre el siervo de Yahvéh (Is 42,1) y sobre el profeta de la buena nueva (Is 61,1). Finalmente, el e. de Dios es el órgano que, por medio de los profetas, comunica constantemente al pueblo los avisos de Yahvéh (Zac 7,12 Neh 9,30, cf. Is 48,16), y hasta es posesión de los sabios (Job 32,8.18 Eclo 39,6 Sab 7,7 9,17).

Es sorprendente que, aparte de unos pocos lugares proféticos (Is 4,3s 11,2-5 28,6), los textos más antiguos no atribuyan al e. de Dios acciones morales, sino sólo físicas. Sin embargo, en las manifestaciones físicas se reconocía una intención moral: significaban el cumplimiento de las promesas de la alianza por parte del Dios de Israel, que, por una intervención pasajera o por un don permanente, capacitaba a sus representantes para la salvación o gobierno de su pueblo.

(C) El *espíritu de Dios* como *fuerza de vida y creación*. La vida normal del hombre se atribuye expresamente al e. de Dios sólo en escritos relativamente tardíos (Ez 37,1-14 Job 27,3 33,4 34,14s Sal 104,29s Is 42,5 Ecl 12,7 Sab 12,1), aunque la idea de que el hálito vital viene de Yahvéh es muy antigua (Gén 2,7, cf. Gén 6,3.17 7,15.22; → espíritu). Raras veces se presenta el e. de Dios como una fuerza que actúa en la creación (Gén 1,2 Sal 33,6 Jdt 16,17 Sal 104,4 Sab 1,7 Is 32,15), a no ser en textos poéticos, en que se entiende el viento como espíritu de Yahvéh (Éx 15,8.10 2Sam 22,15 Sal 18,16 147,18 Os 13,15 Is 40,7 Job 4,9 26,13 37,10).

(D) El *espíritu de Dios* como *fuerza moralmente activa*. El espíritu de Yahvéh, que en la nueva alianza ha de realizar una renovación moral y religiosa, del mismo modo que en la antigua alianza era la fuerza por la

que Yahvéh cumplía sus promesas de antaño, es el signo de esta misma nueva alianza venidera. Según Is 11,1-6, el e. de Dios descansará sobre el rey mesiánico y obrará en él operaciones, intelectuales y morales al mismo tiempo, que sobrepujan las fuerzas de la naturaleza humana, sobre todo la sabiduría, la ciencia y el temor de Yahvéh. En los colaboradores del rey obra Yahvéh con espíritu de rectitud y de valentía (Is 28,6). El e. de Dios descansará sobre su siervo, para constituirle mediador de la nueva alianza y luz de las naciones (Is 42,1.6), y sobre el profeta que ha de anunciar y realizar la buena nueva de Yahvéh y restablecer la justicia (Is 61,1-4). Desde lo alto se derrama el espíritu que traerá el derecho y la justicia (Is 32,15-17, cf. 44,3-5). Un espíritu de juicio y destrucción borrará toda la inmundicia de la hija de Sión (Is 4,4). Mas no sólo la comunidad, sino cada hombre en particular ha de purificarse y transformarse al recibir el e. de Dios, el espíritu nuevo que hará que todos caminen según los mandamientos de Yahvéh (Ez 36,25-27, cf. 39,39 Jer 31,31-34 32,38-40). Esta íntima transformación que los profetas prometen para un futuro lejano, la suplica un salmista para su tiempo (Sal 51,12-14). En este lugar del salterio culmina el AT: el e. de Dios es como una fuerza divina que dispone al hombre para el cumplimiento de los mandamientos de Dios. La misma doctrina se halla en el libro griego de la Sab., en que al «espíritu santo de la disciplina» (→ Espíritu Santo), que es una sola cosa con la → Sabiduría (1,4-6 9,17 7,22-24), se le llama fuerza divina que transforma a los hombres para la verdadera sabiduría, e.d., para el temor de Dios (7,7) y los ayuda para el bien (8,7-10 9,15 9,10-14.17). Pero esta fuerza divina, como en Sal 51,13, únicamente se concede al justo (Sab 1,4 7,25 TestSim 4,4 TestBenj 8,2 Jub 1,21.23; Filón, *Legum Alleg.* 1,43 1,65). Por eso, este e. de Dios se distingue del Espíritu Santo prometido por Ez y anunciado en el NT (Jn 3,3-8 1Cor 5,11 Tit 3,3-5), el Espíritu que transforma al pecador en una nueva criatura (2Cor 5,17 Gál 6,15). En otros lugares, el e. de Dios, como la sabiduría en los libros sapienciales, es más bien un maestro y guía que muestra al hombre (Sal 143,10, cf. 27,11) o a Israel (Neh 9,20 Zac 7,12 Is 59,21) el buen camino, antes que una virtud activa que le fortalece íntimamente.

(E) ¿El *espíritu de Dios* como *hipóstasis?* De lo dicho resulta evidente que el espíritu de Yahvéh o el espíritu santo no se concibe en el AT como una persona ni en el sentido escolástico ni en el semítico (e.d., como alguien que posee pleno derecho y obra independientemente). Él es la fuerza por la que Yahvéh interviene en la vida de los hombres y no se distingue de Yahvéh mismo (Sal 139,7 Is 30,1 40,13) más que su mano (1Re 18,46 2Re 3,15 Is 8,11 Ez 1,3, etc.) o su boca (Jos 9,14 Is 30,2 34,16). Si, a pesar de todo, se representa como algo concreto que puede separarse y obrar fuera de Yahvéh, ello ha de explicarse por la mentalidad primitiva de los israelitas, que no pueden imaginar una fuerza u operación abstracta o sin substrato material. El espíritu de Yahvéh, que originariamente significa el aliento de Yahvéh, obra fuera de Yahvéh como el soplo que sale de un ser vivo. De ahí que se diga que es enviado por Yahvéh (Is 48,16 Sal 104,30), dado (Is 63,11) o derramado (Is 32,15 44,3 Ez 39,29 Jl 3,1s), que está presente en Israel como protector (Ag 2,5 Zac 4,6), como guía o mediador de la revelación (Neh 9,30 Zac 7,12 Is 59,21). Rara vez se lleva esta personificación tan lejos, que se atribuyan sentimientos al e. de Dios (Is 63,10: estar triste) o actividad intelectual (2Sam 23,2 1Re 22,4: hablar; Jdt 16,17: edificar; Sab 1,7: conocer). Este lenguaje ha de entenderse metafóricamente y se explica por el hecho de que el *rūaḥ* designa también la sede de los sentimientos y de la actividad intelectual. Ni en el AT, ni en el judaísmo posterior, ni en la literatura rabínica evolucionó la idea de espíritu divino hacia una hipóstasis o hacia un ser intermedio entre Dios y los hombres, como afirman algunos especialistas (Volz, Weber, Bousset, Dürr; cf. también A. Marmorstein, ZNW 26, 1927, 232-237; F. Moore I, 415-417; StB II, 134s, Hamp 118). Como intermediarios entre Dios y el mundo, el judaísmo admitió a los → ángeles, a quienes se atribuyen algunas operaciones del e. de Dios (Zac 4,1.4 Dan 8,16s 9,21 10,5.15); pero se distinguen fundamentalmente de él.

(II) El Espíritu de Dios en el judaísmo. En el judaísmo se da generalmente al e. de Dios el nombre de → Espíritu Santo. Se le considera sobre todo como la fuerza divina que comunica a los profetas la inteligencia de las cosas futuras o escondidas (Eclo 48,24 Dan 13,45 TestLev 2,3 Hen 71,6 91,1 4Esd 12,3s AscMois 11,16 Sib III, 701; y passim en la literatura rabínica) e inspira a los escritores sagrados (4Esd 14,22-45). También se le atribuyen los estados extraordinarios del alma, como el éxtasis y las visiones proféticas (Hen 61,11 70,2 71,11 4Esd 5,22 Jub 25,14 31,12; el «espíritu de las profecías» en el Targum

sobre Gén 41,38 Éx 31,3 Núm 11,25) y los hechos heroicos (el «espíritu de fortaleza» en el Targum sobre Jue 6,34 11,29, etc.). En los → apócrifos del AT, el Espíritu Santo es, no pocas veces, la fuerza divina que fue comunicada a los piadosos patriarcas, para fortalecerlos en la virtud (TestSim 4,4 TestBenj 4,5 8,2 Jub 1,20-23) y se derramará sobre los israelitas en la transformación mesiánica (TestJud 24,2s TestLev 18,11 Sal de Salomón 18,8, cf. Hen 5,7s 48,1 Sib III, 573-585). Domina, por lo general, la idea de que las operaciones del Espíritu Santo pertenecen al pasado y se lamentan de que, desde los profetas Ageo, Zacarías y Malaquías, el Espíritu Santo se haya retirado de Israel (B. SANH 11*a*, SOTA 48*b*; cf. 1Mac 4,46 9,27 14,41), aunque había rabinos que eran dignos de recibirlo (SOTA 48*b*) y cuya enseñanza fue confirmada alguna vez por la → šekiná o por una *bat-qōl* (voz celeste). Esta desaparición del e. se atribuye a los pecados de Israel y se espera que en la era mesiánica el Espíritu Santo devolverá la profecía y obrará la transformación de los espíritus (StB II,127 134 421-423; F. Moore I,421s; A. Marmorstein, «Arch. f. Religionswissenschaft [1930] 287-300).

(III) EL ESPÍRITU DE DIOS EN EL NT. (A) *Introducción*. Las ideas del NT acerca del espíritu de Dios (o del «Espíritu Santo») se enlazan con las del AT. La mayoría de las expresiones que en el AT indican los modos de manifestarse el e. de Dios, se hallan también en el NT: el Espíritu viene de arriba, del cielo (Mc 1,10 Jn 1,32s 1Pe 1,12), del Padre (Jn 15,26 16,13), se derrama (Act 10,44 11,15), es enviado y dado por el Padre (Lc 11,13 1Jn 3,24 4,13 Gál 4,6 Rom 8,15s) o derramado (Act 2,17 Tit 3,5s); llena al hombre (Lc 1,15 4,1 Act 2,4 4,8), descansa sobre él (Jn 3,32s) o habita en él (Rom 8,9 1Cor 3,16).

(B) El *Espíritu de Dios* como *fuerza psíquica operante*. El Espíritu Santo es la fuerza sobrenatural por la que Dios interviene, ocasional y pasajeramente, sobre un hombre, ora para obrar milagros, p.ej., la expulsión de los demonios (Mt 12,28; Lc 11,20 dice: por el dedo de Dios), curaciones u otros prodigios (δυνάμεις 1Cor 12,10), una preñez sobrenatural (Mt 1,18.20 Lc 1,35: el «Espíritu Santo» es término paralelo a la «virtud del Altísimo»), ora para producir fenómenos psíquicos sobrenaturales. Entre éstos se cuentan la inteligencia profética, visiones y revelaciones (Lc 1,41.67 2,25s Act 7,55 8,29.39 11,12.28 20,23 21,11 1Cor 12,8-10, etc.), el milagro de Pentecostés (Act 2,4.17s), la → glosolalia (Act 10,44-46 19,6 1Cor 12,10 14,2-28), la interpretación de lenguas (1Cor 12,10 14,13.27s), la discreción de espíritus (1Cor 12,10 14,29 1Tes 5,19-21 1Jn 4,1), la fe taumatúrgica, etc. Por lo general, estas operaciones del Espíritu no son permanentes; así se comprende que uno que está «lleno del Espíritu Santo», en circunstancias especiales pueda ser revestido de nuevo del mismo (p.ej., Esteban: Act 6,3.10 7,55). Por otra parte, el Espíritu Santo está estrechamente ligado a ciertos ministerios. No sólo los profetas, sino también los doctores (1Cor 12,28), los → siete (Act 6,3.5.11 8,29) y sobre todo los → apóstoles (1Cor 12,28 7,40 Act 1,8 2,4 5,3-9 8,14-17 15,28; cf. Jn 14,16s.26 16,13 20,22 2Tim 1,14) están constantemente dotados de esta fuerza divina, para poder cumplir rectamente su misión. En Act es efectivamente el Espíritu Santo quien gobierna la comunidad por medio de los apóstoles y sus colaboradores (Act 1,8 13,2 15,28 20,28, cf. 1Tim 4,14 2Tim 1,6). Por la venida del Espíritu Santo, Jesús queda solemnemente acreditado (Mt 3,16 Mc 1,10 Lc 3,22, cf. Jn 1,32s) como el ungido y elegido de Dios (Lc 4,18, cf. Is 61,1 42,1), conforme a las predicciones de los profetas (Is 11,2 42,1 61,1) y a las esperanzas de los judíos contemporáneos (Hen 49,3s 62,2 TestJud 24,2 TestLev 18,7 Sal de Salomón 17,42 18,8). En aquel momento (bautismo) le ungió Dios con Espíritu Santo y virtud (Act 10,38; nótese el parentesco entre las expresiones «Espíritu Santo» y «virtud»; cf. Lc 1,35 Act 1,8), e.d., le acreditó (cf. Rom 1,4) como el Mesías (Cristo, Ungido) y ello justamente al principio de su vida pública (Mc 1,12 Mt 4,1 Lc 4,1.18).

(C) El *Espíritu Santo* como *fuerza santificadora*. Juan Bautista predicó un bautismo de agua como purificación y preparación para el reino de Dios, hasta que viniera el que había de bautizar con fuego y con el Espíritu Santo, e.d., el que había de llevar a cabo la gran purificación mesiánica (Mt 3,11 Lc 3,16). Ésta había de cumplirse por el Espíritu Santo, e.d., por aquella fuerza divina que, al condenar a los inicuos, purificaría al pueblo de toda iniquidad (cf. Is 4,4 Hen 62,2), y por el fuego, que lo limpiaría de la escoria de los pecados (cf. Am 7,4 Is 31,9 66,15 Mal 3,2). Esta santificación se recalca positivamente en la fórmula transmitida por Mc 1,8 y Act 1,5 11,16: «Yo os he bautizado con agua, pero Él os bautizará en el Espíritu Santo», e.d., el que es más fuerte derramará sobre vosotros aquella fuerza divina que, según las esperanzas de los profetas (Ez 36,25-27

Espíritu de Dios

Jer 31,34), ha de transformar moral y religiosamente al pueblo de la nueva alianza. Esta efusión del Espíritu Santo en la primera fiesta de → Pentecostés (Act 1,8 2,3s) fue para los apóstoles la señal de que habían llegado los «últimos días» (Act 2,17, cf. Jl 3,12) y el tiempo de la salud, y de que Jesús, que les había mandado desde el cielo esta virtud divina (Act 2,32), para constituirlos en sus intrépidos testigos (Act 4,31), ejercía el poder regio en lugar de su Padre (Act 2,36). Porque, antes de la entrada de Jesús en su → gloria, e.d., antes de la consumación de su obra salvífica (cf. Jn 12,32s 3,14s), el Espíritu no obraba (Jn 7,39 16,7), comoquiera que el Espíritu es la fuerza por la que Jesús da a sus fieles la vida sobrenatural (Jn 7,37-39, cf. 3,14s 10,10). Mas, desde ese momento, el Espíritu Santo actúa entre los santificados en Cristo Jesús (1Cor 1,2), no sólo como fuerza psíquica activa, sino también como virtud santificante (1Cor 6,11), como principio de vida eterna (Jn 3,5-8 6,63 7,37-39). No sólo es la «prenda» (o arras: 2Cor 1,22 Ef 1,13) que garantiza al «Israel de Dios» (Gál 6,16) su herencia, la gloria eterna (cf. Rom 8,23), sino también la fuerza divina «de la vida en Cristo Jesús» (Rom 8,2s). En la nueva alianza, «no de → letra, sino de espíritu» (2Cor 3,6), el creyente pertenece a Cristo (Rom 7,4). Ser cristiano es efectivamente tener «el espíritu de Cristo» (Rom 8,9) o «el Espíritu Santo» (Rom 5,5), «estar en espíritu» (Rom 8,9) o «dejarse guiar por el e. de Dios» (Rom 8,14), «habitar en nosotros el espíritu» (Rom 8, 11). El Espíritu asegura la gloria de los hijos de Dios y la redención del cuerpo de la servidumbre de la corrupción (Rom 8,20s), de suerte que el cuerpo mismo se hace «espiritual» (1Cor 15,44) por la → resurrección escatológica, e.d., es penetrado y dominado enteramente por el espíritu divino (Flp 3,20). El Espíritu vivificante y santificante está tan íntimamente unido con Cristo, que Pablo dice indistintamente: justificados en Cristo (Gál 2,17) o en el Espíritu (1Cor 6,11), santificados en Cristo (1Cor 1,2) o en el Espíritu Santo (Rom 15,16), sellados en Cristo (Ef 1,13) o en el Espíritu (Ef 4,30), etc., y él mismo explica : «El Señor es el Espíritu» (2Cor 3,17). Esta nueva vida en Cristo (Rom 6,4.12) la recibe el cristiano en el bautismo (Rom 6,3 Gál 3,27 1Cor 6,11), «el baño de la regeneración y de la renovación por el Espíritu Santo» (Tit 3,5, cf. Act 2,38 19,2-6). También por la → imposición de manos (Dt 34,9) reciben los bautizados el Espíritu Santo (Act 8,17-19 19,6, cf. 9,17), pero en este caso no es causa de la santificación, sino de un → carisma particular (cf. 1Tim 4,14 2Tim 1,6).

(D) El *Espíritu de Dios* como *persona*. En la mayoría de los pasajes del NT se presenta el e. de Dios (o Espíritu Santo) como una fuerza. Esto no depende sólo de la relación de las ideas del NT con las del AT, sino también de las numerosas expresiones que designan al Espíritu Santo como «algo», no como «alguien» (p.ej., derramar, extinguir el Espíritu Santo, bautizar en o con el Espíritu Santo, sellar, ungir, estar embriagado, escrito, lleno de o con el Espíritu Santo: Act 2,33 Tit 3,5s 1Tes 5,19 Mc 1,8 Act 1,8 Ef 1,13 Act 10,38 1Cor 12,13 2Cor 3,3 Lc 1,15.41 Ef 5,18). Por eso, del hecho de que se atribuye al Espíritu Santo una actividad espiritual (p.ej., hablar, desear, habitar: Act 8,29 Rom 8,6.9), no puede, sin más, concluirse que se le tenga por persona, pues expresiones semejantes se emplean también con las abstracciones y personificaciones, p.ej., la carne desea (Rom 8,6), la ley dice (Rom 7,7), el pecado habita (Rom 7,7). Así, p.ej., la blasfemia contra el Espíritu (Mc 3,29 Mt 12,32 Lc 12,10) no puede tomarse como prueba de la personalidad del Espíritu Santo, porque blasfemar contra el Espíritu Santo quiere decir atribuir a Beelzebub las expulsiones de los demonios que Jesús realiza por la virtud de Dios (por el dedo de Dios: Lc 11,20 = por el e. de Dios: Mt 12,28). Aparte de Mt 28,19 (→ Trinidad), no hay en los sinópticos un solo lugar que designe de manera inequívoca al Espíritu Santo como persona. También en Act se concibe, por lo general, al Espíritu Santo como fuerza o virtud y no como persona; es sobre todo un don (Act 2,38 10,45) que Dios concede a los predicadores del Evangelio. En algunos lugares se le personifica; habla por boca de los profetas (4,25 28,25), habla a los apóstoles (8,20 10,19 11,12 13,2 20,23 21,11), los envía (13,4), les impide hablar (16,6) o no les permite ir (16,7), instituye los jefes que han de gobernar la Iglesia de Dios (20,28); mentir a los apóstoles es lo mismo que mentir al Espíritu Santo (5,3) o a Dios (5,4) y tentar al Espíritu del Señor (5,9). Pero todas estas expresiones pueden tomarse como personificaciones de la fuerza divina. En Act 15,28 («Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros») se indica realmente una persona.

En las epístolas paulinas, que mencionan 146 veces al «espíritu», como espíritu en el hombre o, más frecuentemente, el e. de Dios, del Señor, del Hijo y de Jesucristo, la personalidad del E. de Dios se hace más clara. «El Espíritu testifica junto con nuestro espíritu» (Rom 8,16) y grita «*Abbá*, Padre» (Gál 4,6, cf. Rom 8,15), intercede por nosotros (Rom 8,26), habita en los cristianos (1Cor 3,16), como Dios (1Cor 14,25) o

como Cristo (Rom 8,10). En 1Cor 2,10 parece que la ciencia del Espíritu es independiente de Dios; pero la comparación con la ciencia que el espíritu humano tiene del hombre (2,11) muestra que aquí san Pablo tiene presente más bien la naturaleza divina y no la persona del Espíritu Santo. Otra cosa son las fórmulas trinitarias de 1Cor 12,4-6 y 2Cor 13,13; → Trinidad.

En el IV Evangelio, el Espíritu Santo (14,26) es el Espíritu de verdad (14,17 15,26 16,13, cf. 1Jn 4,6 5,6 Jub 25,14), otro abogado (14,16, cf. 1Jn 2,1, donde Jesús aparece como abogado) o el abogado (14,26 15,26 16,7). → Paráclito.

El Espíritu Santo es el «otro abogado», porque, después de la ascensión de Cristo, ocupa el lugar de éste para asistir a los apóstoles (14,26, cf. 1Jn 2,27), para enseñarles lo que Jesús mismo no les dijo, revelarles lo futuro (16,13) y recordarles las instrucciones de Cristo (14,26 16,12s). Él dará testimonio sobre Jesús (15,26, cf. 1Jn 5,6-10) y lo glorificará (16,14). El Espíritu Santo como lugarteniente o vicario de Cristo en la Iglesia es aquí representado con carácter tan personal, que aparece como masculino (ἐκεῖνος 16,8.13s), a pesar de que πνεῦμα es neutro. De todo ello resulta que Juan piensa en una Persona que es distinta del Padre y del Hijo (14,16.26 15,26 16,7) y que, con el Hijo glorificado (14,18s) y con el Padre (17,21-23), está presente y obra en los creyentes.

Bibl.: P. van Imschoot, *L'Action de l'esprit de Jahvé dans l'AT* (RScPhTh 14, 1934, 553-587). Id., *L'Esprit de Jahvé, source de vie dans l'AT* (RB 46, 1935, 481-501). Id., *Sagesse et esprit dans l'AT* (RB 49, 1938, 23-49). Id., *L'Esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'AT* (EThL 13, 1936, 201-220). Id., *Baptême d'eau et baptême d'esprit saint* (ibid. 653-666). Id., *L'Esprit de Jahvé, principe de vie morale dans l'AT* (EThL 16, 1939, 457-467). H. Leisegang, *Pneuma Hagion* (Leipzig 1919). G.F. Moore, *Judaism* I (Cambridge 1927). W. Eichrodt, *Theologie des AT* II (Leipzig 1935). E.F. Scott, *The Spirit in the NT* (Londres 1923). H. von Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (BWANT 3/3; Stuttgart 1926). R.B. Hoyle, *The Holy Spirit in St. Paul* (Londres 1927). S. Mowinckel, *Die Vorstellungen des Spätjudentums vom Heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet* (ZNW 32, 1933, 87-130). RGG II, 938-949. ThW I, 104-107. E. Bardy, *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Église d'après le NT* (Albi 1950). R. Koch, *Geist u. Messias* (Viena 1950). Id., *La théologie de l'Esprit de Yahvé dans le livre d'Isaïe* («Sacra Pagina» I, París-Gembloux 1959, 419-433). → Trinidad, → Espíritu, → Paráclito, → Pneuma. [J. Enciso, *Manifestaciones naturales y sobrenaturales del espíritu de Dios en el AT* (EstB 5, 1946, 351-380). F. Asensio, *El espíritu de Dios en los apócrifos judíos precristianos* (EstB 6, 1947, 5-33).]

Espíritu Santo. Este título sólo ocurre tres veces en el AT (Is 63,10s Sal 51,13), más veces en la versión de los LXX (Dan 5,12 6,4), en las partes griegas del AT (Sab 1,5 7,22 9,17 Dan 13,45 Theod.) y en los → apócrifos del AT (SalSal 17,37 AscIs 5,14 4Esd 14,22), y con mucha frecuencia en la literatura rabínica y en el NT. Al → Espíritu se le llama santo, porque es el Espíritu de Dios, santo por esencia, así como son igualmente santos el brazo de Dios (Is 52,10 Sal 98,1), su nombre (Am 2,7 Ez 36,20) y su palabra (Jer 23,9 Sal 105,42), de forma que «Espíritu santo» significa propiamente «Espíritu divino» (Éx 31,3 según los LXX). La expresión «Espíritu santo» ha sustituido a la expresión veterotestamentaria «espíritu de Yahvéh» (de Elohim), probablemente porque los judíos evitaban cada vez más el pronunciar el santo nombre de → Yahvéh y de → Elohim. → Espíritu de Dios.

Espíritus → Espíritu I,D; II; III,E.

Esposa (hebr. *kallā*, gr. νύμφη), → boda. Metafóricamente, e. se dice de la nueva Sión (Is 62,4); Yahvéh se complace en ella (62,5), la ciñe (49,18); ella se pone sus joyas (Is 61,10, cf. Jer 2,32). Aparte de la costumbre del AT, que habla de una ciudad llamándola mujer o hija, la imagen de la e. es un símbolo continuado, constantemente repetido en la predicación profética desde Os, que presenta la alianza entre Yahvéh e Israel como una alianza matrimonial (Os 2,16 Ez 16,8; Jer 2,2 habla del tiempo de noviazgo). Esta imagen se hizo corriente en el judaísmo posterior, gracias principalmente a la interpretación alegórica del Cant. En Ap 21,2 aparece la nueva Jerusalén como una e. engalanada para su esposo. En Jer, el «canto de gozo y de alegría, el canto del esposo y de la esposa», es expresión estereotipada para simbolizar la alegría (7,34 16,9 25,10 33,11, cf. Bar 2,23 Ap 18,23). Un epitalamio entonado por el esposo se halla en Cant 4,8-16; Cant habla con frecuencia de «hermana esposa». En el NT, Juan Bautista llama al Mesías el «esposo», a la comunidad de sus seguidores su e. (cf. 2Cor 11,2), y a sí mismo el amigo del esposo (Jn 3,29). En Ap 21,9 la e. (γυνή) lo es del Cordero; en 22,17, el Espíritu y la e. se hallan juntos.

Bibl.: ThW IV, 1092-1099.

Esposa (precio de la). El hebr. *mōhar* (Gén 34,12 Éx 22,16 1Sam 18,25) es la cantidad que el padre del esposo o el propio esposo debían pagar al padre de la esposa o a su representante. Las opiniones se dividen acerca de si tal precio representaba una compra: → matrimonio. El importe dependía de muchas circunstancias (lugar, época, po-

sición social, etc.), pero debía ser, por término medio, de unos cincuenta siclos de plata. Podía también ser pagado mediante una prestación de servicios, la entrega de animales especialmente valiosos (Gén 29), o una prestación guerrera (Jos 15,16 Jue 1,12 1Sam 17,25 18,20 2Sam 3,14); en este último caso la esposa era el premio a la victoria del esposo.

Bibl.: NÖTSCHER 78. P. HEINISCH, *Wesen und Zustandekommen der israelitischen Ehe* (StC 12, 1936, 118-139).

Esposo (→ boda). En el AT falta un término propio para e.; éste es sencillamente el señor *(ba'al*, dueño) de la mujer, o el yerno. En el NT, la palabra e., en una frase de Jesús sobre los convidados a bodas (Mc 2,19s Mt 9,15 Lc 5,34) y en la parábola de las diez vírgenes (Mt 25,1-3), designa al Mesías. Así pues, los sinópticos trasladan al Mesías una idea corriente en el AT y en el judaísmo tardío: la del matrimonio entre Yahvéh e Israel. Pero es discutible si el sentido primitivo de los textos es también mesiánico. En todo caso, Pablo atribuyó a Cristo la idea de e. (2Cor 11,2 Ef 5,22-33). → Esposa.

Bibl.: → Esposa.

Esposo de sangre. Sipporá, esposa de Moisés, da en Éx 4,25s el epíteto de e. de s. a Yahvéh, a Moisés, o a su hijo, tras haber operado sobre este último la →circuncisión. Los LXX ofrecen un texto muy distinto. La interpretación bíblica de 4,26*b* refiere la expresión «esposo de sangre» a la circuncisión. De ser cierta esta interpretación, el e. de s. sería Moisés, y el epíteto expresaría la repugnancia de Sipporá ante la sangrienta costumbre, desusada entre sus compañeros de tribu. Pero con ello no se explica el sentido del oscuro y original pasaje. Varios autores (G. BEER, *Das Buch Exodus*, Tubinga 1939, ad loc.) consideran el relato de Éx 4,24-26 como «una leyenda etiológica, destinada a indicar cuándo y cómo la circuncisión fue impuesta como exigencia del dios nacional Yahvéh». Según esto, el e. de s. sería Yahvéh, que puso la discordia entre Moisés y su esposa. J. Hehn (ZAW 50, 1932, 1-8) y Heinisch (com. ad loc.) se apoyan para su interpretación en la lección divergente de los LXX. J. de Groot (bibl.) ve en la perícope la preparación de la ceremonia sangrienta de la pascua; así quedaría lógicamente inserto en el contexto de Éx 1,15.

Bibl.: J. DE GROOT, *The Story of the bloody Husband (Ex. IV, 24-26)* (OTS II, 1943, 10-17). H. JUNKER, *Der Blutbräutigam (Ex. IV, 24-26)* (Festschrift F. Nötscher, Bonn 1950).

Esrón → Jesrón.

Estaciones del año. Dado el clima palestinense, los israelitas solamente conocían dos e. del a.: el verano (hebr. *qayiṣ)* y el invierno (hebr. *ḥōref); cf.* Is 18,6 Zac 14,8 Sal 74,17. También Gén 8,22 enumera únicamente dos e. del a., aunque aparentemente enumere otras seis más; porque esas e. del a. son solamente el verano y el invierno, y los otros seis términos: noche y día, sementera y siega, frío y calor, están en paralelismo, respectivamente, con invierno y verano. En algunos pasajes Vg ha traducido, indebidamente, «primavera»; así en Gén 35,16 48,7 (traducción defectuosa de un término obscuro) Éx 34,18 Dt 16,1 (traducción de Abib) Eclo 50,8 (en el texto hebr. se lee *qayiṣ* = verano, pero quizás haya que leer *qāṣīr* = siega) Sal 74,17 (hebr.: verano). En Is 28,4 y Miq 7,1, donde Vg dice «otoño», el texto hebr. tiene, respectivamente, «verano» y «fin de verano».

Estacte → incienso.

Estadio → apéndice II(I)(A).

Estado. Las ideas de la Biblia acerca del E. en cuanto comunidad ordenada de ciudadanos, son muy distintas, según que se consideren a base del AT o a base del NT.

(I) EN EL AT. (A) Sobre la evolución histórica del pueblo elegido, → Israel, → Palestina (IV, 2).

(B) La Biblia no nos narra los hechos históricos por su importancia política, sino por causa de la significación religiosa que en sí entrañan o la interpretación que se les da. El pueblo del AT tiene conciencia de los lazos estrechísimos que unen la patria y la religión; la organización religiosa y la ordenación política del E. se funden en la alianza por la que Yahvéh se eligió libremente para sí un pueblo. Además, el lugar que ocupa la realeza davídica dentro del yahvismo (2Sam 7 Sal 89 132) ha favorecido también la fusión de los valores nacionales con los valores religiosos. Por lo demás, el Oriente Próximo en la antigüedad rodeaba a la autoridad de un gran sentimiento de respeto. Y lo mismo en Israel: el rey ha sido elegido por Dios (1Sam 8,22 10,24 1Re 1,48), por consiguiente, debe ser respetado (Prov 24,21s 8,15s). En los libros sapienciales más recientes (cuando ya no existía la realeza), Dios es considerado como fuente de toda autoridad (Sab 6,3 Eclo 10,4s). Por eso mismo, los judíos deben reconocer a los soberanos extranjeros (Jer 29,7 Bar 1,1 Esd 6,9s, cf. 1Mac 7,33). Las excepciones de esta regla general sobre la actitud favorable

a la autoridad (cf. Dan 2,21) son raras. Pero, cuando la autoridad impone una conducta contraria a las leyes de la conciencia, no habrá que obedecerle (Dan 3,18 Est 3,8, cf. los Macabeos). En tiempos de Jesús había dos autoridades: la autoridad política, ejercida por el procurador romano, y la autoridad religiosa del Sanedrín. Esta separación influyó seguramente en la doctrina del NT con respecto al E.

(II) EN EL NT, hay que distinguir dos actitudes respecto del orden político establecido. Y si parecen contrapuestas, ¿cómo conciliarlas?

(A) Por una parte, el nuevo → reino de Dios parece ser totalmente distinto de los reinos terrestres (Jn 17,36); la «patria» (πολίτευμα) del cristiano está en el cielo (Flp 3,20). «La figura de este mundo pasa» (1 Cor 7,31) y «no tenemos aquí abajo ciudad permanente» (Heb 13,14). El deseo de «la ciudad futura» (ib.) era constante entre los primeros cristianos. Jesús predicó el desprendimiento total de los bienes de este mundo (Mt 6, 19-34 19,21) y de los lazos de familia (19,29); a su manera de ver, su realeza espiritual no necesitaba ser defendida a mano armada («con la espada»: Mt 26,52).

(B) Por otra parte, algunos textos del NT aceptan positivamente la autoridad del E. como procedente de Dios (Rom 13,1-7 Tit 3,1 1Tim 2,2); las autoridades, a las que hay que someterse «por causa del Señor» (1Pe 2,13), son mandatarias de Dios (Rom 13,6 1Pe 2,14); «el que resiste a la autoridad se rebela contra el orden establecido por Dios» (Rom 13,2). Hay que someterse libremente (Gál 5,1) a la voluntad de Dios (Gál 5,13 1Pe 2,15) y dar a la autoridad lo que en derecho le compete (Rom 13,7, cf. Mt 22,21 par. 17,24-27).

(C) ¿Cómo conciliar estas dos actitudes? Es cierto que el reconocimiento de la autoridad del E. tal como lo exigen Rom 13 y 1Pe 2,13-17 no pueden considerarse como aprobación entusiasta y sin cierta reticencia, fundada en motivos religiosos. Estos textos hablan más bien del cumplimiento leal de un deber desagradable, con aquel espíritu con que Jesús dio testimonio ante Pilato: «No tendrías potestad alguna sobre mí, si no te hubiera sido dada de lo alto» (Jn 19,11). Mientras las disposiciones de la autoridad «establecida por Dios» (Rom 13,1) no sean un atentado a la conciencia (cf. Act 4,19s. 29: el *non possumus* ante el Sanedrín), es mejor que el cristiano no resista a la autoridad, que pasará pronto juntamente con este mundo.

Bibl.: ThW VI, 516-535. M. SALZBERGER, *The Policy of the Ancient Hebrews* (JQR 3, 1912, 1-81). K. GALLING, *Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorderasiatischen Unwelt* (Leipzig 1929). A. ALT, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (Leipzig 1930; Kleine Schriften II, Munich 1953, 1-65). O. PROKSCH, *Der Staatsgedanke in der Prophetie* (1933). J. GARSTANG, *The Heritage of Salomon* (Londres 1934). L. GAUGUSCH, *Die Staatslehre des Apostels Paulus nach Rom. 13* (ThG 26, 1934, 529-550). G. KITTEL, *Christus und Imperator: Das Urteil des ersten Christenheid über den Staat* (Stuttgart-Berlín 1939). W. SCHWEIZER, *Die Herrschaft Christi und der Staat im N.T.* (Beitr. z. evang. Theol. 11, Munich 1949). O. KUSS, *Paulus über die staatliche Gewalt* (ThG 45, 1955, 321-334). O. CULLMANN, *Dieu et César* (Neuchâtel-París 1956). R. DE VAUX, *Les institutions de l'A.T.* I (París 1958) 141-153 (trad. castellana: *Instituciones del AT* (Barcelona 1963).

Estampilla → marca de jarra.

Estandarte (enseña de campaña). El e. (hebr. *degel)* sirve como punto de reunión para el ejército. En momentos en que amenaza el riesgo de la guerra, el e. erigido en una altura es visible desde lejos. En este sentido se habla de «la raíz de Jesé» como de un e. para los pueblos (Is 11,10s). En el campamento de los israelitas cada tribu tenía su e. (Núm 2,2). Nada se sabe en concreto sobre la forma del e.; Galling (BRL 160s) cree que contenía figuras de animales. También la divinidad tenía, como en Egipto y Asiria (cf. fig. 126, col. 1808), su e. propio (Éx 17,15s). Galling supone la posibilidad de que el signo geométrico del hexágono, el llamado «escudo de David», fuera un tiempo el e. de la casa real. Los e. eran de metal; e. de tejido (banderas) no existen hasta la época persa.

Bibl.: BRL 160-163.

Estanque (hebr. *b^erēkā)*, depósito artificial de agua, abierto, destinado generalmente para usos de utilidad, como abrevadero del ganado, etc. La Biblia menciona varios de ellos en Jerusalén: el e. superior (2Re 18,17 Is 7,3 36,2), el e. inferior (Is 22,9), el e. antiguo (Is 22,11), el e. de Ezequías (2Re 20,20), la piscina de → Siloé (Jn 9,7.11), el e. del rey (Neh 2,14), el e. del acueducto (Neh 3,15), el e. artificial (Neh 3,16), el e. o piscina de → Betzatá (Jn 5,2), además una piscina en Hebrón (2Sam 4,12), otra en Gabaón (2Sam 2,13 Jer 41,12), otra en Samaría (1Re 22,38: donde se bañaron las rameras) y otra en Ješbón (Cant 7,5: agua clara para designar metafóricamente los ojos de la esposa amada). Los e. eran alimentados por medio de → fuentes o de la lluvia y también por conducción artificial. Muchos se cegaron posteriormente; otros se recons-

truyeron de nuevo y en forma monumental (piscina de Siloé). Cf. → agua, → cisterna, → fuente, → pozo.

Bibl.: NÖTSCHER 167. BARROIS I, 239s.

Estaño, procede de Indochina (Ez 27,12: de Tarsis) y se llama en lengua sánscrita *pātīra;* de ahí el hebr. *b^edīl* (*b^edīlīm*, separación; en Is 1,25: separar las escorias). En la Biblia se menciona rara vez el e. (Núm 31,22 Ez 22,18-20). Todavía no se ha dado una explicación satisfactoria de la «piedra de estaño» en Zac 4,10. → Bronce.

Bibl.: BARROIS I, 369s. L. KOEHLER (ThZ 3, 1947, 155s). R.J. FORBES, *Metallurgy in Antiquity* (Leiden 1950); cf. Or 24, 1955, 78-88.

Estaol (hebr. *'eštā'ōl*), localidad en la → Šefelá, asignada, en Jos 19,41, a Dan; en Jos 15,33, a Judá. Los danitas intentaron establecerse en la región de E. y → Sorá (Jue 1,34s; los relatos de Sansón en Jue 13-16). Fracasado este intento, buscaron otros lugares en el norte de Canaán (Jue 18,2-29). Antiguamente se acostumbraba a identificar E. con *ešwa';* NOTH (*Josua* 65), que interpreta el nombre como (lugar de la) pregunta, dice que el emplazamiento es dudoso; S. Mackay (JPOS 20, 1946, 43-47) busca E. en *'arṭūf*.

Bibl.: ABEL II, 320s.

Estaquis (Vg Stachys), cristiano de Roma a quien Pablo (Rom 16,9) saluda y llama «mi querido Estaquis».

Estater → moneda II,A; → apéndice II(III).

Este → punto cardinal. Mientras el → norte es siempre la región lúgubre del cielo, el e. es una región ora buena, ora mala. Por una parte, el e. es el lugar del paraíso (Gén 2,8) y del ángel bueno que lleva el sello del Dios viviente (Ap 7,2); por otra, es el lugar de procedencia de los reyes impíos (Ap 12,13). Del e. (oriente) vienen los → magos, según Mt 2,1.

Bibl.: ThW I, 354s.

Esteatita → piedras preciosas.

Esteban, probablemente de origen helenístico, uno de los siete encargados (→ diáconos) de los pobres que fueron elegidos por los apóstoles en Jerusalén (Act 6,5). De los otros seis, sólo se nos da el nombre y acaso también la procedencia; de E., en cambio, se dice que era «hombre lleno de fe y del Espíritu Santo». Desempeñaba un papel eminente en la Iglesia, incluso por su predicación y sus milagros, de suerte que se atrajo el odio de los judíos (6,8-10) y, después de un proceso ante el Sanedrín que recuerda en muchos aspectos el de Jesús, murió lapidado (7). Saulo colaboró en su ejecución. Su muerte fue el comienzo de una gran persecución en la iglesia de Jerusalén (8,1 11,19). El lugar de la lapidación, según una tradición que remonta al siglo V, se localiza al norte de la actual puerta de Damasco. La emperatriz Eudoxia mandó construir allí mismo una basílica hacia 430/440. El lugar está hoy ocupado por la → Escuela bíblica.

Bibl.: H. SCHUMACHER, *Der Diakon Stephanus* (NtA 3/4, Munster de Westfalia 1910). J. MEHLMANN, *De S. Stephano Protomartyre* (VD 21, 1941, 22-29. 33-39). F.X. PORPORATO, *De S. Stephano Protomartyre* (VD 16, 1936, 81-88). Para la topografía: L. H. VINCENT, *Jérusalem* II /4 (París 1926) 743-804. Sobre el discurso de Esteban: G. DUTERME, *Le vocabulaire du discours d'Étienne* (Lovaina 1950).

Estéfanas, uno de los primeros y de los pocos cristianos que Pablo bautizó en Corinto juntamente con su familia, al que llama por ello «primicias de Acaya». E. se consagró con su familia al servicio de Pablo y residió con él en Éfeso. E. fue quizás quien llevó la carta de los corintios a Pablo (1Cor 7,1) y la de éste a los corintios; por eso es vivamente alabado por Pablo y propuesto como modelo a los corintios (16,15.17).

Estela, piedra en pie (hebr. *maṣṣēbā*), erigida por un gobernante, para recuerdo de sus hazañas, generalmente militares. De ahí que la e. tenga carácter profano, aún cuando esté colocada en un santuario y lleve a menudo una inscripción de matiz religioso o una → imagen. En la Biblia se citan dos de esas e.: la de Saúl (1Sam 14,20) y la de Absalom (2Sam 18,18). En Palestina se han hallado las siguientes e.:

(A) *E. indígenas.*

(1) La e. de → Mešá.

(2) La e. de Balúa, hallada por Horsfield el año 1930 en *el-bālū'a*, unos 15 km al sur de *dībān*. Figura en RB 41, 1932, pl XIV; cf. fig. 4, p. 423. La e. mide 30 × 70 × 169 cm y en ella hay tres figuras con cuatro líneas de texto. Es un trabajo indígena del siglo XIII/XII. Ha sido interpretada de diversas maneras. Su descubridor (RB 41, 1932, 417-444) considera la escritura como una evolución del jeroglífico hierático; las figuras parecen representar un rey moabita, que es ofrecido al dios Kemóš por la diosa Ištar. Después de la investigación de Weill (PW 3, 1938, 84ss), Alt (PJB 1940, 29-43) distingue, por una parte, la inscripción, que originariamente ocuparía toda la e., tendría cierta for-

ma cretense y procedería de una población premoabita, y, por otra parte, la reproducción o figura moabita, que se habría insculpido sobre la inscripción.

(B) *E. egipcias.*
(1) De Bet-San.
(a) La e. de Mekal, descubierta en el estrato de Tutmosis III, de 28 × 10 cm. Está representado Mekal, dios de Bet-San, con dos adoradores egipcios; la inscripción está en escritura jeroglífica y contiene una oración a Mekal (cf. A. Rowe, *The Four Canaanite Temples of Beth-Shan*, Filadelfia 1940; facsímil del título y descripción, p. 59).
(b) Las e. de Seti I. Dos ejemplares; el primero, no fechado y apenas legible; el segundo, que data del 1314 a.C. Figura en AOB 98. Representa a Seti, que ofrece a Re-Harajte un sacrificio; la inscripción celebra una victoria de Seti, que habría sofocado el comienzo de una rebelión en el distrito de Bet-San (AOT 94s).
(c) Una e. de Ramsés II, de su año IX; AOB, fig. 97. Representación: Amón ofrece a Ramsés una espada; inscripción: himno al rey, enumeración de sus victorias.
(d) Una e. de Amen-em-Apt para un empleado egipcio muerto en Bet-San.
(2) Las e. de Meguiddó.
(a) De Ramsés III; y
(b) De Sosaq (fragmentos).
(3) De *tell el 'orēme* (Kinneret), la e. de Tutmosis III, descubierta el año 1928; celebra una victoria (de Tutmosis) sobre los mitanni; acaso originariamente la e. se hallaba colocada en otra parte.
(4) De *tell eš-šihāb* (al suroeste del lago de Genesaret), una e. de Seti I, hallada en el año 1901, acaso testigo de su expedición al norte de Palestina y Siria. AOB, fig. 90.
(5) De *šēḫ sa'd* (Transjordania), una e. de Ramsés II, la llamada piedra de Job. AOB, fig. 103 (Ramsés ofrece un sacrificio a un dios egipcio). La e. está muy mutilada.

Bibl.: BRL 500-503.

Estelas solares. El hebr. *ḥammān*, objeto de culto que se menciona junto a las → ašerás (Is 17,8 27,9), al → culto en los lugares altos (Lev 26,30 2Par 14,4) y a otros diversos objetos de culto (2Par 34,7 Ez 6,4.6) y, en 2Par 34,4, se halla sobre un altar de Baal, no ha sido aún interpretado con certeza. Por motivos etimológicos *(ḥmn – ḥammā* significa estar caliente – calor), se ha explicado el objeto como una e. s., una columna de piedra dedicada al sol. Hoy se piensa más bien en una especie de → altar del incienso o de perfumes. Efectivamente, un altar de perfumes de Palmira se designa *ḥammān*. Así, Albright *(The Archeology of Palestine and the Bible*, Filadelfia 1931, 161) y, después de él, Galling (BRL 20) y Elliger (ZAW 57, 1939, 256-265). Contra esta interpretación escribe H. Ingholt («Mélanges Syriens» II, 1939, 795-802); cf. K. Elliger (ZDPV 66, 1943, 129-139).

Ester (hebr. *'estēr:* ¿la diosa babilónica Ištar?)

(I) Nombre persa de Hadassá, hija de Abijáyil, sobrina de Mardoqueo, con quien se había criado. Heroína del libro que lleva su nombre.

(II) Libro de Ester. (A) *Contenido.* De entre las más hermosas jóvenes del imperio persa, el rey de los persas, Ajasverós (Asuero = Jerjes, 485-465) elige por reina a E., ignorando su origen judío. Influido por E., el rey salva a los judíos residentes en el imperio persa de la matanza planeada por → Hamán. Las subsiguientes alegría y venganza de los judíos dan motivo a la implantación de una fiesta (fiesta de los → purim). A causa de esta simpática historia, Est es uno de los libros predilectos de los judíos. Se lee anualmente en la fiesta de los purim, y la tradición judía lo designa simplemente como la Meguil·lá (→ Meguil·lot).

Tanto LXX como Vg ofrecen un texto ampliado con varias adiciones, que LXX intercala entre el texto hebreo (la edición de los LXX de Swete distingue estas adiciones mediante letras), mientras que Vg las reúne al final. Son las siguientes:

(1) A: Sueño de Mardoqueo (LXX antes de 1,1; Vg 11,2-12).
(2) Mardoqueo descubre una conspiración (Vg 12,1-6).
(3) B: Edicto del rey, que manda exterminar a los judíos (LXX después de 3,13; Vg 13,1-7).
(4) C: Oración de Mardoqueo (LXX después de 5,17; Vg 13,8-18).
(5) Oración de Ester (Vg 14,1-19).
(6) D: Ester acude al rey (LXX después de 4,17; Vg 15,4-19).
(7) E: Edicto en favor de los judíos (LXX después de 8,12; Vg 16,1-24).
(8) F: Interpretación del sueño de Mardoqueo (LXX después de 10,3; Vg 10,4-13, de modo que la interpretación antecede al sueño).
(9) F: El libro de Est es llevado a Egipto (LXX después de 10,3; Vg 11,1).
Vg 15,1-13 es un pasaje paralelo a 4,13ss.

Las adiciones enumeradas son canónicas. Se discute si son auténticas. Hoy predomina más y más la opinión de que son relativamente antiguas, pero no pertenecientes al texto primitivo. La tendencia de las adiciones es la de conferir al libro, cuyo contenido es profano (cf. infra), un sentido religioso más destacado. Posteriormente, este libro tan apreciado recibió también numerosas adi-

ciones (extracanónicas). No puede tampoco precisarse si tales adiciones fueron escritas primitivamente en griego o en hebreo.

(B) *Origen.* El texto breve, hebreo, procede posiblemente de la época comprendida entre los años 300 y 200/150 a.C.; las adiciones se hallaban ya en la traducción preparada por el jerosolimitano Lisímaco (114 ó 48 a.C.). El libro presenta el carácter de una historia novelada (este → género literario es el que mejor concuerda tanto con la inexactitud histórica del autor como con su conocimiento familiar de la corte persa), destinada a motivar la fiesta del purim. Su actitud casi enteramente profana, que evita cuidadosamente nombrar el nombre de Dios (4,14 es un ejemplo claro), ha obstaculizado por largo tiempo su admisión en el canon. En su «alabanza de las personas nobles», Eclo (44-50) no nombra a E. ni a Mardoqueo salvadores de los judíos; en el NT nunca se cita a Est. Es probable que las adiciones al libro contribuyeran a su inclusión en el canon.

Comentarios: L.B. PATON (Edimburgo 1908), G. SMIT (Groninga 1930), M. HALLER (Tubinga 1940), J. SCHILDENBERGER (Bonn 1941), L. SOUBIGOU (París 1949), F. STUMMER (Wurzburgo 1950), H. BÜCKERS (Friburgo de Brisgovia 1953).

Bibl.: J. HOSCHANDER, *The Book of Esther in the Light of History* (Filadelfia 1923). H. STRIEDL, *Untersuchungen zur Syntax und Stilistik des hebräischen Buches Esther* (ZAW 55, 1937, 73-107). D. SCHÖTZ, BZ 21, 1933, 255-276. DBS IV, 20-22 (A. ROBERT, *Historique [genre] dans le livre d'Esther*). P. BARUCQ, *Judith-Esther* (París 1952).

Estigma (gr. στίγμα), propiamente señal en el cuerpo (por lo general, en la frente o las manos) de esclavos, soldados y creyentes, marcada a fuego o por tatuaje, por la que eran reconocidos por su señor, su capitán o su dios, respectivamente. También los criminales podían recibir un e. o señal, para que fuera patente su crimen. En Gál 6,17 Pablo se gloría de llevar en su cuerpo los e. del Señor Jesús y ve en ellos un título para que nadie en adelante le moleste. Las cicatrices que el Apóstol guarda de su fatigoso trabajo y malos tratos sufridos en la propagación del evangelio, las considera, por su mística unión con Jesús, como στίγματα o señales de Jesús. Estas cicatrices lo han marcado como propiedad de Jesús y garantizan su intangibilidad. No hay por qué pensar en una estigmatización en el sentido actual (como en san Francisco de Asís).

Marcar con un e. sólo se menciona en la Biblia como pena corporal. Is 3,24 presupone que la belleza de las mujeres de Jerusalén quedará desfigurada un día por la impresión de un e. El e. las dará a conocer como esclavas, para que así no puedan huir de sus amos extranjeros.

Bibl.: J. DÖLGER, *Sphragis* (Paderborn 1911) 39-51.

Estirpe, conjunto de varias → familias o linajes bajo un solo jefe (p.ej., Núm 1,2 Jue 9,1). Varias e. forman una → tribu (p.ej., Núm 3,15). Entre e. y tribu se establece con preferencia, como eslabón intermedio, el clan; para otros, e. y clan son lo mismo. La terminología hebrea es vaga; lo cual resulta comprensible cuando se tiene en cuenta que las expresiones correspondientes indican siempre grupos concretos de población que, por razón de número o de poder, podían considerarse como familia, e. o tribu. La palabra más usual, pero no exclusiva, para estirpe, es *mišpāḥā;* está relacionada con la raíz *šph* (derramar, en sentido sexual) o *sph* (unirse).

Estrella. Las e. han sido creadas por Yahvéh (Gén 1,16), son obras de sus dedos (Sal 8,4); por eso escuchan su voz (Eclo 43,10ss). Yahvéh ha fijado su número (Sal 146,4), las saca cada noche, llamándolas por su nombre (Is 40,26 Bar 3,34s Sal 146,4). Por eso pregonan la gloria de Yahvéh (Sal 8,4 19,1-3).

Su muchedumbre es incontable para el hombre (Gén 15,5 22,17 26,4 Ex 32,13 Dt 1,10 10,22 28,62 Jer 33,22 Nah 3,16 Neh 9,23). En Jue 5,20 se mencionan las sendas u órbitas de las e. Incidentalmente se mencionan constelaciones en el AT; sólo que raras veces es posible interpretar con seguridad las palabras hebreas; ya las antiguas versiones vacilan.

(1) El hebr. *'āš* (Job 9,9), identificado ordinariamente con *«'ayīš* y sus hijos» (Job 38,32), se interpreta según la tradición siria por las Híadas (Schiaparelli: Aldebarán con las Híadas menores), o según Ibn Ezrá por el Carro, la Osa Mayor; raramente (Hoffmann) también por las Pléyades. LVTL: la constelación del León.

(2) El hebr. *k^esīl* (Job 9,9 38,31 Am 5,8), de cuyas «cadenas» se habla en Job 38,31, se identifica casi universalmente con Orión, que en el antiguo oriente y entre los griegos fue siempre considerado como un gigante; cf. los gigantes «encadenados». Según LVTL es Orión con las correspondientes constelaciones.

(3) El hebr. *kīmā* (Job 9,9 38,31 Am 5,8) es seguramente el nombre de las Pléyades; sus «lazos» han de entenderse sin duda como collares. Otros piensan en Sirio (Hoffmann) o en Escorpión. Según LVTL, las Pléyades.

(4) Los *m^ezārīm*, que traen el frío (Job 37,9), se interpretan generalmente como viento norte; a veces también, en atención a LXX y Vg (Arcturus = Osa), como la Osa Mayor y Menor (Schiaparelli).
(5) En los *mazzārōt* (Job 38,32) se ve, con la tradición siria, la Osa Mayor o, con la Vg *(Lucifer)*, Venus (Schiaparelli). Estos *mazzārōt* son identificados por los LXX (en 2Re 23,5) con
(6) *mazzālōt* (2Re 23,5), en los que se ve generalmente los signos del zodíaco. Identificación y significación que también sigue LVTL.
(7) Los *ḥădrē tēmān* (literalmente «las cámaras del sur»: Job 9,9) se interpretan a veces como almacén de los vientos del sur; Schiaparelli ve en ellos un segmento del cielo estrellado austral, en que son visibles, para Palestina, varias estrellas de primera y segunda magnitud (Argos, Cruz del Sur, Centauro). Según LVTL, las oscuras cámaras del sur son las constelaciones del zodíaco del sur.

En Núm 24,17 Bileam ve la → estrella que sale de Jacob. En Ap 22,16, Jesús es llamado la estrella resplandeciente de la mañana. También reciben el nombre de e. los «ángeles» de las iglesias del Asia Menor (Ap 1,16.20 2,1 3,1), los ángeles caídos y los creyentes apóstatas (Ap 8,10s 9,1 12,4).

Bibl.: G. Hoffmann (ZAW 3, 1883, 107-110. 279s). G. Schiaparelli, *L'astronomia nell'AT* (Milán 1903; trad. alemana de W. Lüdtke, *Die Astronomie im AT*, Giessen 1904). E.W. Maunder, *The Astronomy of the Bible* (Londres 1935). A. Masotti, *Astronomia biblica* (Rendiconti del Seminario matematico e fisico di Milano 10, 1936, 143-182). ThW I, 501.

Estrella de Belén, la estrella (Mt 2,1-10: ἀστήρ nunca significa constelación, sino siempre estrella) que los magos habían visto en oriente o en su salida helíaca, la cual, después de la visita de éstos a Herodes, los precedió (o llegó antes que ellos) en su viaje a Belén y se paró en el lugar en que estaba el niño. Los que buscan para este fenómeno una explicación exclusiva o parcialmente natural (en contra, entre otros, Kugler, Schaumberger), piensan en una triple conjunción de los planetas Júpiter y Saturno en el signo zodíaco de Piscis, el 29 de mayo, 1 de octubre y 5 de diciembre (según Kritzinger; cf. también Hartmann, StdZ 71, 1941, 234-238) del año 7 a.C.; según esta explicación, Piscis representa el signo astrológico para los judíos (Hontheim, Kritzinger, Steinmetzer) y Saturno sería su planeta (Gerhardt). También se señala la presencia de Júpiter, «regente» de Judea, en el signo de Aries, la constelación de Siria/Palestina, sobre todo el 14 de abril del año 6 a.C. juntamente con otros planetas. Otros piensan en el cometa de Halley, que fue visto a fines de agosto del año 12 a.C. (Stenzel) o en Marte, el planeta de Siria/Palestina, en conexión con los fenómenos astronómicos de marzo del año 7 a.C. a marzo del año 5 a.C. (Sloet).

Bibl.: J. Hontheim (Der Katholik 87, 1907, 2, 117ss; 88, 1908, 2, 187-195). C. Schreiber (ThG 1909, 184-196). H.H. Kritzinger, *Der Stern der Weisen* (Gütersloh 1911). H. Voigt, *Die Geschichte Jesu und die Astrologie* (Leipzig 1911). A. Stenzel, *Jesus Christus und sein Stern* (1913). F.X. Steinmetzer, *Der Stern von Bethlehem* (BZfr 6/3, Munster de Westfalia 1913). F.X. Kugler, *Der Stern der Weisen* (Stimmen aus Maria Laach 83, 1912, 481-492). D.A.W. Sloet, *De ster der wijzen* (Bussum 1920). O. Gerhardt, *Der Stern des Messias* (Leipzig 1922). J. Schaumberger (Bb 6, 1925, 444-449; 7, 1926, 295-301; 24, 1943, 162-169). Id., VD 20, 1940, 333-339). E. Lohmeyer, *Der Stern der Weisen* (Theol. Blätter 17, 1938, 289-299).

Estrella de Jacob → mesianismo I, A,1.

Esyón-Guéber (hebr. *'eṣyōn-geber;* Vg Asiongaber), localidad de Edom, en el extremo nordeste del mar Rojo (golfo elanítico o bahía de *el-'aqaba)*, estación de los israelitas en el desierto (Núm 33,35s Dt 2,8). Salomón logró disponer un puerto en E. y establecer allí una flota mercante (1Re 9,26 2Par 8,17); Yosafat intentó reconstruir en aquel puerto la flota mercante, pero no lo consiguió, quedando éste destrozado (1Re 22,48s 2Par 20,35-37). F. Frank (ZDPV 57, 1934, 243s) propuso la hipótesis de que E. sería el actual *tell el-ḫlēfi*, 3,5 km al noroeste de *el-'aqaba*, cerca de los ricos yacimientos de cobre y de hierro que allí hay; hipótesis que indujo a N. Glueck a excavar el *tell* en 1938-39. En el estrato más antiguo descubrió una gran instalación industrial para trabajar los metales, no amurallada, de la época de Salomón. Esta instalación fue destruida por el fuego (¿bajo Šošak I?). Los poblados 2 y 3, fundados (¿por Azaryá?) con planos enteramente distintos, ardieron también. La población 4 procede probablemente del siglo VII y parece haber durado hasta la época helenística. Glueck cree que la población 3 es la → Elat del AT y que E. sería el antiguo nombre de Elat. Pero A. Bea (Bb 21, 1940, 439-445) ve en 1Re 9,26-28 una prueba documental de que, alrededor del año 735 a.C., E. y Elat eran localidades distintas, siendo Elat la más conocida. Según esto, el nombre de E. no debería atribuirse a la ciudad industrial de *tell el-ḫlēfi*, sino al puerto vecino.

Bibl.: Informe sobre las excavaciones por N. Glueck: BASOR 71. 72. 75. 79 (1938-1940). Id., *The Other*

Side of the Jordan (New Haven, Conn., 1940) 89-113. ABEL II, 320. E. SELLIN, *Zur Lage von Ezion-Geber* (ZDPV 59, 1936, 123-128). L. KÖHLER, *Zum Ortsnamen Ezion-Geber* (ibid. 193-195). W.F. ALBRIGHT, *Ostracon Nr. 6043 from Ezion-Geber* (BASOR 82, 1941, 11-15).

Etam (hebr. *'ētām*), lugar en la frontera entre Egipto y el desierto arábigo, donde se detuvieron los israelitas, pero sin que allí les aconteciera nada, como tampoco en la precedente estación de Sukkot (Éx 13,20 Núm 33,6s). Acerca de su emplazamiento, → Éxodo. Núm 33,8 menciona un desierto de E., al que Éx 15,22 da el nombre de desierto del Sur.

Bibl.: ABEL II, 321.

Etán (hebr. *'ētān*: el duradero, NOTH 224), con el sobrenombre de «el ezrajita», célebre sabio (1Re 5,11, junto con Hemán, Jalcol y Dardá), mencionado en el encabezamiento del Sal 89 como autor del poema. La tradición sacerdotal interpretó mal el sobrenombre «ezrajita» e hizo de E. un miembro de Judá, de la estirpe de Zéraj (1Par 2,6.8) o un cantor del templo, descendiente de Leví (1Par 6,44 15,17.19), uno de los tres maestros de música de David: (→) Hemán, Asaf, Yedutún.

Etanim (hebr. *'ētānīm)*, antiguo nombre cananeo de un → mes, identificado en 1Re 8,2 con el séptimo mes del calendario israelita. El nombre significa sin duda: [mes de] los [arroyos] siempre fluyentes.

Etbaal (hebr. *'etba'al;* tal vez el mismo nombre que → Esbaal), rey de los sidonios, padre de Izebel, esposa del rey Ajab (1Re 16,31). FL. JOS. *(Ant.* VII, 317-324 y *c. Ap.* I, 123) le llama Itobalos, forma nominal que deriva, en apariencia, de un Itobaal fenicio. El nombre era corriente entre los fenicios; cf. la inscripción del *(')tb'l* en el sarcófago de Ajiram (AOT 440).

Eternidad. El hebr. *'ōlām* y el gr. αἰών significan en la Sagrada Escritura un tiempo largo, ininterrumpido, pero limitado, en el pasado o en el futuro; en plural o repitiendo la palabra significan también la e. propiamente dicha. Ejemplo clásico es 1Tim 1,17: τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων: al rey de los siglos, al rey eterno, y el de δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων: gloria por toda la eternidad. Este último uso de la palabra se halla sobre todo en san Pablo y en el Ap. En cambio, el hebr. *'ōlām* tiene raras veces en el AT (a lo más, en Ecl 3,11 y Eclo 3,18) el sentido, muy frecuente en la literatura rabínica, de mundo (material). El hecho está en conexión con la distinción entre «este mundo» y «el mundo venidero» *(hā'ōlām hazzeh* y *hā'ōlām habbā')*, que se halla muy a menudo en la literatura apocalíptica del último siglo a.C. y, sobre todo, en la literatura rabínica posterior al 70 d.C., y señala dos períodos en la historia de la humanidad. «Este mundo» es el tiempo del cosmos material y por ello, de lo terreno, de lo material, de lo imperfecto y de lo pecaminoso; como «mundo venidero» se espera una era nueva en la que habrán desaparecido el pecado y la miseria, y serán recompensados los justos. En la literatura apocalíptica, el «mundo venidero» significa el tiempo que empieza después del fin del mundo y con la resurrección universal, que no es temporal; la literatura rabínica, en cambio, hace que ese mundo se inicie ya en la presente vida, mientras aún subsiste el cosmos material. El contraste, pues, entre este mundo y el venidero puede ser doble: cronológico por una parte, específico por otra (espiritual frente a material); el mundo venidero no ha de estar forzosamente ligado a una determinada cronología. En el NT ocurren ambas expresiones, unidas a veces para expresar la e. (Mt 12,32 Ef 1,21). «Este αἰών» es el tiempo de lo terreno, del pecado y de la corrupción (Lc 16,8 Rom 12,2 1Cor 1,20 2,6.8 3,18), es esencialmente malo (Ef 2,22) y su Dios es el diablo (2Cor 4,4); «este αἰών» significa lo mismo que «este tiempo» o «este mundo» (κόσμος), sobre todo en Jn (8,23 9,39 11,9 12,25.31 13,1 16,11 18,36 1Jn 4,17). «El siglo futuro» es la era de la gracia, de la bendición, de la remisión de los pecados, etc., que en el NT no pertenece ya completamente al futuro, sino que ya se ha realizado, en parte, en la tierra, por la venida de Cristo (Gál 1,4 Heb 6,5), aunque sólo en el último día ha de desarrollarse plenamente. En la realidad, pues, el «mundo venidero» coincide con la era mesiánica o el reino de Dios.

Bibl.: StB IV, 799-976. ThW I, 197-208. BONSIRVEN I, 310-319. J. SCHMIDT, *Der Ewigkeitsbegriff im AT* (AtA 13/5, Munster de Westfalia 1940). E. JENNI, *Das Wort «'ōlām» im AT* (ZAW 64, 1952, 197-248; 65, 1953, 1-35).

Eternidad de Dios. Aunque el hebr. *'ōlām* (gr. αἰών) no siempre indica la eternidad en sentido filosófico, sin embargo, con el nombre divino El-Olam se expresa el ser antiquísimo de este Dios; lo mismo cabe decir de Yahvéh, el Dios que vive desde antiguo (Éx 15,18 Dt 33,27 Is 9,6 40,28 Hab 1,12). Yahvéh existía ya antes de la creación del mundo (Sal 90,2 102,25-29 Job 38,4 Gén 1,1), mil años son a sus ojos como el día de ayer, que ya pasó (Sal 90,4); Él es el primero y el último (Is 41,4 48,12), el alfa y la omega,

el que es, el que era y el que viene, el omnipotente (Ap 1,8), el principio y el fin (Ap 21,6), el que vive por toda la e. (Eclo 42,21 Ap 4,9). Cielos y tierra, creados hace tiempo por Dios, obra de sus manos, pasarán, pero Dios permanece, sus años no tienen fin (Sal 102, 26-28, cf. Is 40,6-8). Estrechamente ligada con la e. de Dios está su inmutabilidad; Yahvéh, el ser activo por esencia, no se muda (Mal 3,6), es el «Padre de las luces, en quien no hay mudanza ni sombra de alteración» (Sant 1,17). → Vida.

Bibl.: ThW I, 200-202.

Etiología. (I) En el lenguaje técnico de la ciencia de las religiones comparadas, el término e. (cf. su uso en medicina o en filosofía, así como la definición de san AGUSTÍN, *De Genesi ad litt.*, 2,5: «Aetiologia, cum dictorum factorumque causae redduntur») aparece con frecuencia al lado del de mito. Un mito etiológico es un relato que intenta explicar una costumbre o una institución, un rito o un monumento, un fenómeno de la naturaleza inanimada (p.ej., el movimiento de los astros) o del mundo de los vivientes (animales u hombres), cuyo significado original se había perdido y no se comprendía ya. Estos mitos son resultado de la reflexión atenta, casi científica; no son, pues, fantasías poéticas o símbolos de una experiencia psicológica que puede repetirse hasta el infinito; son más bien un intento de reconstruir la situación original. Esta búsqueda racional de los orígenes, que son el fundamento mismo de la vida, despoja al → mito de su simbolismo necesariamente extratemporal y lo priva así de su carácter suprahistórico. Por eso es preferible no hablar de mitos, sino de relatos etiológicos. Con mucha frecuencia, estos relatos, que no pretenden sino dar una explicación, se fundan sobre acontecimientos auténticos, cuya eficacia total se experimenta siempre de nuevo en el rito (G. van der Leeuw).

(II) No hay duda de que la Biblia contiene relatos etiológicos. Para saber si estos relatos son históricos deberá recurrirse a las leyes ordinarias de la hermenéutica: la inerrancia no está comprometida sino en la medida en que el autor haya querido afirmar realmente lo que relata. Por eso todo el problema está en averiguar hasta dónde se extienden las afirmaciones de un autor sagrado en un relato etiológico. Porque es evidente que un autor acentuará mucho más su afirmación cuando se trata de una institución esencialmente religiosa, que cuando relata simplemente una etimología popular. En consecuencia, habrá que distinguir en la Biblia dos categorías de relatos etiológicos.

(A) Los relatos etiológicos referentes a una institución o, con más frecuencia, a un hecho religioso o cultural, p.ej., el relato de Bet-El («casa de Dios»: Gén 28,11ss) o el de la visión de Penuel (Gén 32,32s: los israelitas no comen el nervio ciático del muslo), como también el relativo al «altar de Yahvéh-Šalom» (o Yahvéh-Paz: Jue 6,14-24) Una e. del mismo género se da a propósito de la circuncisión (Éx 4,25-26: «esposo de sangre») y de la pascua (Éx 12,12-14: «pasar de largo»). El origen de la ley sobre las hijas herederas lo explica un largo relato circunstanciado (Núm 36). El de la transformación de la mujer de Lot en estatua de sal (Gén 19,23-26) parece indicar además un origen folklórico. Otros relatos etiológicos nacieron por el interés de explicar los orígenes de la civilización, del hombre, del universo; conocida es la relación que se establece entre el sábado y el séptimo día de la creación (Gén 2,1-3 y Éx 20,11), lo mismo se diga del origen del matrimonio (Gén 2,24: «por eso el hombre dejará a su padre y a su madre», cf. Mt 19,5, que recuerda precisamente «el origen»). No es necesario demostrar que tales relatos etiológicos contienen la afirmación de un hecho real (sea lo que fuere de su presentación) que sucedió «en su tiempo»: el alcance de estos relatos es mucho mayor que el que explica (Gén 10,9) la expresión de «esforzado cazador delante de Yahvéh, como Nemrod». La historicidad del fundamento etiológico está explícitamente afirmada en algunas ocasiones, como en 1Sam 27,6.

(B) E. de nombres personales o de lugares, puestos en relación con situaciones o acontecimientos más o menos históricos. En los casos de nombres de personas, se trata, sobre todo, de juego de palabras, mediante el cual se procura encontrar en el nombre una característica de la persona que lo lleva; no hay aquí propiamente relación etiológica, es decir, causal. La explicación etiológica de topónimos es frecuente: en algunos casos, no va más allá de un juego de palabras de origen popular, como en Babel (Gén 11,9); en otros, hay un fundamento histórico real, p.ej., en Abel-Mizráyim (Gén 50,11).

Bibl.: R. PETTAZONI, *Miti e leggende* I (Turín 1948). G. VAN DER LEEUW, *Die Bedeutung der Mythen* (Festschr. Bertholet, Tubinga 1950, 287-293). C. A. KELLER, *Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden* (ZAW 67, 1956, 141-168). J. FICHTNER, *Die theologische Bedeutung etymologischer Aetiologien im AT* (VT 6, 1956, 372-396).

Etiopía (hebr. *kûš*, egipcio *kꜣš)*, el valle del Nilo al sur de Egipto, desde Siene (hoy *'aswān)* hacia el sur; hoy Nubia (cf. fig. 56).

Al trecho hasta el *wādi halfa* (junto a la segunda catarata) llamaban los etíopes *w'w't*, y luego venía *k'š*, y también *t'-stī*. En el AT (p.ej., Is 20,4 Sal 67,32) se utiliza también E. como nombre que designa la población, preponderantemente camita, que se llama en egipcio *nḥsy*, término que desde el imperio nuevo sirve a menudo para designar a los negros; cf. (con el artículo definido) *p'nḥsy=pīněḥas* (→ Pinejás como nombre propio). E. tuvo, desde el imperio antiguo, relaciones con Egipto; la región fue conquistada por la dinastía XII, pero tuvo que ser abandonada en las épocas de desorden. Durante el imperio nuevo, E. disfrutó de cierta autonomía bajo un gobernador que ostentaba el título de príncipe de Nubia. Desde → Šošak fue E. el lugar donde se refugiaron las antiguas tradiciones egipcias. Bajo Pianji (743-714), campaña contra Egipto, que fue conquistado y conservado hasta la llegada de los asirios en tiempos de los sucesores de Pianji (→Tirhaqá). En la época romana, el reino de Meroe, cuyas reinas ostentaron todas el título de → Candace (meroítico: *ktk'*, jeroglífico: *kntikyt)*; cf. Act 8,27.

Bibl.: E.A.W. BUDGE, *The Egyptian Sudan: its History and Monuments* (Londres 1907; 2 vols.). T. SÄRE-SÖDERBERGH, *Ägypten und Nubien* (Lund 1941). Sobre la lengua: Anthropos 25 (1930) 409-463.

Etnarca (señor de pueblos o príncipe), título de Simón Macabeo (1Mac 14,41 15,1s), de Arquelao (en FL. JOS.; Mt 2,22 le llama rey), de Hircano II y del lugarteniente del rey Aretas IV en Damasco (2Cor 11,32). El título es intermedio entre el de tetrarca y el de rey; el lugarteniente de Aretas debe haberlo ostentado como jefe de tribu.

Bibl.: SCHÜRER II, 108.

Etnicocristianos (o cristianogentiles) se llamaban en la primitiva Iglesia los gentiles convertidos al cristianismo. La expresión se refiere, pues, a la época en que aún era viva la distinción entre los cristianos procedentes del paganismo y los del judaísmo. No aparece en el NT. Los cristianos de la gentilidad se llamaban «hermanos de entre las naciones» (Act 15,23), «las naciones que han creído» (Act 21,25); a veces, simplemente «naciones» cuando el sentido aparece por el contexto (Rom 16,4 Ef 3,1). La denominación de e. señala, efectivamente, el desenvolvimiento del cristianismo de secta judía en religión universal, tal como se describe en Act y como fue principalmente realizado por Pablo. Después de la destrucción de Jerusalén, los judeocristianos forman sólo un grupo aislado que va muriendo lentamente, y la oposición entre judeocristianos y e. pierde toda su actualidad. En el evangelio y epístolas de Jn, el judaísmo se presenta en bloque como hostil al cristianismo. Así resulta del sentido de «los judíos» en Jn. Sobre las etapas a través de las cuales llegaron a equipararse judeocristianos y e. en la primitiva Iglesia, → gentiles, → conversión de los gentiles, → judío, → judeocristianos.

Bibl.: A. EHRHARD, *Urchristentum und Frühkatholizismus* (Bonn 1935). M. GOGUEL, *Les premiers temps de l'Église* (Neuchâtel 1949) 39-88.

Eubulo (gr.: buen consejero), cristiano de Roma; en 2Tim 4,21 saluda a Timoteo

Eucaristía (gr. εὐχαριστία, acción de gracias; como nombre de la celebración del misterio cristiano, ya en la *Didakhé* y en san Ignacio).

(I) La INSTITUCIÓN de la e. tuvo lugar en la última → cena. El NT contiene cuatro relatos de fundamental importancia: 1Cor 11,23-25 Mc 14,14-24 Mt 26,26-28 Lc 22,19s. Aun cuando estos relatos coinciden en lo principal y tienen idéntica estructura, pueden, sin embargo, formar dos grupos distintos: (1) Mt+Mc, cuya coincidencia es tan marcada, que hace pensar en una dependencia literaria (de Mt respecto de Mc); (2) 1Cor+Lc, que coinciden menos, porque, al parecer, Lc está también influido por Mc. El primer grupo pudiera designarse como la tradición palestinense, que Pedro llevó a Roma, y el segundo como la etnicocristiana, que Pablo propagó en sus viajes de misión. La diferencia principal entre los dos grupos está en las palabras de Jesús: «Haced esto en memoria de mí», que faltan en Mt+Mc y son, en cambio, transmitidas dos veces en Pablo y una en Lc. El códice D y varios mss. de la Vetus latina traen en Lc el relato de la institución en forma notablemente abreviada, al saltarse los vv. 19*b*-20: «que es entregado por vosotros. Haced esto en memoria de mí. Asimismo [tomó] el cáliz, después de haber cenado, diciendo: Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros». Varios críticos acatólicos consideran la redacción que omite estos vv. como la forma original del relato, que la fe de la comunidad cristiana y Pablo habrían ampliado. Pero también es auténtica en Lc la redacción más extensa que se halla en casi todos los mss. y en la mayoría de las versiones, incluso en Vg. La forma breve ha de considerarse como un intento torpe de ajustar el relato lucano a las otras formas textuales. Sólo Lc menciona dos veces, efectivamente, un cáliz sobre el que Jesús pronuncia la acción de gracias (vv. 17 y 20); el haber suprimido

un cáliz originó los textos más breves del códice D, los mss. de las antiguas versiones latinas y algunas siríacas; cf. P. BENOIT, *Le récit de la Cène dans Lc XXII, 15-20* (RB 48, 1939, 357-393); Id., JTSt 49, 1948, 145-147; G. D. KILPATRICK, ibid., 47, 1946, 49-56; G. LIESTING (ibid.) 57-65.

(II) DOCTRINA sobre la eucaristía. (A) Los citados relatos contienen la institución de la e. por Jesucristo durante una comida en común con sus discípulos, la → pascua judía, que aparece como comida de despedida y al mismo tiempo como preludio del «convite celeste» en el reino mesiánico consumado (Lc 22,15-18). La celebración de la e. se desprendió muy pronto de la pascua judía, que sólo tenía lugar una vez al año. De los relatos de la institución se desprende también el rito de la celebración de este misterio. Jesús tomó el pan (en la última cena, el pan ázimo de la pascua judía: *maṣṣā;* el griego ἄρτος de los relatos de la institución denota, sin duda, que las comunidades cristianas empleaban ya pan ordinario) y el vino (seguramente, el vino templado con agua de la tercera copa del rito pascual judío). La acción ritual consiste en «tomar», «dar gracias» a Dios (bendecir, pronunciar una fórmula de bendición sobre los alimentos), «romper» (el pan delgado y plano) y «repartirlo». Tomar, bendecir y romper el pan son también acciones atribuidas a Jesús en los relatos de la multiplicación de los panes, y constituyen una costumbre judía. Finalmente, los relatos de la institución enseñan la «presencia real». Por la palabra de Jesús, el pan y el vino se convierten en su cuerpo y sangre, no en meros símbolos de su cuerpo y de su sangre. Jesús no dice: «Este pan es mi cuerpo», sino: «Esto es mi cuerpo»; nada hay en los relatos evangélicos que indique lenguaje figurado. Esto resalta, sobre todo, del contexto de 1Cor 11, donde Pablo supone claramente una inteligencia realista. La misma concepción domina en los restantes relatos antiquísimos sobre la e.: Jn 6, IGNACIO *(Smyrn.*, 7,1 *Rom.* 7,3), JUSTINO *(Apol.* 1, 66). De las palabras: «Esto es mi sangre de la alianza» (Mt+Mc: causa), o: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre» (1Cor+Lc: efecto), se sigue que Jesús, como mediador, concluye con los suyos una → alianza que, como la del Sinaí, es sellada con sangre del sacrificio (cf. Éx 24,1-8 Heb 9,1-10,18). Es la nueva alianza (1Cor+Lc) de que habla Jer 31,31ss. El carácter de sacrificio de la e. se deduce ya de lo que antecede y se confirma por las fórmulas: «La sangre que por vosotros (por muchos) es derramada» (Mc+Lc; Mt añade: «para la remisión de los pecados»; la efusión de la sangre era la acción característica del sacrificio) o: «Mi cuerpo que es entregado por vosotros» (en la muerte; Lc; cf. también Mc 10,45 Mt 20,28). La doble fórmula, la clara distinción del cuerpo y de la sangre, cuya separación causa la muerte, recuerda ya de suyo la muerte expiatoria de Jesús. Según los relatos de la institución, el rito ha de repetirse. Pablo añadió: «Haced esto en memoria de mí», con lo que juntamente ilustraba un carácter esencial de la celebración del misterio cristiano: esta celebración es una conmemoración de la muerte de Jesús (cf. 1Cor 11,26).

(B) *Pablo.* (1) En 1Cor 10,1-6, Pablo previene a los corintios contra una temeraria confianza en los medios sobrenaturales de salvación, recordándoles el destino de los israelitas, que por virtud divina salieron de Egipto, fueron milagrosamente alimentados y finalmente reprobados por Yahvéh. Pablo describe estos hechos del pasado de forma que sus lectores tenían que pensar forzosamente en el → bautismo y en la e. El → maná y el agua de la roca se convierten así en tipos del cuerpo y de la sangre eucarística y son, consiguientemente, comida y bebida «espiritual»; «espiritual» es, por tanto, según Pablo, la misma e., por cuanto ella da el → *pneuma*, la energía vital sobrenatural.
(2) 1Cor 10,14-22: la e. es una comida o banquete sacrificial que, justamente como tal, es comparable con ritos semejantes de judíos y paganos. La e. establece la comunidad o comunión (κοινωνία) con el cuerpo y sangre verdaderos de Cristo y, al mismo tiempo, una unión más estrecha con su cuerpo místico.
(3) 1Cor 11,23-24: la e. es un recuerdo objetivo y real de la muerte sacrificial de Cristo hasta su segunda venida o → parusía (v. 26); comiendo de ella indignamente se peca contra el cuerpo y la sangre del Señor mismo (v. 27); ese tal no hace distinción entre «el cuerpo» (v. 29) de Cristo y el pan ordinario. Los fieles han de juzgarse a sí mismos rectamente antes de la recepción de la e. Dios castiga a los corintios, sin duda para su corrección, por recibirla indignamente (v. 30-32); cf. supra, 1. El sentido eucarístico en Heb 13,10 es incierto; cf. Goossens (bibl.) 212-223.

(C) *Juan* no relata la institución de la e., sino el gran discurso de la promesa en la sinagoga de Cafarnaúm (6,26ss), en cuya segunda parte (desde el v. 48 y, en todo caso, desde el 51*b)* habla Jesús sobre la e. y, en especial, sobre la naturaleza y efectos de la e. como sacramento. La esencia de la e. la indica Jesús por el «comer mi carne» y «beber mi sangre», expresiones que excluyen

una interpretación figurada o simbólica. Con las fórmulas: «el pan de vida», «el pan vivo», «el que come este pan vivirá eternamente» se indica como efecto de la e. la comunicación de la vida: por el rito eucarístico, el creyente se hace partícipe de la vida de Cristo y entra en comunión tan íntima con Él, que puede compararse a la comunión de vida existente entre Cristo y su Padre (v. 56s). Esta idea de → «vida» hay que entenderla en el más amplio sentido joánico: la e. es también prenda de la resurrección bienaventurada (v. 54). Esta comida se ofrece a todos los hombres; la única condición es la fe en Cristo. A pesar del realismo de las fórmulas, Jesús mismo previene contra una inteligencia demasiado carnal de la e. (v. 62s).

(D) La exégesis acatólica mantiene como si fuera un dogma que Cristo mismo no pudo haber instituido la e. en cuanto sacramento de la «presencia real» y en cuanto banquete sacrificial. Sin atender al sentido manifiesto ni a la seguridad crítica del texto en los relatos de la institución, se toman como simbólicas las acciones y palabras de Jesús en la última cena (Harnack, Jülicher, Clemen, Goguel, Goetz), se admiten interpolaciones posteriores o se pone en duda la historicidad de los textos (Eichhorn, Loisy, K.L. Schmidt). Frente a tal interpretación, hay quienes, desde Heitmüller, defienden una especie de interpretación realista y sacramental de los textos eucarísticos en 1Cor (Loisy, Goguel, Lietzmann y otros). Al principio se habría celebrado la → fracción del pan como recordación de que, por esta comida, la comunidad se unía con Jesús, y como símbolo de unión fraternal entre los miembros de la comunidad. Pablo habría modificado fundamentalmente el sentido de estos ágapes palestinenses. Bajo el influjo de las religiones de misterios, Pablo habría fundido dos ideas distintas: la de la unión mística de los creyentes con Cristo muerto y resucitado, y la de los banquetes fraternos de la comunidad; y además, habría atribuido a Jesús mismo la institución de todo este rito. Nuevas hipótesis han presentado G. P. Wetter y H. Lietzmann. Ambos parten del estudio de las antiguas liturgias. Wetter ve en la e. la síntesis de dos elementos originariamente independientes: la idea de los misterios tomada del sincretismo helenístico (la presencia del salvador, entendida originariamente de modo espiritual) y la idea de sacrificio, que surge sobre todo por influencia de un rito judío (la ofrenda de los dones). Lietzmann distingue dos formas distintas y originarias de la e., cuyas huellas él cree poder descubrir en los tipos primitivos de la antigua liturgia: la e. palestinense, que apenas se distinguía de la jaburá judaica (→ ágape) y se celebraba sin conexión con la última cena, casi siempre con solo pan (Act 2,4.46, etc.), se habría formado el tipo alejandrino de liturgia (canon de Serapión); la e. paulina, nacida hacia el año 50 bajo la influencia de la última cena, habría sobrevivido en el tipo romano (tradición apostólica) y habría terminado por dominar en la primitiva Iglesia.

Es evidente que todas estas hipótesis proceden de una violación flagrante de los relatos evangélicos de la institución. Aun la opinión de que Pablo innovó hasta tal punto en esta materia, que, veinte años después de la muerte de Jesús, el rito de la e. y su sentido se habrían modificado fundamentalmente, es insostenible en absoluto, ya que el mismo Pablo declara expresamente, al comienzo de la perícope de la institución, que su doctrina sobre la misma corresponde a la primitiva tradición cristiana (1Cor 11,23; cf. Allo [bibl.] 309-315). Finalmente, un estudio a fondo de las religiones de misterios grecorromanas y de los banquetes sacros demuestra que, junto a muchas y fundamentales diferencias, sólo se dan escasas e insignificantes coincidencias con la e. (cf. Goossens [bibl.] 249-323). → Misterios. → Sacrificio.

Bibl.: W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie, Sacrement et Sacrifice* (Paris-Gembloux 1931). DBS II, 1146-1215. A. Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschungen* (Friburgo de Brisgovia 1937). E.B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens* (París 1934) 285-316. K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* II (Leipzig 1935) 81-98. Y. de Montcheuil, *Signification eschatologique du Repas eucharistique* (RScR 33, 1946, 10-43). J. Bonsirven, *«Hoc est Corpus meum»: Recherche sur l'original araméen* (Bb 29, 1948, 205-219). H. Schürmann, *Lk 22, 19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung* (Bb 32, 1951, 364-392). P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la «Bénédiction» juive et de l'«Eucharistie» chrétienne* (RB 65, 1958, 371-399). [T. de Orbiso, *La eucaristía en san Pablo* (EstB 5, 1946, 171-213). M. Tuya, *Existencia y naturaleza del sacrificio sacramental eucarístico* (CT 79, 1952, 253-300). V. Larrañaga, *El discurso sobre el pan de vida en san Juan 6, 22-71* (Ses. de estudio, XXXV Congr. Euc. Intern., vol. I, Barcelona 1952, 413-423). J. Leal, *La promesa de la institución de la eucaristía: sus coincidencias de fondo y forma* (XIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1953, 341-357). Id., *De realitate eucharistica panis vitae (Ioh 6)*, VD 31, 1953, 144-155. Id., *La eucaristía y la parábola del buen pastor (Jn 10, 1-8)*, EstE 27, 1953, 317-324.] Entre los acatólicos: ThW III, 726-743. E. Lohmeyer [varios trabajos en ThRS 9 y 10, y en JBL 56, 1937, 217-252]. F.L. Cirlot, *The Early Eucharist* (Londres 1939). E. Schweizer, *Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?* (ThZ 2, 1946, 81-101). F.-J. Leenhardt, *Le Sacrement de la Sainte Cène* (Neu-

châtel-Paris 1948). TH. PREISS, *Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal?* (ThZ 4, 1948, 81-101). G. DIX, *The Shape of the Liturgy* (Londres 1944). H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926; trad. inglesa con una *Introduction and Supplementory Essay* por R.D. RICHARDSON).

Éufrates (akkadio *purattu*, hebr. *p^e rat)*. El É., uno de los más conocidos ríos del Asia anterior, se forma por la reunión del É. occidental, el actual Karasu, nacido en Erzerum, y del É. oriental, procedente de Karaná, que se une con el anterior en las cercanías de *melid*. El É. atraviesa primero, con numerosas variaciones en su dirección, la cordillera Taurus, penetra cerca de *til barsip* en la Mesopotamia superior, fluye hacia el sur hasta Tipsaj, y luego hacia el sureste, hasta desembocar en el golfo Pérsico, cerca de Eridu, hoy, tras haber recibido las aguas del Tigris; en los tiempos bíblicos, las desembocaduras del É. y del Tigris estaban separadas. Son sus afluentes el Baliju, el Jaburu, el Sagaru. En el curso de la historia, el lecho del río se ha desplazado; por esto hoy muchas ciudades (Sippar, Nippur, Šuruppak, Uruk, Larsa, Ur, Eridu, Babilonia) no se hallan como antes al borde del É. En la Biblia, el É. se llama a menudo simplemente «el río»; en Gén 2,14 es uno de los ríos del paraíso.

Bibl.: RLA II, 483s.

Eunice (gr.: la victoriosa), judía creyente de Listra, madre de Timoteo (Act 16,1). En 2Tim 1,5 se elogia su fe sincera.

Eunuco (gr. εὐνοῦχος, de εὐνή, lecho, alcoba, y —οχος, de ἔχω, tengo, ocupo; hebr. *sārīs)*.
(1) Quien, por causas naturales (Mt 19,12*a* Sab 3,14) o por intervención deliberada (→ castración), es impotente (Mt 19,12*b); en* sentido figurado, también el hombre incapaz de satisfacer su sensualidad (Eclo 20,4 30,21).
(2) Servidor o guardián del gineceo de los antiguos monarcas orientales, ya que para dicho oficio (y a veces también para la educación de los niños) se empleaban exclusivamente eunucos (Est 1,10 2,3.14 4,4 Dan 1,3.7).
(3) En general: íntimo del rey, sin atender al sentido original del término. Así, al casado Putifar se le llama e. por su cargo de jefe de la guardia personal del faraón (Gén 37,36 39,1, cf. 40,2), y asimismo los principales íntimos de la corte de Jerusalén (1Re 22,9 2Re 8,6 23,11 24,12.15, cf. Act 8,27) y los demás destacados jefes militares (2Re 25,19). A veces se comete el error de tomar por nombre propio, en LXX y Vg (2Re 18,17 Jer 39,3.13), el título de *rabsārīs*, derivado del hebr. *sārīs*.
(4) En sentido espiritual: quien, sin ser impotente, renuncia al → matrimonio «por amor del reino de los cielos» (Mt 19,11s).

Bibl.: A.D. NOCK, *Eunuchs in Ancient Religion* (ARW 23, 1925, 25-33). ThW II, 763-767. *Encycl. of Rel. and Ethics* V, 579-585. M. VAN WANROY, *Eunuchus Aethiops a Diacono Philippo conversus* (VD 20, 1940, 287-293).

Eutico (gr.: feliz), joven de Tróade, que durante un largo discurso de Pablo se durmió y se cayó de una ventana, desde un tercer piso; le levantaron muerto (no «como muerto»). Como Elías (1Re 17,21) y Eliseo (2Re 4,34), Pablo se echó sobre el muerto y le devolvió la vida (Act 20,9-12).

Eva (hebr. *ḥawwā*, emparentado, según la etimología popular de la Biblia, con *ḥiyyā*, dar la vida), en Gén 3,20 nombre de la primera → mujer, luego que el primer hombre (Gén 2,23) la hubo llamado «varona». Según Gén 4,1.2.26 es la madre de Caín, Abel y Set. El AT no la menciona ya más por su nombre; tampoco el NT la menciona más que ocasionalmente, como la primera mujer conocida por Gén 2,18-3,19; en 2Cor 11,3 se dice que la serpiente engañó a E. con su astucia; y, según 1Tim 2,12s, su creación después de Adán y su caída antes de la de Adán constituyen una advertencia que la mujer nunca debe olvidar. [E. jamás es presentada en la Biblia como figura o tipo; pero la doctrina de san Pablo sobre el nuevo Adán, puesta en relación con determinados textos (Ef 5,22-33 Ap 12) ha preparado y fuertemente sugerido la tipología E.-Iglesia-María, como paralela y como complemento de la tipología Adán-Cristo].

Bibl.: L. ARNALDICH, *La creación de Eva: Gén 1, 26-27; 2, 18-25*), «Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, I, 346-357). A. M. DUBARLE, *Les fondements bibliques du titre marial de la nouvelle Ève* (Mélanges Lebreton I = RScR 37, 1951, 49-64).

Evangelio. (I) El sustantivo griego εὐαγγέλιον significa premio o regalo que se hace al que trae una buena noticia y también la buena noticia misma. En este sentido aparece la palabra en algunos lugares de LXX (2Sam 4,10 18,22.25); aquí no tiene significación religiosa alguna. Otra cosa totalmente distinta es el verbo εὐαγγελίζειν (εὐαγγελίζεσθαι; hebr. *baśśer)*, que significa la predicación o anuncio de la salud mesiánica escatológica, sobre todo en Is 40-66 (40,9 52,7 60,6 61,1, cf. Sal 96,2).

(II) El vocabulario del NT se enlaza directamente con estos pasajes de LXX: Mt 11,5 («el e. es anunciado a los pobres» = Is 61,1) Lc 4,18.43, cf. Mc 13,10 par. 14,9 par. En estas

palabras de Jesús se ve que Él tiene conciencia de estar realizando, por su predicación, las profecías y anunciando la llegada del reino de Dios. Jesús trae la buena nueva definitiva, de antiguo esperada. En particular, el verbo se halla 1 vez en Mt, 10 veces en Lc, 15 veces en Act, 21 en las cartas de Pablo, 1 vez en Heb, 3 veces en 1Pe, 2 veces en el Ap.

El substantivo εὐαγγέλιον se distribuye en el NT de la manera siguiente: Mt, 4 veces; Mc, 8; epístolas de Pablo, 60; 1Pe y Ap, 1 vez cada uno. Puede, consiguientemente, decirse que εὐαγγέλιον en el NT es una idea principalmente paulina. La evolución semántica de este grupo verbal, tan importante en el aspecto religioso, parece haberse realizado así: la base en el NT es el empleo del verbo en sentido religioso, como anuncio de la salud mesiánica, en Is 40-66. El substantivo no aparece allí. La predicación de Jesús se acomoda a este vocabulario, incluso en el empleo preferente y quizá exclusivo del verbo y no del substantivo. Hay críticos que niegan que Jesús pronunciara jamás la palabra εὐαγγέλιον; en todo caso, parece haber empleado relativamente poco su equivalente arameo. Fue sobre todo Pablo quien dio ocasión al frecuente empleo del substantivo en la primitiva literatura cristiana. Pablo se sirve con mucha más frecuencia del substantivo que del verbo. Aun cuando el sentido paulino de la palabra puede explicarse completamente por el ámbito judío y cristiano primitivo, sin embargo, es probable que la preponderancia del substantivo en Pablo se deba también al sentido religioso que por entonces adquirió este término en el mundo grecorromano, en la lengua de los oráculos y principalmente en el culto imperial. Es sorprendente que ni el verbo ni el substantivo se hallen en el cuarto evangelio ni en las epístolas joánicas, y que el substantivo falte también en el evangelio de san Lucas.

El sentido del concepto εὐαγγέλιον en el NT pudiera aproximadamente definirse como la buena nueva de la salud divina que aparece en Jesucristo y que inaugura el nuevo y definitivo *eón* o edad del mundo. En Pablo, el término puede indicar tanto la predicación en sí misma, que viene de parte de Dios, como el contenido de esta predicación. En el NT nunca significa el evangelio fijado por escrito. Este sentido aparece sólo en el siglo II (san JUSTINO, *Apol.* 66).

Bibl.: J. SCHNIEWIND, *Evangelion I. II.* (Gütersloh 1927/31). P. ZONDERVAN, *Het woord «evangelium»* (TT 48, 1914, 187-213). M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon St.Marc* (París [4]1929) 2. ThW II, 705-735. StB III, 4-11.
[W. GROSSOUW]

Evangelio de la infancia. (I) A diferencia de Mc y Jn, que empiezan la narración de la vida de Jesús a partir del bautismo en el Jordán, Mt 1,18-2,23 y Lc 1,5-2,52 nos presentan relatos sobre el nacimiento e infancia de Jesús y sobre diversos acontecimientos anteriores, que constituyen el llamado «evangelio de la infancia». Se trata, en particular, de las siguientes piezas: Mt 1,18-25: desposorio de María con José y nacimiento de Jesús; 2,1-12: visita de los magos de oriente al niño Mesías; 2,13-23: huida a Egipto, matanza de los niños de Belén y retorno de la sagrada familia de Egipto; Lc 1,5-25: anunciación del nacimiento de Juan; 1,26-38: anunciación del nacimiento de Jesús; 1,39-56: visita de María a Isabel; 1,57-80: nacimiento de Juan; 2,1-20: nacimiento de Jesús; 2,21-40: circuncisión de Jesús y presentación en el templo; 2,41-52: ida de Jesús, a los doce años, al templo de Jerusalén.

(II) (A) Lucas narra exclusivamente sobre la infancia de Jesús cosas que no tiene Mt y, en grado menor, también sobre la infancia de Juan. En Mt predominan rasgos graves de la historia de la infancia (perplejidad de José por la preñez de su esposa 1,18-20; insidias de Herodes contra el niño Mesías 2,3-8.12s.20; huida a Egipto y matanza de los inocentes); Lc, en cambio, aunque no faltan en él algunos rasgos serios (mudez de Zacarías 1,20.22; nacimiento de Jesús en pobreza 2,7; profecía de Simeón 2,34s; dolor de los padres al perder el niño 2,44-48), en conjunto ofrece cuadros alegres. Ambas historias de la infancia se ajustan al peculiar carácter de los dos evangelistas; en Mt se hallan, en contraste con Lc, varias alusiones, características de este evangelio, al cumplimiento de profecías del AT (1,23 2,6.15.18. 23), concede un papel particular a José (Lc más bien a María) como padre legal de Jesús (lo que en este evangelio judeocristiano está más conforme con la mentalidad judía, que recalca siempre la posición del padre). En Lc, rasgo característico del tercer evangelio, se destacan particularmente figuras femeninas: el encargo de que al niño se le llame Jesús lo recibe María, en lugar de José, como en Mt 1,21; el encuentro de María e Isabel; el papel de Isabel en la imposición del nombre de Juan 1,60; la profetisa Ana 2,36-38; aparece también significativamente Jesús como Salvador de los pobres (cf. 1,53; nacimiento pobre de Jesús en un establo 2,7; pobres pastores como primeros llamados a la adoración del Mesías 2,8-17); la materia, rasgo también característico de Lc, se ordena en exposición escueta y clara de encanto insuperable (cf., p.ej., la narración del nacimiento de Cristo, a la que no ha logrado lle-

gar jamás ninguna imitación literaria posterior de los acontecimientos de Navidad). La historia de la infancia de Lc está construida en siete secciones conforme a un plan hermosamente trazado: promesa de los dos niños, encuentro de las dos madres, nacimiento de los dos niños y, finalmente, otros acontecimientos maravillosos relativos a Jesús. Las noticias sobre la importancia o grandeza del niño proceden de lo alto: de los ángeles 1,31-33.35 2,9-12.13s (también Mt 1,20s), o del Espíritu 2,30-32 2,34s (unido con 2,25) y, finalmente, del niño mismo 2,49.

(B) La fuente del e. de la infancia no es, naturalmente, la tradición sinóptica, como lo es para el conjunto de la materia del primero y del tercer evangelio; se trata más bien de fuentes particulares de cada evangelio. Puede demostrarse que el e. de la infancia en Mt fue escrito originalmente en lengua semítica, pues la motivación del nombre de Jesús en 1,21 sólo resulta clara en la retraducción a una lengua semita y no en el actual texto griego. También en Lc el e. de la infancia choca por su griego semitizante frente a la fina lengua helenística del prólogo (1,1-4) e indica una fuente original semítica, que sin duda existía ya por escrito, en lengua semítica o griega. Lo que no puede decidirse es si la bien pensada ordenación y la bella exposición se hallaban ya en la fuente o proceden del evangelista. Por lo menos, Lc reelaboró de alguna manera la historia de la infancia en su evangelio, como lo demuestra la elección de palabras características suyas y su sintaxis griega, parcialmente buena. Se discute si el e. de la infancia que se halla en Mt se hallaba ya en el proto-Mt. Si el proto-Mt tenía más o menos la misma extensión que el Mt canónico y si los giros, muchas veces secundarios, del Mt griego frente a Mc, se remontan en conjunto a la utilización de Mc para la traducción del proto-Mt, se puede considerar también el e. de la infancia como parte integrante del proto-Mt. Mas, si se considera al proto-Mt (según quieren muchos sabios acatólicos y también católicos) como idéntico con la llamada fuente de los *logia* (→ cuestión sinóptica), que, elaborada luego a base de Mc y otras fuentes aparte, dio el Mt canónico, no puede afirmarse que el e. de la infancia se hallara en el proto-Mt, pues, en ese caso, Lc, que bebe de la fuente de los *logia*, la hubiera conocido y utilizado. Ahora bien, el e. de la infancia en Lc excluye francamente el conocimiento del de Mt (cf. particularmente 2,39: vuelta de la sagrada familia de Jerusalén a Nazaret después de la presentación en el templo, en oposición con los hechos contados en Mt 2).

La fuente material de ambos evangelios hubo de ser en último término María (cf. Lc 2,19.51); pero no de manera inmediata, pues en ese caso no se explicaría la diferencia de los dos e. de la infancia. Por eso en ninguno de los evangelios se admite o recoge un e. de la infancia escrito por María. Pero acaso corrían ya diversas narraciones sobre la infancia, que ofrecían una selección de relatos de la madre de Jesús (cf. Lc 1,1s), y a ella fueron luego a beber el primero y tercer evangelistas. Es ciertamente indemostrable, pero no puede descartarse del todo, la posibilidad de que ya José hubiera dejado una breve relación escrita de los acontecimientos de la infancia de Jesús, que serían luego fundamento del e. de la infancia en Mt y Lc.

(III) En el e. de la infancia de Jesús se cuentan muchas cosas maravillosas (apariciones de ángeles, mensajes traídos por ellos, dones proféticos, pérdida milagrosa y milagrosa recuperación del habla por Zacarías, concepción de Isabel no obstante su avanzada edad, concepción virginal de María, estrella de los magos y, finalmente, nacimiento del Mesías enviado por Dios). Esto precisamente mueve a muchos modernos a no ver aquí en absoluto o no ver apenas verdadera historia, sino, predominantemente, leyenda, como no raras veces suele acontecer en torno a la cuna de los grandes hombres. A lo sumo serían históricos los nombres de los padres de Jesús y el lugar de su nacimiento, pero nada más. De modo general hay que decir a eso que tanto Mt (cf. las indicaciones de profecías cumplidas) como Lc (cf. 1,1-4) intentan narrar acontecimientos históricos y no leyendas edificantes; y luego, que el e. de la infancia de Jesús en nuestros evangelios ha de distinguirse rigurosamente de las ampliaciones legendarias que muy pronto (sobre la estrella de los magos, ya en Ignacio de Antioquía: Eph 19,2; y sobre todo en ProtEv [siglo II]) sobrecargaron los relatos del NT y han influido hasta hoy en las representaciones cristianas. Pero hay que observar en particular que el Mesías no aparece en nuestros evangelios cual si fuera un niño prodigio, como aparece en los apócrifos (particularmente en el evangelio de Tomás, en el evangelio árabe de la infancia y el Pseudo-Mt), sino absolutamente como un niño pequeño. Sólo a los doce años aparece con una inteligencia impropia de su edad y con la conciencia especial suya de tener a Dios por padre (Lc 2,47.49); mas este mismo proceder nos produce una impresión muy modesta y sobria al lado de las fantasías de los apócrifos. La comunicación del hombre con los ángeles y, más concretamente, con el mundo

divino (sea cual fuere la explicación que se dé de esas experiencias por la psicología religiosa), sólo puede negarla el que no tenga idea de la realidad cristiana de la vida de la gracia. Lo mismo hay que decir de los dones proféticos, bien atestiguados en la antigua alianza. Finalmente, se trata de milagros, sobre todo en la concepción virginal de Jesús y en la realidad del hombre Dios. Los reiterados intentos de deducir ambos hechos de las ideas gentiles, olvidan la peculiaridad de estas doctrinas del NT, que, a despecho de algunas semejanzas exteriores, son esencialmente distintas de las concepciones o mitos paganos. El e. de la infancia ve en Jesús ante todo al Mesías, más bien que la aparición de Dios en su Hijo sobre la tierra; ello prueba su carácter arcaico y su armonía con las esperanzas judías, y al mismo tiempo evidencia que dichas concepciones no están trazadas de acuerdo con la fe posterior madura de la Iglesia cristiana, que ve en Jesús al Hijo de Dios. Todo ello abona su credibilidad histórica. Finalmente, es, en realidad, objeto de fe admitir un hombre Dios y su concepción virginal (cf. → Jesucristo, → María, → madre del Mesías).

Bibl.: Además de los coment. ■ Mt y Lc: K. BORNHÄUSER, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh 1930). G. ERDMANN, *Die Vorgeschichten des Lk- und Mt-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge* (Gotinga 1932). M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind* (Heidelberg 1932); y, por parte católica, respecto de esta obra: F.X. STEINMETZER en ThpQ 88, 1935, 15-25. 237-253. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk, Studien zur protolukanischen Theologie* (Upsala 1945). E. BURROWS, *The Gospel of the Infancy and other Biblical Essays*, ed. por E.F. Sutcliffe (Londres 1945). P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben* (Innsbruch 1953) 9-77. [S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes* (XVII Sem. Bibl. Esp., Madrid 1958, 83-113.) Id., *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes bíblicos* (EstB 16, 1957, 329-382; id., XVIII Sem. Bibl. Esp., Madrid 1959, 325-373). Id., *El género literario del Evangelio de la Infancia en san Mateo* (EstB 17, 1958, 243-273); id. en «Sacra Pagina» II, París-Gembloux 1959, 121-149.] [J. MICHL]

Evangelios. (I) INTRODUCCIÓN.

(A) *Número.* Desde el principio, la Iglesia cristiana ha reconocido como canónicos sólo cuatro e., es decir, escritos cristianos antiguos en los que se relatan las palabras y los hechos del Señor; a saber, los e. «según» Mateo, Marcos, Lucas y Juan. La Iglesia antigua tenía plena conciencia de que dichos cuatro e. constituyen una unidad íntima, espiritual; son «el evangelio uno y tetramorfo».

(B) *Orden.* No siempre la antigua Iglesia seguía el mismo orden al enumerar los e. o citarlos en los cánones y mss. El orden que se ha hecho habitual, y que probablemente se ajusta al orden de composición, se halla ya en el fragmento de Muratori y en la mayoría de los mss. griegos. Pero aparecen también otras ordenaciones, como Mt, Jn, Lc, Mc. Los e. → apócrifos, que muestran mucho más que los canónicos el influjo de los géneros literarios helenísticos y presentan a menudo tendencias heréticas, son rechazados por la Iglesia. Como los e. constituyen prácticamente nuestra única fuente para conocer la vida de → Jesucristo, su importancia no puede ser mayor. Pero importa apreciar rectamente su carácter literario, según las normas de la literatura de la época.

(C) *Carácter literario.* (1) A pesar de que, naturalmente, los e. narran acontecimientos reales, no son obras concebidas desde un punto de vista primordialmente histórico o con miras principalmente históricas. No constituyen, por consiguiente, una biografía, ni siquiera en el sentido antiguo, y no ofrecen un estudio del carácter y de la persona de Jesús. Su narración no es exhaustiva (cf. Jn 20,30s) y no refieren los acontecimientos en orden cronológico estricto. También sus datos topográficos y geográficos son notoriamente parcos y ■ menudo esquemáticos. (2) Aun cuando la tradicional autenticidad de los e. se apoya en fuertes razones, los e. (a excepción de Jn, que no entra en cuenta ■ este propósito) son resultado del trabajo individual de un escritor en mucho menor grado de cuanto podría suponer un lector moderno. En cuanto ■ gran parte de su material, e incluso en cuanto a la elaboración formal del mismo, los evangelistas dependen de tradiciones orales, en su mayor parte fijadas por escrito antes de ponerse ■ escribir cada evangelista su e. Cierto que este carácter compilatorio de los mismos no se manifiesta en igual medida en cada uno de ellos. En Lc, p.ej., se reconoce una fisonomía individual mucho más claramente que en Mt, y cada uno de los tres e. sinópticos presenta sus peculiaridades propias (de estilo, plan, finalidad inmediata); pero en cierto modo nacieron de la primitiva comunidad cristiana ■ la que también fueron destinados.

(3) El carácter literario de los e. se debe positivamente a los fines didácticos que presidieron su composición. Surgieron para el servicio de la predicación cristiana, como corroboración y ayuda de la predicación oral, que tenía por objeto despertar o fortalecer la fe en Jesucristo (cf. Lc 1,1-4 Jn 20,31). No van al origen de la predicación de Jesús, sino que más bien presentan el fin (provisional, limitado) de esta misma predicación; nacieron de la necesidad de fijar, para un círculo de lectores más amplio y para la posteridad, lo que los testigos ocu-

lares y primeros predicadores habían propagado desde el primer momento (cf. Lc 1,1-4). Pretender ir más lejos hasta afirmar que nuestros e. no sólo fueron muy pronto leídos en las reuniones cultuales, sino que nacieron precisamente en esas primitivas reuniones cristianas de culto a Jesús, es improcedente por falta de pruebas (→ historia de las formas); pero es verosímil que las necesidades y deseos de la primitiva comunidad cristiana y de su culto ejercieran algún influjo en la formación del texto evangélico; señalemos, por ejemplo, los relatos de la institución de la → eucaristía. Por consiguiente, los e. narran acontecimientos históricos, pero sólo en cuanto éstos son historia de la salvación, y precisamente de la salvación ya actuante.

(II) Plan y estructura. Son en esencia los mismos para los tres e. sinópticos. Comienzan con la aparición del Bautista (el llamado → evangelio de la infancia no forma parte de la catequesis primitiva), el bautismo y la tentación de Jesús; sigue la actuación de Jesús en Galilea y sus cercanías (que constituye la parte mayor de la narración); luego, el viaje a Jerusalén y los acontecimientos de los últimos días de la vida de Jesús; y finalmente los relatos de la pasión y muerte durante la fiesta pascual en Jerusalén, el hallazgo de la tumba vacía y las apariciones de Jesús a sus discípulos. Incluso Jn, que se aparta de los otros evangelios y relata varios viajes entre Galilea y Jerusalén, coincide con los sinópticos en las partes inicial y terminal del plan indicado. Las relaciones entre los distintos sinópticos, sus notables coincidencias y divergencias, son tema de la → cuestión sinóptica. El problema que presentan las diferencias entre los sinópticos y el cuarto evangelio constituye gran parte de la cuestión joánica; → Juan el Apóstol (III), → Juan (VI; evangelio de).

(III) Origen. También aquí conviene distinguir entre los sinópticos y el cuarto evangelio. Éste, según la tradición, corroborada por los últimos hallazgos de papiros, fue compuesto alrededor del año 100 ó poco antes. O sea: fue escrito sesenta a setenta años después de ocurridos los acontecimientos que relata. Se distingue de los sinópticos por su considerable independencia respecto de la primitiva catequesis cristiana y por la destacada personalidad de su autor, que compuso la obra como una unidad firmemente estructurada. De modo que la cuestión acerca de su origen se plantea para el cuarto evangelio de modo distinto que para los sinópticos, siendo para éstos de menor monta la cuestión del autor, según se infiere de lo ya dicho y de cuanto sigue. Acerca del cuarto evangelio, → Juan (evangelio de). Jesús no dejó ningún escrito, pero encargó a sus discípulos que propagaran la buena nueva. El contenido de esta predicación no eran sólo las enseñanzas de Jesús, sino también sus hechos y su pasión, e.d., debían anunciar el reino de Dios predicado por Jesús y la significación de la persona, la pasión, la muerte y la ascensión de Jesús, en cuanto constituyen la revelación y la (primera) realización del reino de Dios. Según se lee en Act 1,1, los discípulos predicaron «los hechos y las enseñanzas de Jesús». Y esto es, en efecto, lo que hallamos en nuestros evangelios canónicos. Pero poco sabemos acerca del importante paso que hay desde la primitiva predicación oral de los discípulos hasta su fijación escrita. Debe de haber transcurrido cierto tiempo entre los acontecimientos relatados por los e. y su fijación escrita. Incluso parece que nuestros e. canónicos no son las primeras tentativas en dicho sentido (cf. Lc 1,1-4 y el hecho de que a nuestro Mt precedió un evangelio más antiguo, perdido). En todo caso, la fijación escrita tuvo lugar algún tiempo después de iniciada la predicación, exclusivamente oral en un principio. Es de suponer que «los que, desde el principio, fueron testigos oculares» (Lc 1,2) «a partir del bautismo de Juan hasta el día de la ascensión» (Act 1,22), fijaran, para los fines de la predicación y de la enseñanza, un esquema de catequesis sobre las palabras y los hechos de Jesús. Esta primitiva catequesis apostólica se ajustaba a moldes fijos, no sólo en los temas principales (cf. Act 2,22-24 3,13-15 4,10-12 10,36-43 13,23-31), sino también en muchos detalles y en su formulación. Un caso análogo constituyen las tradiciones rabínicas, transmitidas oralmente durante largo tiempo antes de que fueran reunidas en el → Talmud y el → Midraš. La capacidad que poseían aquellos hombres, quienes poco o nada leían, para retener en la memoria discursos o relatos, era mucho mayor de cuanto podemos figurarnos. Los *logia* (dichos y sentencias) de Jesús y gran parte del contenido de los e., fueron por lo demás acuñados en una forma que (gracias al ritmo, a repeticiones, enlaces, imágenes, formas proverbiales, cristalizaciones alrededor de núcleos fijos, etc.) resultaba especialmente adaptada para la transmisión oral; recuérdense las → bienaventuranzas, las diversas parábolas y la estructura de los relatos milagrosos. Así vino a ser posible que la tradición evangélica fuera fiel, a pesar de la carencia de documentos escritos.

Naturalmente, esta primitiva catequesis apostólica se transmitía en lengua aramea.

Es de suponer, sin embargo, que muy pronto, y tal vez incluso desde el principio, circularon versiones griegas de esas tradiciones; Act, en efecto, nos informa que muy pronto entraron a formar parte de la comunidad cristiana judíos de la diáspora, de habla griega (2,7-12.36-42 6,1). Las indicaciones sumarias, y más o menos hipotéticas, que hemos hecho sobre la historia de la tradición oral evangélica, no significan que, antes de su fijación escrita, tales tradiciones sobre Jesús se hallaban ya rigurosamente unificadas. En Lc, p.ej., aparte de cuanto tiene de común con los demás sinópticos, se perciben también las huellas de otras fuentes. Pero parece fuera de duda que la predicación propiamente tal sobre Jesús, la difusión de sus palabras, sus milagros, su muerte y su glorificación, seguía en lo esencial y en multitud de detalles un tipo de enseñanza concretamente uniforme. En este sentido, sería lícito hablar de un «evangelio primitivo». Pero no resulta muy claro qué relaciones guardan nuestros e. canónicos con ese «e. primitivo». Puede suponerse que formaban parte del «e. primitivo» las partes comunes a Mt y Mc, y acaso también la colección de dichos de Jesús *(logia)* del primitivo Mt. La discusión de este problema pertenece a la → cuestión sinóptica.

Tampoco puede determinarse con precisión la época en que se comenzó a fijar por escrito la tradición oral. Lucas dice en su prólogo que «muchos han intentado ya escribir la narración . . .»; teniendo en cuenta el estilo convencional de los prólogos, no necesitamos suponer que este «muchos» se refiera a otros, además de Mc y Mt (¿el primitivo Mt? ¿Q?), los cuales fueron sin duda utilizados por Lc. En términos generales, puede decirse que la fijación por escrito comenzó cuando el evangelio ya había sido intensamente predicado fuera de la región judeopalestinense y cuando comenzaba a desaparecer la generación de los testigos oculares. Lo cierto es que las epístolas paulinas nunca presuponen un evangelio escrito, mientras que sí lo presupone expresamente Act (1,1); pero la fecha de Act es muy discutida.

(IV) La INTEGRIDAD de los e. es segura en lo esencial; para los detalles véanse los artículos correspondientes.

(V) CARÁCTER HISTÓRICO. De lo dicho acerca del carácter general y del origen de los e., se infiere cómo hay que apreciar en conjunto su carácter histórico. En términos generales, son documentos históricos sumamente fidedignos; pero escasa o nula es su técnica histórica (crítica de las fuentes, pragmatismo histórico, enlace con la historia profana; → historiografía). De todos modos, algunos rastros de historiografía profana se hallan en Lc; cf., p.ej., 1,1-4; el colorido local de su relato de la infancia de Jesús; 3,1s; y la orientación geográfica hacia Jerusalén. Según la tradición, dos e. fueron escritos por apóstoles, o sea testigos oculares: Mt y Jn; los otros dos por discípulos de los apóstoles: Mc (de Pedro) y Lc (de Pablo).

Desde el punto de vista de la crítica histórica, dos objeciones capitales podrían aducirse contra los evangelios. En primer lugar, el hecho de que un cierto intervalo temporal, tal vez el de una generación, transcurrió entre los sucesos narrados y su fijación por escrito. Pero incluso para aquellos que no admiten el origen apostólico de los e., ni siquiera de dos, esta objeción queda reducida a un mínimo, si se tiene en cuenta que la transmisión del material de los e. fue siempre algo vivo y peculiarísimo (véase supra, III). En el círculo social en que comenzó a propagarse el cristianismo, la mnemotecnia se hallaba altamente desarrollada. Otra objeción puede originarse del hecho de que los historiadores de la antigüedad grecorromana se permitían gran libertad en la transcripción de las palabras de sus personajes, y que, en los e., las palabras de Jesús constituyen precisamente una parte importantísima del relato. Pero, si bien Lucas pudo transmitir en Act al modo clásico los discursos, no es éste el caso para los e.; porque éstos, por una parte, quedan fuera de los géneros literarios helenísticos y, por otra, transmiten los *logia* de Jesús, que ellos recibieron expresamente fijados ya por la tradición oral. Además, muchos de los dichos del Señor son de una densidad y originalidad tan inimitables, que llevan en sí todos los rasgos internos de la autenticidad y no pueden ser resultado de una labor literaria o expresión de la teología de la primitiva comunidad cristiana. Si se considera, pues, con atención la peculiaridad de los e. según acabamos de esbozarla, se hace perfectamente posible utilizarlos como fuentes puramente históricas. En efecto, según las leyes de la crítica histórica, deben considerarse como firmemente establecidos los hechos atestiguados por varias fuentes independientes, coincidentes en lo esencial y divergentes en los detalles secundarios. Ahora bien, pocos hechos históricos se hallan tan bien atestiguados como, p.ej., el de cierta preeminencia de Pedro, la cual es indicada claramente, en formas distintas, por tres fuentes independientes (Mt 16,17-19 Lc 22,31s Jn 21,15-17). De ahí también se deduce que las divergencias de los sinópticos en cuestiones de detalle acrecientan, lejos de disminuirlo, el valor

histórico de todos ellos. Con razón ha aducido Lagrange, en este sentido, la máxima de Heráclito, según la cual la coincidencia soterraña de varios relatos posee más valor que la que salta [redacted] la superficie. No podemos en este artículo entrar en más pormenores ni en los problemas especialmente relacionados con Jn; cf. a este propósito los comentarios.

Bibl.: DAFC I, 1598-1750. DThC V, 1620-1624. DB II, 2058-2114. DBS II, 1218-1297. P. WENDLAND, *Die urchristlichen Literaturformen* (Tubinga [2-3]1912). M. JOUSSE, *Le style oral et mnémotechnique chez les verbo-moteurs* (París (1925). J. HUBY, *L'Évangile et les évangiles* (París 1929; trad. española: *El Evangelio y los evangelios* [Madrid 1939]). J. MICHL, *Die Evangelien: Geschichte oder Legende?* (Ratisbona 1940). J. CHAINE, *Valeur historique des évangiles* (París 1941). L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile* (Tournai-París 1947). M. BRAUN, *Jésus: Histoire et Critique* (Tournaí-París 1946; trad. alemana: Lucerna 1950). J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (Ratisbona [3]1952) 7-12. [J. LEAL, *El valor histórico de los Evangelios* (Granada 1942). J. SIMÓN, G. DORADO, *Praelectiones biblicae. Novum Testamentum*, vol. I: *Evangelia* (Madrid-Turín 1947). J.M. BOVER, *La palabra de Jesucristo desde el punto de vista literario* (EstE 16, 1942, 375-397). Id., *Tipo literario de los Evangelios* (Sefarad 6, 1946, 237-252). F. PUZO, *El ritmo oral en la exégesis evangélica* (EstB 6, 1947, 133-186). S. MUÑOZ IGLESIAS, *Géneros literarios en los Evangelios* (EstB 13, 1954, 289-318; id. en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*, Congr. VII Cent. Univ. Salamanca, Barcelona 1957, 219-244). J. LEAL, *El género gnómico en los Evangelios* (XVII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1958, 133-197). J.M. BOVER, *Diferente género literario de los evangelistas en la narración de las tentaciones de Jesús* [redacted] *el desierto* (XV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1955, 213-219). (→) Evangelio de la Infancia, Mateo, Marcos, Lucas, Juan (Ev. de).] [W. Grossouw]

Evangelista. Este título se encuentra tres veces en el NT (Act 21,8 Ef 4,11 2Tim 4,5) y designa a alguien que, gozando de especiales dones espirituales, es utilizado por la comunidad para la predicación del evangelio; estos e. no forman parte del número de los apóstoles ni de los profetas (Ef 4,11 los distingue de estos últimos). A partir del siglo III se entendió por e. a los autores de los cuatro evangelios (HIPÓLITO, *De antichr.* 56; TERTULIANO, *Adv. Prax.* 21) y, en este sentido, pervive el término entre los cristianos. La representación alegórica de los (evangelios y) e. bajo las figuras de los cuatro seres vivientes de Ez 1,5ss y Ap 4,6ss se remonta también a la época del primitivo cristianismo. La aplicación de los seres vivientes (hombre, león, toro y águila) a cada uno de los e. era al principio muy incierta, y no quedó fijada hasta la aplicación de Jerónimo, basada en los comienzos de los evangelios: Mateo = hombre (la genealogía humana de Cristo); Marcos = león (la potente voz del Bautista clamando en el desierto); Lucas = toro (el sacrificio de Zacarías); Juan = águila (alto vuelo de su pensamiento en el prólogo).

Bibl.: A. DIETRICH, *Evangelistês* (ZNW 1, 1900, 336-338). ThW II, 734s. F. HAASE, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen* (NtA 9, Munster de Westfalia 1922).

Evil-Merodak (hebr. *'ewīl-m^{e}rōdāk;* Vg Evilmerodach), nombre hebreo, conscientemente desfigurado (maldito loco [?]), dado al rey babilónico Amêl-Marduk (561-559 a.C.), que indultó al rey de Judá, Yoyakín, después de 37 años de cautiverio (2Re 25,27 Jer 52,31). Fue hijo y sucesor de Nabucodonosor II, y fue asesinado en el 559 por su cuñado Nergalšarrusur (Neriglissar).

Bibl.: RLA I, 94.

Evodia (gr.: que traza un buen camino), cristiana de Filipos, a la que, junto con Síntique, exhorta Pablo a tener los mismos sentimientos en el Señor. Luego Pablo la alaba, porque luchó con él en favor de la buena nueva (Flp 4,2s).

Exaltación [redacted] Jesús. Esta expresión recuerda que, después de la humillación de la pasión y muerte, Jesús fue elevado a la diestra de Dios. La realidad de esta e. supone más que un simple desplazamiento de Jesús; consiste esencialmente en la adquisición de un nuevo estado, caracterizado por la vida inmortal de la resurrección y por las dignidades de Señor, Mesías (Act 2,36) e Hijo de Dios (Rom 1,4 Heb 1,4s), dignidades que no se manifiestan plenamente sino a través de la glorificación de Jesús. Por esto no puede limitarse la e. de Jesús al sólo hecho de la ascensión; es ante todo un cambio que se opera en el Hijo de Dios, hecho hombre; es el tránsito del estado de *kenosis* al de la → gloria divina. Este tránsito se efectúa ya por la resurrección; la ascensión y la venida del Espíritu manifiestan un estado que ya existía. La e. es considerada como la entrada en la gloria celestial, gloria que el Hijo de Dios poseía desde el principio (Jn 17,5); en esta perspectiva, la encarnación no es simplemente asunción de la naturaleza humana, sino que es también un abandono del estado de gloria divina, una *kenosis* (término tomado de Flp 2,7) de la gloria, acompañada de la asunción de la naturaleza humana mortal, marcada, por la solidaridad, con el sello de la humanidad pecadora. El NT, considerando al Hijo de Dios en los estados sucesivos, distingue tres fases: la preexistencia en la gloria de Dios, la *kenosis* por su encarnación y su muerte, y el retorno a la gloria

(Flp 2,6-11). En su retorno a la gloria, Jesús conserva su naturaleza humana, que participa, por consiguiente, de esta gloria divina. Por esto la e. de Jesús es un acontecimiento soteriológico; el cambio que se opera en la persona del Hijo de Dios, pasando de la *kenosis* a la gloria, es al mismo tiempo un tránsito, por la solidaridad, de la humanidad caída a la unión con Dios; a ese título, la e. es un acontecimiento que concretiza el resultado de la obra de salud.

Este esquema fundamental puede encontrarse en todo el NT, pero cada autor aporta sus propios matices. Nadie describe la *kenosis* mejor que Pablo; la vida mortal de Jesús en la tierra no es para él objeto de atención sino en la medida en que es el signo de la privación de la gloria divina y de la aceptación obediente de la muerte por el pecado; la e. (ὑπερυψοῦν Flp 2,9, cf. Act 2, 33 5,31) está aquí en contraposición a la muerte en la cruz. El evangelio de Jn conoce también esta oposición, cuando habla del hecho de que el Hijo ha salido del Padre (cf. también otras expresiones parecidas: 6,46 8,42 13,3 etc.) y vuelve a Él (13,1 14, 12 16,5 etc.). Pero aquí el alejamiento del Padre está caracterizado por la unión con Él (8,16.29 10,38 14,10.20 etc); esta unión se revela en las obras y en la doctrina de Jesús, que manifiestan la gloria divina a los ojos de la fe. La mayor obra de Jesús es su muerte en la cruz, la cual es al mismo tiempo, y por este motivo, una revelación de su gloria. Jn emplea el verbo «exaltar» (ὑψοῦν) a propósito de la crucifixión (3,14 8,28 12,32); este término insinúa que la e. de Jesús en la cruz es una glorificación o una victoria que inaugura su gloria definitiva. La expresión joánica «ir al Padre» halla su paralelo en la entrada de Jesús en el santuario celeste, descrita por Heb. Partiendo de este mundo, en el que se ha hecho semejante a sus hermanos, excepto en el pecado (2,17 4,15), el Hijo de Dios entra en el santuario celeste por el sacrificio de sí mismo; su e. termina en el ejercicio eterno de su soberano sacerdocio a la diestra de Dios.

Bibl.: → ascensión, → gloria.

Excavaciones en Palestina → apéndice I.

Excelsitud de Dios. En el AT es el epíteto *'elyōn* (→ Elyón), derivado seguramente de un antiguo nombre de Dios, el que expresa la e. de Dios.; los LXX, y consiguientemente también el NT, lo traducen por ὕψιστος. Sin embargo, este epíteto ocurre pocas veces en el NT (Mc 5,7 par. Lc 1,32.35.76 6,35 Act 7,48 16,17); en las cartas del NT (excepto Heb 7,1: cita del AT) y en Ap no se encuentra siquiera una sola vez; el título de κύριος (→ Señor) ha suplantado totalmente al término ὕψιστος.

Bibl.: → Elyón.

Exégesis → explicación de la Biblia.

Exégesis alegórica es el método exegético que, mediante una transposición simbólica de la significación de las palabras, procura descubrir en la Escritura otros sentidos además del sentido literal.

(I) Antiguamente, el término ἀλληγορία tenía un sentido más amplio que en nuestros días (de Lubac); comprendía también cualquier otro sentido que se apartaba del sentido querido directamente por el autor humano. Por consiguiente, ἀλληγορία comprendía (y generalmente coincidía con ello) todo lo que hoy se llama sentido típico o tipología de la Escritura; la e.a. considera los hechos, los personajes y las instituciones del AT como realidades históricas queridas por Dios para prefigurar la persona de Jesucristo y su obra. Además de la tipología («prophetia in rebus, in quantum res esse noscuntur»: IUN. AFRIC., *Inst. reg.* 1,4), la ἀλληγορία comprendía otros procedimientos exegéticos que no se fundan en las realidades del AT, sino en el texto mismo.

Con frecuencia, las alegorías del texto pertenecen al sentido literal intentado por el hagiógrafo; tal es el caso de numerosas parábolas, comparaciones, antropomorfismos y figuras de estilo, empleados adrede por los autores humanos. Siendo el lenguaje simbólico más usado entre los pueblos semíticos que entre nosotros, las expresiones propiamente alegóricas serán más numerosas de lo que a primera vista parece. Pero, en otros casos, el exegeta antiguo abandonaba el sentido literal del texto para buscar una o muchas significaciones «más elevadas», «más profundas» o «espirituales», distintas totalmente del sentido literal, hasta el punto de no tener con él ningún punto de contacto. Algunos expositores alegóricos encontraban «profundos misterios» hasta en las menores variaciones del estilo, aunque a veces admitían que por este método no se alcanza el verdadero sentido de la Escritura (cf. AUGUST., *Sermo 201;* León XIII, encíclica *Providentissimus*, Ench 112; Doc Bibl 108). A pesar de esto, algunos autores modernos han querido considerar este método como el único válido.

(II) Ya el Pseudo-Bernabé preparó el terreno para la e.a. cuando afirmaba (4,7) que «los judíos se extraviaron por seguir una exégesis puramente literal». La e.a. como

método alcanzó prestigio principalmente por la influencia de Orígenes, considerado hace tiempo por los católicos y no católicos como de igual categoría, a este respecto, que los alegorizantes estoicos o Filón. Éstos estaban convencidos de que la mitología griega y el AT estaban pletóricos de sentidos ocultos (ὑπόνοιαι) y que todo era en ellos símbolo de realidades espirituales. En Orígenes interviene también, junto a la influencia innegable de Filón, otro factor muy importante, para comprender exactamente su exégesis: según la doctrina unánime de los Padres, comenzando por IRENEO (*Adv. Haer.*, IV, 14,1-2; 38,2-3), el AT es una pedagogía divina que, por un conjunto de prefiguraciones escogidas, prepara la humanidad a la revelación del NT; pedagogía necesaria, pues, sin ella, el NT no habría sido comprendido por los hombres. Una línea, un hilo conductor pasa de un extremo a otro de ambos testamentos; hay en ellos, indudablemente, «armonía» (Coppens). Esta concepción, justísima, del AT como revelación profética de la salud, repetida y acabada en el NT (cf. Rom 5,14: τύπος; Heb 8,5 10,1: σκία; Gál 4,24: ἀλληγορούμενα; Heb 9,9: παραβολή; Heb 8,5: ὑπόδειγμα), preconizada por Orígenes y por los autores que siguen su ideología, les impulsa a considerar los escritos del AT como un conjunto de textos inspirados. Pero entiéndase en qué sentido. Mientras la teología reciente acentúa el carácter individual del carisma de la inspiración y los rasgos particulares de los diversos autores, tributarios de usos y métodos literarios de su respectivo tiempo, Orígenes disocia estas dos cosas: «verdad revelada» y «palabras del texto» (*in Ioan.* 1,10) y considera la «prophetia facti» (AUG., *De civ. Dei 17,52;* PL 41,533), el elemento tipológico, como el fundamento de su método exegético. Sin embargo, su tipología es y sigue siendo interpretación de realidades, no es, hablando con propiedad, exégesis del texto (S. Amsler). Para alcanzar el verdadero sentido de los textos inspirados, no es, pues, suficiente el buscar las grandes líneas de convergencia de ambos testamentos. La inspiración, en efecto, no se limita a las solas realidades que la exégesis tipológica explota; se extiende también a la manera, cada vez más concreta, en que están expresadas esas realidades. Aunque, en el pensamiento de Dios, todo está en todo y todo es uno, no se puede decir lo mismo de los múltiples textos con que el pensamiento divino se expresa en forma siempre diferente. No se puede identificar la palabra divina contenida en la Escritura con el Verbo consustancial del Padre, ni con un oráculo divino comunicado al hagiógrafo.

Independientemente de esta carencia de principio en su posición fundamental, la e.a. recurre todavía, con mucha frecuencia, en la práctica, a numerosas «explicaciones», que sobrepasan el texto. La interpretación de nombres propios, de números, del simbolismo de las plantas y de los minerales, da lugar a fantasías ingeniosas, que nada tienen que ver con el texto, tal como éste procede «ex mente autoris (divini sicut humani)».

(III) Sería injusto colocar en el mismo plano la e.a. y la doctrina, hoy casi universalmente seguida, del sentido *plenior* del AT, particularmente en ciertos textos proféticos. El principio básico del sentido *plenior* es casi el mismo que el de la e.a., pero lo que vale allí para las realidades, se aplica ahora al texto. La riqueza de un texto no se agota siempre con un análisis estrictamente exegético del mismo, tal como el autor humano, inspirado por Dios, lo escribió, sino más bien por una luz que viene de fuera, a saber, de otros textos inspirados posteriores, que formulan el mismo pensamiento en forma más rica de contenido o de expresión, o también por la tradición eclesiástica, que penetra más profundamente el misterio cristiano (magisterio, desarrollo dogmático). La teoría del sentido *plenior* aísla el texto del plan particular en que el autor del AT, a quien solamente se extiende el carisma de la inspiración, describió el pensamiento divino. Por eso, el sentido *plenior* de un texto no es un sentido inspirado, es el resultado de comparar varias formulaciones semejantes de un mismo tema escriturístico; es la labor de la teología bíblica, que va más allá que la exégesis estrictamente tal. Se ha intentado llevar el sentido *plenior* profético al campo del sentido literal (J. Gribomont), apelando a la psicología del autor sagrado, cuyo pensamiento no es siempre estático, claramente circunscrito; pero no es probable (y menos aún está demostrado) que el autor del AT haya visto o haya conocido explícitamente la realidad cristiana dentro del objeto y expresión israelitas. Se ha llamado igualmente la atención sobre la θεωρία de la escuela antioquena, según la cual, el profeta ve los hechos en dos planos distintos: el del presente y el del futuro escatológico. Pero esta teoría no puede resolver el problema, porque siempre está el hecho de que la inspiración no garantiza más que aquello que el autor quiso expresar clara o implícitamente. En la medida en que un pensamiento no fue conocido por él más que imperfectamente, p.ej., por percibir de manera necesariamente imperfecta las realidades religiosas trascendentes, ese pensamiento, por muy

vago que sea, lo quiso él así; pertenece, pues, al sentido literal (B. J. Alfrink). Estrictamente hablando, no hay en el AT más que dos sentidos (J. Daniélou): el sentido literal, el del texto (con todo lo que el texto lleva consigo: teología, ideas implícitas, figuras, etc.), y el sentido tipológico, el que entrañan las realidades de las que habla el autor. Sólo estos dos sentidos manifiestan las intenciones del Espíritu que inspiró las Escrituras.

Bibl.: H. de Lubac, *Origène: Homélies sur la Genèse* (París 1943). Id., *Typologie et Allégorisme* (RScR 34, 1947, 180-226). B. J. Alfrink, *Over «typologische» exegese van het O.T.* (Nimega 1945). J. Gribomont, *Le lien des deux Testaments selon la théologie de S. Thomas* (EThL 22, 1946, 306-327). J. Daniélou, *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive* (EThL 24, 1948, 119-126). J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments* (Tournai-Paris [2]1949). J. de Fraine, *L'encyclique «Humani generis» et les erreurs concernant l'Écriture sainte* (Sciences ecclésiastiques Montreal 5, 1953, 7-29). R. E. Brown, *The Sensus Plenior of the Sacred Scripture* (Baltimore 1955; y a propósito de esta obra, cf. S. de Ausejo, *El «sensus plenior» de la Sagrada Escritura*, EstB 15, 1956, 95-104). Cf. además la amplia bibl. española reseñada en → sentido literal y en → sentido típico. Cf. también la bibl., especialmente española, citada en → explicación de la Biblia, → sentido literal, → sentido típico. [J. M. Bover, *La «teoría» antioquena definida por Julián de Eclano* (EstE 12, 1933, 405-415). F. Álvarez Seisdedos, *La «teoría» antioquena* (EstB 11, 1952, 31-67).]

Exilio → cautividad asirobabilónica.

Éxodo de los israelitas de Egipto. (I) El hecho de que Israel hubiera salido antiguamente de Egipto, y precisamente guiado por Yahvéh, constituye uno de los teologúmenos más frecuentemente atestiguados en la literatura del AT, tanto en la profética (p.ej., Is 11 passim Jer 31,32 Ez 20 passim Os 11,1 Miq 6,4) como en la narrativa (p.ej., Jos 2,10 Jue 6,13 1Sam 4,8 2Sam 7,23) y parenética (p.ej., Dt 6,21-23 Jos 24,6s). El teologúmeno aparece casi siempre en forma bastante fija y con caracteres hímnicos (p.ej., Sal 114,1ss 135,8s 136,10ss). Teniendo en cuenta tales testimonios y toda la historia interna de Israel, no cabe duda de que la salida de Egipto de los israelitas, guiados por Yahvéh, es un hecho histórico. Habiéndose ocupado tantas veces de aquel tema predilecto los narradores israelitas, es natural que la tradición bíblica acerca de la salida o éxodo no sea unívoca, y que elementos recientes hayan invadido en parte los datos antiguos. M. Noth (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948) intenta explicar el proceso en el marco de la «constitución del Pentateuco» a través de la historia de la tradición, y llega así a la conclusión (276) de que, ante todo, «el aniquilamiento de los egipcios en el mar» (cualquiera que sea el «mar» en cuestión), el encuentro con Dios en el sagrado monte del Sinaí, y entre otros pormenores probablemente las prestaciones personales para la edificación o reedificación de las ciudades de Pitom y Ramsés, «son acontecimientos históricos que tuvieron lugar en una época anterior al establecimiento sedentario en las regiones de cultivo».

(II) Los narradores del AT, a propósito del mencionado teologúmeno, se consagraron a los problemas siguientes:

(1) La *duración* que tuvo la estancia de Israel en Egipto no tiene respuesta unívoca. Éx 12,40s (textos hebr. sir. y Vg) da la cifra de 430 años. De ahí las cifras redondeadas de 400 (Gén 15,13-16 Act 7,6 Fl. Jos., *Ant.* 2,9,1, BI 5,9,4) o también de 450 años (Act 13,20). Las versiones griega, samaritana y vetus latina incluyen en los 430 años de Éx 12,40s los 215 años de la estancia de los patriarcas en Canaán. De ahí proceden Fl. Jos., *Ant.* 2,15,2 y probablemente también Gál 3,17. Pero la primera cifra parece preferible.

(2) Las cuestiones de la *fecha* y de los motivos del é. dependen estrechamente una de otra. Varios exegetas (Ruffini, Garstang, Böhl, etc.) piensan (basándose sobre todo en 1Re 6,1: 480 años entre el é. y la edificación del templo salomónico) que el é. debe ser fechado en la época de la dinastía XVIII (datación temprana); según esta tesis, Tutmosis III (1481-1449) fue el faraón de la «opresión»; Amenofis II (1449-1423), el del é. Sin embargo, se transparenta cierta especulación numérica tras los 480 años de 1Re 6,1, a los que siguen precisamente otros 480 años entre la primera y la segunda edificación del templo: doce generaciones de sumos sacerdotes (de 40 años cada una) para cada período (cf. de Vaux, DBS IV, 736s). De ahí que otros investigadores (Mallon, de Vaux, Heinisch, Kittel, Jirku, Beer, Albright, etc.) no vacilen en colocar los acontecimientos bajo los faraones de la dinastía XIX (Seti I, 1302-1292; Ramsés II, 1292-1225; Merneftah). Esta datación tardía parece concordar mejor con la historia general y con los datos bíblicos del Éx. H.H. Rowley (Actes du XXème Congrès des Orientalistes, Lovaina 1940, 91-93) propone la tesis de que hubo un doble é., uno de las tribus de Leá, en la época de El-Amarna, y otro de las tribus de Raquel, bajo Moisés, en el siglo XIII. Contra la datación temprana no pueden aducirse los Jabiru (→ hebreos), que penetraron en Canaán en la época de El-Amarna, y contra la datación

tardía no puede aducirse la estela de Mernef-tah (→ Egipto). Los resultados de las excavaciones en Palestina ofrecen pocos puntos de apoyo para deducciones justificadas. → Conquista de Canaán.

(3) El *motivo* del é. fue, según la tradición bíblica, la opresión a que los israelitas se vieron sometidos en Egipto. Inmediatamente después de la expulsión de los → hiksos, debieron los israelitas comenzar a sentir los efectos del odio de los egipcios, ya que probablemente entraron en el país junto con los hiksos. Sin embargo, no fueron inmediatamente expulsados, porque, siendo un pueblo de pastores, eran menos peligrosos que los bélicos hiksos. Más adelante, los israelitas fueron multiplicándose paulatinamente (Éx 1,7), mientras que, con la dinastía XIX, los egipcios tenían ante sí, [redacted] Asia, la amenaza de los hittitas, y por otra parte los beduinos



Fig. 65. Itinerario del éxodo según Núm. 33 (permutando el orden de los vv. 36*b*-41*a* con los vv. 30*b*-36*a*)

semitas de Palestina se mostraban cada vez más inquietos; por consiguiente, los egipcios temieron que los israelitas, asiáticos también, pudieran hacer causa común con sus enemigos (1,9s). Los faraones de la dinastía XIX dispersaron ■ los israelitas, obligándoles a prestaciones personales de trabajo. Para poder actuar con más celeridad en caso de guerra contra Asia, los faraones trasladaron su residencia (al principio, por lo menos para el verano) de Tebas, en el Egipto medio, hacia el norte, al delta del Nilo. Ramsés II, uno de los faraones más destacados de toda la historia egipcia, edificó allí la ciudad residencial de Pi-Ramsés (→ Ramsés) y la ciudad emporio de → Pitom (1,11), ésta ya comenzada por su predecesor Seti I. Por otra parte, en la frontera oriental del imperio se elevaron fortificaciones para protegerlo de los enemigos asiáticos. Para aquellos trabajos emplearon los faraones a los israelitas.

(4) La tradición del AT enlaza el é. con el nombre de → Moisés. La preparación sobrenatural para su misión la tuvo Moisés en el momento de su vocación divina (Éx 3,1ss 6,2ss); la natural, gracias a su educación en la corte egipcia. Se sabe que los faraones del imperio medio aceptaban semitas en sus escuelas de escribas, con el fin de que atendieran ■ la correspondencia diplomática de las provincias.

(5) En cuanto al *número* de los israelitas emigrantes (Éx 12,37s Núm 11,21), es manifiestamente muy exagerado el de 600 000 hombres a pie, sin contar las mujeres y los niños, y además muchos allegados (según Éx 38,26 y Núm 1,46, en total 603 550 hombres, sin contar los levitas): el desierto de la península sinaítica no habría podido alimentar a semejante multitud. Se han buscado diversos caminos para sortear el obstáculo. El mayor aplauso lo ha conseguido la tesis de BEER (*Exodus*, Tubinga 1939, 69): el número 600 000 fue obtenido mediante gematría (permutación de letras con números). El valor numeral de las consonantes *bny ysr'l* (los hijos de Israel) es 603 × 1000 = 603 000, o sea, aproximadamente 600 000 *(k^e)*. Lo mismo ocurre en Núm 1,46, donde la suma de los israelitas válidos para la guerra es de 603 550 (Núm 1,2: *r's kl bny ysr'l;* exactamente 603 551). Beer calcula que los israelitas salidos de Egipto no podían ser más de 6000-8000 hombres.

(6) El *itinerario* del é. (Sukkot: Éx 12,37; Etam: 13,20, y Pi-Ajirot: 14,2, entre Migdol y el mar, frente a Baal-Sefón) depende estrechamente del lugar de la travesía por «el» mar. Este mar lo identifica H. Gressmann con el golfo de *el-'aqaba;* en cambio, O. Eissfeldt (bibl.), G. Beer *(Exodus* 75) y M. Noth (bibl.) lo identifican con la laguna Sirbónica, en la costa mediterránea, entre Pelusium y Rafia. Según esta segunda tesis, habría que identificar Baal-Sefón con la faja de tierra que separa la laguna del Mediterráneo, el «monte» Casio, hoy *maḥammadiye*, loma arenosa de unos 13 m de altura al oeste de la laguna, y Migdol, con el actual *tell el-ḥēr*, 12 km al sur de Pelusium, o con *tell semūt*, entre *tell el-ḥēr* y *el-qanṭara*. Tradicionalmente, es costumbre situar la travesía en el mar Rojo; el AT distingue siempre entre el mar Rojo *(yam sūf)* y el Mediterráneo *(hayyam haggādōl*, el mar grande), y relaciona la travesía con el *yam sūf* (Éx 14,1 15,4.22 Núm 33,8 Dt 11,4 Jos 2,10 4,24 24,7 Sal 106,8 Neh 9,11 Sab 10,8 19,7 1Mac 4,9). Éx 13,17 excluye precisamente la ruta por Pelusium, el camino más corto hacia Canaán. No parece muy indicado emplazar la travesía entre el lago de Timsaj y los lagos Amargos, en el llamado Serapeum (fig. 65, n.º 2; como hacen E. Naville, Lagrange, etc.), ya que entonces el mar Rojo no era seguramente tan ancho como ahora. Otros la sitúan entre los lagos Amargos del norte y los del sur. Pero probablemente hay que localizarla más al sur, en el promontorio de *šaluf et-terrābe* (Bourdon, Mallon, Robinson). Entre el golfo de Suez y los lagos Amargos existía entonces un brazo de mar, de modo que las mareas eran perceptibles en los lagos Amargos. En el siglo V a.C. dicho brazo de mar fue rellenado artificialmente, según atestiguan las estelas de Darío y de Jerjes (n.os 4 y 5). Habría entonces que situar a Pi-Ajirot en la región pantanosa entre el *Ǧebel Ǧeneffe* y el norte de los lagos Amargos (Bourdon) o en la colina de *abu ḥasa* (según Mallon y Bourdon = → Migdol); a Baal-Sefón, en el *Ǧebel atāqa* (Mallon) o en Migdol Seti I (n.º 3), cerca de la colina de *abu ḥasa* (Bourdon). En todo caso los israelitas, en Etam (tal vez en la carretera de *wādi tumilāt*, por el Serapeum, hacia la península sinaítica), tomaron rumbo hacia el mar. Dicho cambio de rumbo es presentado por Éx 14,3 como un ardid guerrero. Acerca de la colaboración de Yahvéh y de la naturaleza en el éxito de la travesía, la tradición bíblica no es unívoca. Éx 14,21s habla por una parte de que el mar se secó bajo los efectos de un fuerte viento del este, y por otra parte de que las aguas se dividieron y formaron como una muralla. Se cuenta que las aguas divididas volvieron a juntarse recubriendo a los egipcios. Pero ni Éx 14s ni Sal 136,15 dicen explícitamente que el faraón, que según 14,4.6.10.17 dirigía personalmente la expedición, pereciera en la catástrofe. → Peregrinación por el desierto. → Conquista de Canaán.

Bibl.: A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte* (Orientalia 3, Roma 1921). DBS II, 1333-1342 (Exode); IV, 196-198 (Idumée). C. BOURDON, *La route de l'exode de la terre de Gessé à Mara* (RB 41, 1932, 370-392. 538-549). TH.H. ROBINSON, *Der Durchzug durch das Rote Meer* (ZAW 51, 1933, 170-173). H.H. ROWLEY, *Israels Sojourn in Egypt* (Bull. of the John Rylands Library 22, 1938, 243-290). O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Casios und der Durchzug der Israeliten durch das Meer* (Halle 1932). M. NOTH, *Der Schauplatz des Meerwunders* (Festschrift O. Eissfeldt, Halle 1947, 181-190). W.F. ALBRIGHT, *Exploring Sinai* (BASOR 109, 1948, 5-20). Id., *De la edad de piedra al cristianismo* (Santander 1959) 201s. H.H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua: Biblical traditions in the Light of Archaeology* (Londres 1950). H. CAZELLES, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire* (RB 62, 1955, 321-364). [A. FERNÁNDEZ, *¿Hubo éxodo premosaico? ¿Estuvo Palestina habitada por israelitas durante la estancia de Israel en Egipto?* (EstB, 1.ª ser., 4, 1932, 161-175). J. PRADO, *Las primeras etapas del éxodo: de Ramsés al mar Rojo* (Sefarad 17, 1957, 151-168).]

Éxodo (libro del), segundo libro del Pentateuco; se le llama así porque Éx 1-15 narra la salida o → éxodo de los israelitas de Egipto. El nombre hebreo de este libro es *šemōt* (nombres), que son sus palabras iniciales: «Y éstos son los nombres de los hijos de Israel...»

L (J1)	J (J2)	E	P	Otras fuentes
1—2	1-2	1-2	1,1-5.7.13s 2,23*b*-25	
3,21s	3	3	3	
4,1-9	—	—	—	
—	—	4,10-17	—	
4,19-26	4,18	—	—	
4,30*b*-31*a*	4,29.31*b*	4,27s.30*a*	—	
—	5	5	—	
—	6,1	6,1	—	
—	—	—	6,2-30	
7,15*b*.17*b*.20aβ*b*	7-11	7-11	7,1-13,19.20aα.21*b*β.22 8,1-3.11*b*-15 9,8-12	
—	—	—	11,9-12,20	
12,21-27	—	—	—	
12,33-39	12,29s.32	12,31	12,28	
—	—	—	12,40-13,2	
13,3-16	—	—	—	
13,20	13,21s	13,17-19	—	
14	14	14	—	
—	—	—	—	15,1-19
15,20-27	—	—	—	
16	16	—	16,1-3.6-13*a*.14	
17,1*a*	17,1*b*-7	17,1*b*-7	—	
17,8-16	—	—	—	
—	18	18	—	
19,2-25	19,2-25	19,2-25	19,1	
—	—	—	—	
—	—	20,1-17	—	
—	20,18.20	20,18-21	—	20,22-23,19
—	23,20-33	23,20-33	—	
24,1s.9-11	—	24,3-8	—	
24,13*a*.14.15*a*	—	24,12.13*b*.18*b*	24,15*b*-18*a*	
—	—	—	25,1-31,17.18*a*	
—	—	31,18*b*	—	
—	—	32,1-16	—	
32,17s.25-29	—	32,19-24,30-35	—	
33,3*b*-4	33,1-3*a*	—	—	
—	—	33,5-11	—	
—	—	—	—	33,12-23
—	34,1-28	—	34,29-35	
—	—	—	35-40	

Sobre esta cuestión véase también → Pentateuco.

(A) CONTENIDO. El Éx contiene una parte narrativa y otra legislativa. La primera parte (1-18) narra la liberación de los israelitas de Egipto y su marcha al Sinaí: la opresión (1), la vocación de Moisés (2-4), las gestiones ante el faraón (5,1-7,7), las diez plagas (7,8-11,10), la pascua (11,11-12,36), la salida (12,37-15,21), la marcha hacia el Sinaí (15,22-18,27). La segunda parte se concentra toda en la teofanía sobre el monte santo y contiene: el decálogo (20,1-21), el código de la alianza (20,22-23,19), la ratificación de la alianza (24), leyes sobre la institución del culto (25-31, disposiciones; 35-40, ejecución de las mismas). Entre los dos últimos apartados está la violación del pacto por parte de Israel y la renovación de la alianza (32-34).

(B) ORIGEN. La antigua tradición judía, así como la cristiana, tiene a Moisés por autor de todo el Pentateuco. La crítica más reciente supone que el Éx se ha ido formando paulatinamente de las fuentes del Pentateuco. Véase el cuadro adjunto (tomado de O. EISSFELDT, *Einleitung*).

Comentarios: S.R. DRIVER (Cambridge [2]1929), F.M.TH. BÖHL (Groninga 1928), P. HEINISCH (Bonn 1934), G. BEER (Tubinga 1939). H. SCHNEIDER (Wurzburgo 1952), J.C. RYLAARDSDAM, J.E. PARK (Nueva York 1953).

Exorcista (gr. ἐξορκιστής; sólo en Act 19,13; derivado del verbo ἐξορκίζω, hacer jurar, juramentar: cf. Mt 26,63), aquel que, mediante conjuraciones, juramentos, fórmulas mágicas, aleja a los → demonios, muy temidos también por los judíos. El NT menciona a siete e. ambulantes, hijos de un sumo sacerdote judío de nombre Escevas, que intentaron en vano alejar unos demonios mediante el uso del nombre de Jesús como fórmula mágica o medio de encantamiento (Act 19,13-16).

Bibl.: DB II, 2136. ThW V, 465s.

Expiación. En virtud de la alianza concluida con Yahvéh, todo israelita estaba obligado por contrato a guardar las leyes e instituciones de la misma (leyes de Yahvéh). Toda transgresión de la ley era, consiguientemente, una injusticia o agravio, que debía ser expiado. Para expresar esta idea, el AT emplea el verbo *kippēr*, sobre cuyo sentido etimológico se discute. Partiendo del árabe, se admite el sentido de «cubrir», y partiendo del akkadio, el de «borrar» (así Médebielle [bibl.], acaso con razón). Sujeto de la acción de este verbo no es Dios o el pecado, sino la persona o la cosa a cuyo favor se expía. Muy rara vez el verbo expiar entraña la significación de «aplacar» (p.ej., Gén 32,21). Lo mismo hay que decir del gr. ἱλάσκεσθαι. Expiar, pues, significa en el AT ofrecer una reparación por el agravio cometido contra la divinidad, a fin de que ésta lo perdone. El hombre reconoce su injusticia y ofrece su *kōfer* (rescate). Como medios de e. se citan: sacrificios por el pecado, limosnas (Tob 12,9 Dan 4,24), ayuno (Jl 2,12), paciencia en el sufrimiento (Job 36,18). Para Heb 2,17, Jesús es el sumo sacerdote que puede expiar los pecados del pueblo. → Día de la expiación. → Redención II,B,2. → Sacrificio I,E.

Bibl.: DBS III, 1-262 (MÉDEBIELLE). ThW I, 252-260; III, 301-318. J. DUPONT, *La Réconciliation dans la Théologie de St. Paul* (Lovaina 1953). S.H. HOOKE, *The Theory and Practice of Substitution* (VT 2, 1952, 2-17). L. MORALDI, *Espiazione sacrificiale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma 1956). S. LYONNET, *De notione expiationis* (VD 37, 1959, 336-352; 38, 1960, 65-75. 241-261).

Explicación de la Biblia. Hay que distinguir entre exégesis (gr. ἐξηγεῖσθαι, explicar) y hermenéutica (gr. ἑρμηνεύειν, interpretar). La hermenéutica es la teoría de los principios según los cuales debe interpretarse la Biblia, y la exégesis es la aplicación práctica de aquellos principios. Los principios de la hermenéutica son de dos clases: los generales, que deben aplicarse a la interpretación de cualquier escrito, y los dogmáticos, que se deducen del carácter inspirado de la Sagrada Escritura que se va a explicar.

(I) PRINCIPIOS GENERALES. Puesto que la inspiración no elimina la acción individual de los hagiógrafos, en la interpretación de la Sagrada Escritura deben tenerse también en cuenta los principios que son aplicables a cualquier otro texto. En primer lugar, hay que establecer el texto genuino con toda la exactitud posible, sobre la base de testimonios textuales (antiguos mss., versiones, etc.) o de conjeturas críticas. Luego hay que encuadrar el texto en su contexto. Medios auxiliares para ello son los textos paralelos, las antiguas versiones, los comentarios de más autoridad. Ante todo, el intérprete debe tener en cuenta el → género literario, la época y el lugar de composición, la ocasión, la finalidad y las fuentes del texto, así como la condición, la cultura, la mentalidad del autor y el pueblo a que pertenece. Para este fin, el exegeta dispone de todo un conjunto de ciencias auxiliares: filología, historia comparada de las literaturas y religiones, historia y prehistoria, geografía, arqueología, paleografía, etnología. Tanto más hay que tener presentes estos medios auxiliares, cuanto que la literatura del antiguo oriente se halla mucho más alejada

de nuestra mentalidad moderna que la literatura clásica grecorromana.

(II) PRINCIPIOS DOGMÁTICOS.
(1) Ante todo, es necesario reconocer el carácter religioso y moral de la Sagrada Escritura, al que toda ciencia bíblica va subordinada.
(2) Inexactitudes e inadvertencias en el hagiógrafo sólo podrán admitirse cuando ello no contradiga a la doctrina de la inspiración bíblica rectamente entendida.
(3) En materias de fe prevalece la interpretación oficial de la Iglesia. Ésta puede interpretar un pasaje directa o indirectamente, positiva o negativamente, bien por el papa, bien por un concilio general, o bien por el magisterio ordinario. Además, la → Comisión Bíblica da directrices.
(4) En materias de fe, no se puede opinar en contra de la interpretación patrística unánime de un pasaje bíblico.
(5) Cuando el sentido teológico de un pasaje bíblico ha sido fijado por el magisterio ordinario o extraordinario de la Iglesia o por la interpretación unánime de los padres, ha de tenerse en cuenta la *analogia fidei*, es decir, la armonía interna de la revelación. Los principios básicos de la interpretación dogmática de la Biblia están recapitulados en las encíclicas *Providentissimus Deus* (León XIII) y → *Divino afflante Spiritu* (Pío XII).

(III) Los dos grupos de principios reseñados pueden, de un modo general, designarse, respectivamente, como científicos y tradicionales (tradición en el sentido de la Iglesia católica). No se excluye cierta tensión entre unos y otros; la cual, por lo demás, puede ejercer una acción beneficiosa, tanto para dirigir y moderar el humano apetito de saber, como para valorar críticamente la tradición. El ideal mantenido por pasadas generaciones, de una ciencia enteramente objetiva y libre de prejuicios, ha sido hoy abandonado; incluso en el campo de las ciencias profanas del espíritu se ha aceptado la imposibilidad de una ciencia despojada de prejuicios. El investigador lleva consigo, tal vez sin saberlo, una convicción religiosa o filosófica determinada, una concepción del mundo y del hombre, que influyen en su labor científica.

Esta actitud espiritual, evidentemente, jamás debe poner obstáculos al esfuerzo por realizar un trabajo científico digno y útil; pero inevitablemente influirá en el resultado de ese trabajo.

Bibl.: DBS III, 1482-1524. R. THIBAUT, *Le sens des paroles du Christ* (Bruselas 1940). J. SCHILDENBERGER, *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg 1950). [J.M. BOVER, *La «teoría» antioquena definida por Julián de Eclano* (EstE 12, 1933, 405-415). F. ÁLVAREZ SEISDEDOS, *La «teoría» antioquena* (EstB 11, 1952, 31-67). J. SLAVIÇEK, *El «testimonium Spiritus Sancti» como criterio de interpretación* (XIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1953, 51-70). C. DE VILLAPADIERNA, *Proforística de los nuevos avances bíblicos* (Naturaleza y Gracia 3, 1956, 5-23). M. PEINADOR, *La integración de la exégesis* [redacted] *la teología: Hacia una auténtica «teología bíblica»* (Sacra Pagina. Misc. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re bíblica, París-Gembloux, I, 1959, 158-179).]

Sobre los sentidos bíblicos: → Sentido literal (y pleno), → Sentido típico (espiritual); [y, además: A. COLUNGA, *Los sentidos de la Escritura y las leyes de la hermenéutica* (CT 2, 1910, 226-240). Id., *Dos palabras aún sobre los sentidos de la Sagrada Escritura* (CT 64, 1943, 327-346). J.M. BOVER, *El problema del sentido bíblico ampliado* [redacted] *la luz de la filosofía del lenguaje* (XII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1952, 261-282). A. RIVERA, *Imposibilidad de admitir en los autores sagrados un sentido humano sujeto* [redacted] *error* (ibid., 3-28). A. FERNÁNDEZ, *Sentido plenior, típico, literal, espiritual* (Bb 34, 1953, 299-326). Id., *Nota referente* [redacted] *los sentidos de la Sagrada Escritura* (Bb 35, 1954, 72-79). Id., *Apostillas relativas* [redacted] *los sentidos bíblicos* (Bb 37, 1956, 184-198).]

Éxtasis, gr. ἔκστασις, propiamente salida (del alma), significa en el gr. profano: (1) enajenación, confusión (del espíritu), el desvarío, la embriaguez; (2) el arrobamiento o é. en cuanto el embriagado o desvariado se considera como inspirado por Dios o cargado de fuerza. El é. en el sentido más amplio es, consiguientemente, un estado excepcional de la vida psíquica, que se atribuye [redacted] causas sobrenaturales. Los extáticos [redacted] procuran este estado por procedimientos de embriaguez, música, danza, gritos rítmicos y mutilación propia. Hallamos esta forma de é. sobre todo en el helenismo, pero también en el AT, tanto entre los no israelitas (1Re 18,26) como entre los israelitas (1Sam 10,5ss 19,18ss 2Re 3,15). Más detalles sobre ello en → profetismo. Los LXX amplían todavía la idea de é. y traducen con é. palabras hebreas que significan inquietud, temor, horror, confusión, espanto y hasta sueño profundo (Gén 2,21 15,12) y mala fama (Núm 13,32).

En el NT se llama ἔκστασις la confusión del espíritu por la admiración y el espanto; así Mc 5,42 Lc 5,26 Act 3,10 (a vista de curaciones milagrosas), Mc 16,8 (ante la aparición de un ángel). Éxtasis propiamente dicho, es decir, arrobamiento de los sentidos, lo tienen Pedro (Act 10,10 11,5) y Pablo (Act 22,17 2Cor 12,2-4). A conmoción extática hay que atribuir también, sin duda, la → glosolalia (1Cor 14,19). Se ha afirmado [redacted] menudo que Jesús fue un extático, pero hoy se niega generalmente por buenas razones.

Bibl.: ThW II, 447-457. LThK III, 609-612. J. MARÉCHAL, *La notion d'extase* (NRTh 64, 1937, 986-998).

H. BACHT, *Wahres und falsches Prophetentum* (Bb 32, 1951, 237-262).

Exterminador (ángel). El ángel e. es el → ángel de Yahvéh, que aparece algunas veces en la Escritura como instrumento de la cólera de Yahvéh, como el ejecutor de su juicio (cf. Núm 17,6-15). Su acción es más física que moral; se manifiesta sobre todo en cuatro ocasiones.

(1) El nombre de «exterminador» *(mašḥīt)* aparece por vez primera en Éx 12,23, que describe la décima plaga de Egipto, o sea la muerte de los primogénitos. El papel que desempeña este ángel e. se pone de manifiesto por el hecho de que, en el mismo pasaje (Éx 12,19), Yahvéh es el que «hiere» a los primogénitos (el mismo caso en las alusiones a la décima plaga: Sal 78,51 105,36 135,8 136,10). Hay que mencionar aquí Sab 18,15 donde «la palabra omnipotente» de Dios viene presentada como «guerrero inexorable en una tierra condenada al exterminio»; la expresión «palabra de Dios» parece ser más que una personificación meramente literaria de la inquebrantable voluntad de Dios; difícilmente puede negarse que el autor ha pensado en la décima plaga. Heb 11,28 llama a este ángel e. ὁ ὀλοθρεύων.

(2) Yahvéh envía también un ángel, que tiene por misión «exterminar» *(šāḥat)*, en el relato del → censo de David (2 Sam 24,16). En este relato Yahvéh lamenta el mal causado por su enviado y ordena a este «ángel que exterminaba al pueblo»: «Basta, retira ya tu mano.»

(3) El ángel e. interviene por tercera vez con ocasión de la liberación milagrosa de Jerusalén sitiada por Senaquerib (701 a.C.). En una sola noche el ángel de Yahvéh mató a 185 000 hombres del ejército asirio (2Re 19,35 2Par 35,21s Is 37,36). Esta intervención es mencionada muchas veces en los escritos posteriores, p.ej., en Eclo 48,21 1Mac 7,41 2Mac 15,22 (en el v. siguiente Judas ruega al «Señor del cielo» que envíe a «un ángel bueno delante de nosotros para que siembre el temor y el espanto»).

(4) En otras ocasiones un «exterminador» hirió de muerte a los israelitas impacientes que tentaban a Yahvéh (Jdt 8,25 Vg). El texto de 1Cor 10,10 se refiere sin duda a Núm 21,6, o sea al relato de las serpientes venenosas, según permite pensarlo el v 9, aun cuando el texto del AT no habla de ángel e. Puede también considerarse como ángel e. el ángel de Yahvéh que maldice a los habitantes de Meroz, que no participaron en el combate (Jue 5,23), o el ángel de Yahvéh que, cual guerrero, está dispuesto a proteger a los hombres piadosos (Sal 34,8), a perseguir a sus enemigos y a echarlos «como paja al viento» (Sal 35,5s). Con la figura del ángel e. están emparentadas la de Satán (→ Diablo: Job 1,16.19 2,7; cf. el verbo «herir») y la de los seis hombres armados en Ez 9,7. Los «ángeles» que salvaron a Lot (Gén 19,15) son tal vez los mismos que ejecutaron el castigo de Yahvéh (Gén 19,29). Ap 9,11 habla de un «ángel del abismo» que la Vg llama *Exterminans*, el ángel e.; → Abaddón.

Bibl.: ThW v, 1685.

Extranjero. El AT distingue entre el e. (hebr. *zār)* propiamente tal, extraño a la estirpe, a la tribu y al pueblo, el que transitoriamente se encuentra en calidad de forastero *(nokrī)* en el país, y el e. o forastero (hebr. *gēr*, y en algunas fuentes *tōšāb)* que se ha establecido en él. El *zār* es *ipso facto* un enemigo, un *ṣār*, ἀλλόφυλος, palabra que realmente se convirtió en término técnico para designar al gentil o pagano; el *nokrī* no tiene derechos, y ha de contentarse con las leyes de la → hospitalidad, que siempre será con él caritativa; el *gēr* o el *tōšāb* puede ser recibido en la comunidad israelita. La colección más antigua de la ley, el → código de la alianza, advierte únicamente a los israelitas que no deben oprimir a los *gērīm* (Éx 22,20 23,9). La ley deuteronomista los ampara, lo mismo que a las viudas y a los huérfanos, puesto que todos necesitan de la caridad; repite las advertencias del libro de la alianza y procura fijar su situación jurídica (Dt 14,29, etc.). La legislación sacerdotal los incluye igualmente en el precepto del amor al prójimo (Lev 19,33s), les concede importantes derechos (Lev 19,10 23,22 Núm 9,14 15,14ss 35,15) y les impone, por otra parte, diversas obligaciones religiosas y cultuales (Lev 16,29 17,8ss 20,2 22,18ss 24,14ss Núm 19,10). En lo religioso, cada día se les iba incorporando más al pueblo, de forma que ya se preparaba la identificación de *gēr* con → prosélito.

En cuanto al origen de los *gērīm*, observa J. van der Ploeg (JbEOL 2, 1943, 646) que éstos eran probablemente judíos huidos de lo que fue reino del norte, que vagaban de acá para allá, y restos de la población autóctona cananea de Palestina. Sólo por la circuncisión llegaban a ser legalmente miembros definitivos de la comunidad religiosa y aun civil de Israel; pero ciertos grupos de e. debían permanecer siempre excluidos en absoluto de la comunidad del pueblo israelita (Dt 23,2-9).

Bibl.: ThW v, 8-16 L.A. SNIJDERS, *The Meaning of «zār» in the OT* (OTS 10 1954, 1-154).

Ezequías (hebr. *ḥizqiyyā[hū]*: Yahvéh es mi fortaleza; NOTH 160), rey de Judá (721-693 a.C.), hijo de Ajaz y de Abí; su esposa se llamaba Jefsí-bah (2Re 21,1). Sobre su vida y su obra, cf. 2Re 18,20 2Par 29-32 Is 36-39 Eclo 48,19-28.

El problema capital de su política exterior era saber cuál de las dos grandes potencias (Asiria o Egipto) se apoderaría de Judá. En los diez primeros años de su reinado, E. permaneció absolutamente neutral. Luego formó parte de una coalición contra Asiria dirigida por Asdod (año 712), pero parece haberse retirado a tiempo, pues la ostentosa inscripción de la campaña de Sargón contra Asdod (AOT 350s) no menciona a E. En el año 702, E. se alió con Egipto contra Asiria. El rey asirio Senaquerib derrotó a los egipcios en Elteqó, cayó sobre Judá, conquistó bastantes ciudades y sitió a Jerusalén. Como Senaquerib tuvo que interrumpir súbitamente la guerra, E. se salvó comprometiéndose a un tributo (AOT 352-354). En previsión de nuevas complicaciones guerreras, E. fortificó la ciudad de David (Eclo 48,19 Is 22,10) y aseguró en Jerusalén el abastecimiento de aguas mediante la construcción de una galería subterránea que unía la fuente de Guijón con el estanque de Siloé (→ Siloé).

Su política interior está toda ella dominada por la idea de una reforma religiosa, concebida quizá bajo la impresión de la destrucción de Samaría y muy ampliamente narrada en 2Par 29,3-31,21; en virtud de esta reforma suprimió el → culto en lugares altos, las → massebás, las → ašerás e incluso la → serpiente de bronce. Prov 25,1 recuerda la actividad literaria, coleccionadora de proverbios, de «los varones de E., rey de Judá». Is 38,10-20 presenta el texto muy mutilado de un cántico de E.

En general, E. fue un soberano enérgico, incluso internacionalmente respetado (cf. la misión de → Merodak-Baladán), que supo sacar provecho del período de paz que siguió a la guerra siro-efraimita.

Bibl.: H. HAAG, *La campagne de Sennachérib contre Jérusalem en 701* (RB 58, 1951, 348-359).

Ezequiel (hebr. *y^e ḥezq'ēl*: Dios fortalece; NOTH 202), nombre de un sacerdote (1Par 24,16) y de un gran profeta. Éste era hijo del sacerdote Buzí, y probablemente también sacerdote, profeta y autor del libro de Ez. Según la opinión sostenida en general hasta hace pocos decenios, y que todavía defienden algunos comentadores modernos (Cooke, Howie) y célebres especialistas (Albright), E. habría sido desterrado a Babilonia en el año 598/97, cuando tuvo lugar la deportación de Yoyakín, habría ejercido en Babilonia su actividad profética entre los desterrados y allí habría muerto, asesinado (según dice el Pseudo-Epifanio) por uno de los exiliados. Pero, según la opinión más reciente, que cada día se va reafirmando más (Herntrich, Battersby, Harford, Bertholet [1936], van den Born, Auvray [cf. RB 46, 1937, 430-436]), E. habría predicado parte en Jerusalén (hasta el año 587/6) y parte en Babilonia. En Jerusalén habría luchado contra los mismos desórdenes que Jeremías, en Babilonia habría actuado como profeta de la salud (y vaticinador de un nuevo porvenir). Las hipótesis de que E. habría predicado en el reino del norte bajo Manasés (Smith) o en Jerusalén bajo Nehemías (Messel) no han encontrado eco. Otros datos relativos a E., p.ej., la muerte repentina de su esposa (Ez 24,15-18), son muy problemáticos o fallan en absoluto.

Bibl.: P. AUVRAY, *Ézéchiel* (París 1946). → Ezequiel (libro de).

Ezequiel (libro de). (I) CONTENIDO. Después del llamamiento del profeta por visiones (1,1-28+3,12-15 2,8-3,4) y por audiciones (2,1-7 3,4-11 3,16b-21 33,30-33), viene la primera parte del libro (3,24-24,27), en la que predominan las desgracias: castigos y amenazas contra Jerusalén y Judá (6s 15-17 21,20-32 22s 24,15-24 33,23-29) y contra falsos profetas y profetisas (12,21-14,11), sermones sobre la venganza divina (14,12-23 18 33,1-20 3,16b-21) y sobre la historia de Israel (20), lamentaciones (19), cantos de amenaza (21,1-10.13-22 24,1-14), acciones simbólicas (3,24-5,4 12,1-16 12,17-20 21,11s 21,23-29.33-37 24,25-27 33,21s) y visiones (8-11). Una colección de oráculos contra los pueblos extranjeros (25-32) precede a la segunda parte del libro, que predominantemente contiene promesas de salud dirigidas a Israel: restauración del país y del pueblo israelita (34 36s) y su victoria definitiva sobre las potencias enemigas (35 38s). La tercera parte son esbozos del pensamiento de Ezequiel en forma de visiones (40,1-43,11 44,1-9 46,19-24 47,1-12) o colecciones legislativas y consejos doctrinales (43,12-27 44,10-30 45,1-24 46,4-18 47,13-48,35).

(II) ORIGEN. La autenticidad de Ez fue hace tiempo atacada por Zunz y Seinecke, y últimamente por Ch. C. Torrey (bibl.). Torrey cree que la base del libro es un pseudoepígrafo que tuvo su origen hacia el año 230 a.C. La finalidad de este pseudoepígrafe habría sido exponer las crueldades del rey Manasés (2Re 21,17ss), y se habría publicado como profecía de estas crueldad-

des junto con sus castigos correspondientes. Pronto, después del 230, un redactor habría refundido ese libro, tenido hasta entonces como obra de un profeta de Jerusalén, para presentarlo como obra escrita en el destierro de Babilonia. Semejante a ésta es la opinión de N. Messel (bibl.). Un profeta de Jerusalén, hacia el año 404 a.C., habría profetizado la felicidad a los desterrados que volvían de Babilonia, y la desgracia a los israelitas que habían permanecido en Jerusalén, y por cierto, el autor habría redactado sus discursos en época tardía, pero de manera que parecieran haber sido predicados en Babilonia durante los años 592-575. Hacia el año 350 a.C., otro autor posterior, desconocedor del carácter pseudoepigráfico del primitivo Ez, habría acentuado aún más el aspecto babilónico de la obra. Pero casi todos los exegetas rechazan, y con razón, semejantes teorías.

A pesar de esto, son muy diversas las explicaciones que se dan sobre el origen del libro de Ez. Si antes reinaba la idea (Smend, Bertholet [1897] y Cornill) de que el propio profeta, partiendo de un núcleo, había concebido su libro según un plan lógicamente bien determinado, posteriormente un minucioso análisis literario de Kraetzschmar (com.) indujo a concebir el libro de Ez como refundición de dos escritos paralelos (cf. *Ant.* 10,5,1: el profeta habría escrito dos libros distintos). Herrmann echó por tierra la creencia en la unidad de Ez, demostrando que Ez es una colección que fue resultando poco a poco de diversas colecciones menores y de trozos particulares. Parecidas opiniones defienden Heinisch (coment.) y Cooke (com.). Otros exegetas admiten una elaboración quizás excesivamente prosaica del primitivo poema profético. Y así Hölscher (bibl.) distingue entre obra poética y libro; de los 1273 vv. del libro, sólo unos 170, según él, pertenecerían al poeta. Irwin (bibl.) atribuye al poeta 251 vv. A todo lo cual puede hacerse esta observación, muy digna de ser tenida en cuenta, pues demuestra la inexactitud de los métodos seguidos por esos dos exegetas: Hölscher rechaza nada menos que 36 secciones de las 51 que Irwin reconoce como originales de Ez.

Sin embargo, no se puede negar que en Ez han intervenido diversas manos (así, últimamente también Brownlee [bibl.]). Porque, en primer lugar, muchas frases del profeta se encuentran incrustadas en diversos lugares paralelos: compárese, p.ej., 4,9-17 con 12,17-20; 12,13-15 con 17,20s; 3,17-21 y 18,21-32 con 33,12-20. Además, la visión de las abominaciones en el templo se presenta en dos formas: 8,5-18+9,8-10=11,1-12+11,13.

En segundo lugar, estos pasajes paralelos han sido retocados, interpretados y ampliados por varios redactores según los acontecimientos de cada época distinta. El poema de los cap. 26s (oráculo contra Tiro), p.ej., puede desdoblarse así: 26,3-6 (interpretado de «numerosos pueblos»)=26,7s.12-14 (entendido de Nabucodonosor, que aquí lleva un título persa), y a este poema se le ha añadido el canto de guerra de 26,9-11. La lamentación de 26,15-18.21*a*=27,28-36; 26,19s tiene parentesco con 31,15ss. Igualmente 27,1-11.25 (27,12-24 no procede seguramente de una fuente israelita, sino de Tiro; cf. 27,17), como introducción a la lamentación de 27,28ss, puede compararse con 26,3-14. También 28,19 pertenece a este contexto.

En tercer lugar, estos retoques redaccionales se han operado en época muy tardía; no es inverosímil que los cap. 38s, por lo menos en su forma actual, procedan de la época de Alejandro Magno, y aun parece como si los nombres de Babilonia y de Persia hubieran sido borrados premeditadamente de 32,17ss. A estas últimas intervenciones en la redacción de Ez pertenece el color aramaizante de su lengua.

Por último, tampoco puede negarse la dependencia de Ez con respecto a los escritos del documento sacerdotal o P; el vocabulario de ambos concuerda a cada paso, en contraposición a todos los demás escritos del AT. Por todo lo que antecede, bien puede afirmarse que el estudio crítico del libro de Ez apenas ha empezado.

(III) Teología. Dadas las condiciones literarias en que se encuentra el libro de Ez, mejor será hablar de la teología del libro que de la teología del profeta. Y esta teología es abiertamente la del P, e.d., la que insiste constantemente en la trascendencia de Dios. El atributo de Yahvéh destacado en primer plano y con más fuerza, aunque no exclusivamente, es su santidad. Yahvéh es → santo, no sólo en sentido moral, sino también sustancial, metafísico; la actitud de su conducta con cualquier pueblo o individuo es la manifestación de su santidad inviolable o la vindicación de la misma una vez violada. Por consiguiente, Yahvéh es celoso, no quiere, ni puede, compartir su honor con nadie; la santidad sustancial pertenece a Él solo. Todo el que se alza contra esta prerrogativa divina cae necesariamente en la impiedad. Todos los dioses, fuera de Yahvéh, son inmundos, y Ez los califica con términos que expresan plásticamente esa impureza. Todo aquel que se acerca a los ídolos se pasa *ipso facto* al campo de la impureza, descrito, seguramente con toda intención, con repetidas imágenes y expresiones tomadas de la vida conyugal. Así se ve cómo la

idea de Dios que tiene Ez es sobre manera trascendente. Yahvéh se basta a sí mismo; no intervendría en el mundo o en la vida de los hombres, si su → celo no le «obligara» a obtener a todo trance el reconocimiento de su santidad. En su relación con los hombres, Yahvéh obra por amor a sí mismo, no por amor a los hombres. Pero no se trata de su propio interés, porque tampoco espera que los hombres le muestren su afecto. Ez desconoce en absoluto el concepto de amor de Dios; el verbo amar muy raras veces ocurre en su vocabulario. Es verdad que compara las relaciones entre Yahvéh e Israel con un matrimonio; pero lo refiere únicamente al pasado, precisamente para denostar la traición de Israel, pues no entra en sus cálculos que Yahvéh e Israel deberán unirse en lo futuro por una alianza de amor o matrimonial. También muy raras veces habla de la misericordia; todo lo que indica vida afectiva hacia Dios (lo que tan atractiva hace la idea de Dios en Oseas o en Jeremías) queda excluido en Ez. Y en él jamás aparece la palabra gracia.

Siendo Yahvéh santo moral y sustancialmente, puede reclamar sus derechos, naturalmente, ante los hombres y las instituciones. Por eso podríamos esperar que Yahvéh exigiera de los hombres la santidad; la santidad moral, claro está (a la sustancial no pueden llegar los hombres). Pero en ninguna parte se expresa esta exigencia. Es verdad que Yahvéh santifica a los hombres por su presencia, por su ley o sus mandamientos; pero nunca exige a los hombres ser santos; parece como si Ez reservara, en cuanto posible el concepto de santidad sólo para Dios. En este aspecto concuerda de nuevo con el → código de santidad y quizás intenta con ello corregir la posición del deuteronomista, que habla de un pueblo «santo». Lo que Yahvéh reclama de los hombres es que reciban su ley y sus mandamientos. En qué consisten éstos sólo puede deducirse de las quejas que Ez dirige a los hombres y del catálogo de vicios que fija. Estaría uno tentado de creer que Ez, por esa exigencia general, se acerca al deuteronomista, sobre todo porque su vocabulario frecuentemente coincide con el del deuteronomista. Pero no es así. La materia quizás sea la misma, pero el espíritu es totalmente distinto. En efecto, Ez juzga las acciones humanas siempre desde este punto de vista: en qué manera pueden ellas contribuir al reconocimiento de la santidad sustancial de Yahvéh o apartarse de ésta. Así se ve claramente, p.ej., en la cuestión de los santuarios locales (→ culto en lugares altos). Tanto el Dt como Ez los condenan. Pero el Dt lo hace desde un punto de vista disciplinar; el culto allí introducido es ilegal y, por consiguiente, no puede tolerarse en la comunidad bien ordenada, como la que el Dt se figura. Ez condena los lugares altos, porque son un atentado contra el honor de Yahvéh. No es a Yahvéh al que se honra en tales santuarios; a Yahvéh sólo se le venera en el templo de Jerusalén; éste es el lugar de su culto. Lo que los israelitas veneran en los lugares altos son ídolos; el culto en los lugares altos es culto a los ídolos.

Si los israelitas no corresponden a las demandas de Yahvéh, entonces para Ez sólo hay un camino: Yahvéh los arrojará de la tierra de Palestina. Para comprender este «teologúmeno» es necesario conocer los propósitos de Yahvéh con Israel. Según Ez, Yahvéh no tiene ningún pueblo escogido; el verbo escoger no ocurre en Ez más que una sola vez (en un resumen histórico, en el cual se ha acomodado al vocabulario popular). Claro que Yahvéh *conoce* a los patriarcas que le veneraron, mientras otros se alejaron de él. A estos patriarcas les «dio» Yahvéh sus promesas, su alianza; y el contenido de esta alianza es la posesión de la tierra prometida. De esta forma, la posesión de la tierra de Canaán por parte de Israel tiene sus fundamentos teológicos, que por cierto, según nuestra mentalidad, resultan realmente algo esquemáticos; pero nunca debemos olvidar que Israel fue el único pueblo que atribuía la posesión de su tierra, no a una conquista natural, sino a causas «sobrenaturales».

Tampoco la escatología de Ez va más allá de la posesión de la tierra prometida. Verdad es que en Ez se habla mucho del mesianismo. Pero su contribución a la teología mesiánica del AT se queda más en los valores generales de su teología sacerdotal que en verdaderas promesas «mesiánicas», en el sentido habitual de la palabra; de manera que sólo con reservas se puede hablar de un mesianismo en Ez (cf. H. Haag [bibl.]).

Comentarios: C. CORNILL (Leipzig 1886), A. BERTHOLET (Friburgo de Brisgovia 1897), R. KRAETZSCHMAR (Gotinga 1900), P. HEINISCH (Bonn 1923), A. TROELSTRA (Groninga 1923), J. HERRMANN (Leipzig 1924), G.A. COOKE (Edimburgo 1936), A. BERTHOLET (Tubinga 1936), L.G. MATTHEWS (Filadelfia 1939), J. ZIEGLER (Wurzburgo 1948), P. AUVRAY (París 1949), FR. SPADAFORA (Turín 1948). A. VAN DEN BORN (Roermond-Maaseik 1954). R. AUGÉ (Montserrat 1955).

Bibl.: Un buen resumen de la bibl. sobre Ez hasta el año 1951, lo ofrecen: C. KUHL, *Neuere Hesekiel-Literatur* (ThRs, NS 20, 1952, 1-26). W.A. IRWIN, *Ezekiel Research since 1943* (VT 3, 1953, 54-66). G. HÖLSCHER, *Hesekiel, der Dichter und das Buch* (Giessen 1924). CH. TORREY, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (New Haven 1930). V. HERNTRICH,

Ezechielprobleme (Giessen 1932). E. BROEGELMANN, *Der Gottesgedanke bei Ezechiel* (Hannover 1935), J. BATTERSBY HARFORD, *Studies in the Book of Ezekiel* (Londres 1935). H. HAAG, *Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes?* (Friburgo de Suiza 1943). Id., *Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie* (Miscellanea A. Miller, Roma, 1951, 276-285). W.A. IRWIN, *The Problem of Ezekiel* (Chicago 1943). N. MESSEL, *Ezechielfragen* (Oslo 1945). A. VAN DEN BORN, *Neuere Auffassungen über das Buch Ezechiel* (SKZ 114 1946, 210-213. 220-222). Id., *De historische situatie van Ezechiels prophetie* (Lovaina 1947). W.H. BROWNLEE, *The Book of Ezekiel: The Original Prophet and the Editors* (tesis, Duke Univ. 1947). P. AUVRAY, *Le problème historique du livre d'Ézéchiel* (RB 55, 1948, 503-519). C. KUHL, *Zum Stand der Hesekiel-Forschung* (ThRs 24, 1956-57, 1-53). E. BAUMANN, *Die Hauptvisionen Hesekiels* (ZAW 67, 1955, 56-67). P. AUVRAY, *Remarques sur la langue d'Ézéchiel* («Sacra Pagina» 1, 1959, 461-470). E. VOGT, *Textumdeutungen im Buch Ezechiel* (ibid. 471-494). H. REVENTLOW, *Die Völker als Jahwes Zeugen bei Ezechiel* (ZAW 71, 1959, 33-43). P. AUVRAY, *Ézéchiel* (París [2]1957). C.J. MULLO WEIR, *Aspects of the Book of Ezekiel* (VT 2, 1952, 97-112). C.G. HOWIE, *The Date and Composition of Ezechiel* (Filadelfia 1950). M.A. SCHMIDT, *Zur Komposition des Buches Hesekiel* (ThZ 6, 1950, 81-98). W. ZIMMERLI, *Das Gotteswort des Ezechiel* (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 48, 1951, 249-262). C. KUHL, *Der Schauplatz der Wirksamkeit Hesekiels* (ThZ 8, 1952, 401-418). G. FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (BZAW 72, Berlín 1952). H.H. ROWLEY, *Ezekiel in Modern Study* (Bull. John Rylands Libr. 36, 1953, 146-190). J. STEINMANN, *Le prophète Ezéchiel* (París 1953). [A. COLUNGA, *La vocación del profeta Ezequiel* (EstB 1, 1941, 121-166). T. DE ORBISO, *El oráculo contra Tiro en Is 23 y Ez 26-28* (EstB 1, 1942, 597-625).]

Ezrá (hebr. *'ezrā'*: [Dios es] ayuda; NOTH 154) → Esdras.

F

Fábula. Del género literario de la f. de tema vegetal se consignan en la Biblia dos bellos ejemplos: la f. de Yotam (Jue 9,7-15: métricamente dividida; la explicación en 9,16-20) y la f. del rey israelita Yoás (2Re 14,9 2Par 25,18). Ambas se burlan de la arrogancia de los hombres insignificantes; en ambas el cardo representa el personaje cómico. Véase también cómo Pablo utiliza el lenguaje de las f. para describir la lucha entre los distintos miembros del cuerpo humano (1Cor 12,12ss).

Bibl.: J. HEMPEL, *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben* (Wildpark-Potsdam 1930) 48s. A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi* (Munster de Westfalia 1940) 130-143.

Facea → Péqaj.

Faceya → Peqajyá.

Faldellín → vestidos.

Familia. Si la → tribu es la mayor unidad social en Israel, y la → estirpe, la media, la f. es la más pequeña. Se llama *bēt* (casa) la comunidad que convive en una casa o tienda, y *bēt 'āb*, literalmente casa paterna, la f. más extensa, cuyos miembros descienden de un antepasado todavía conocido; pero el uso lingüístico fluctúa. La f. tiene como cabeza al → padre, después de la muerte de éste al primogénito (Gén 27,29); se amplía por la mayor cantidad posible de hijos (Gén 24,60 Sal 127,3ss), de los cuales sólo se mencionan los varones; forma ella sola un centro de culto, cuyo sacerdote es el padre (Job 1,5, etc.); domina la vida religiosa, jurídica y civil, cuyos asuntos ella

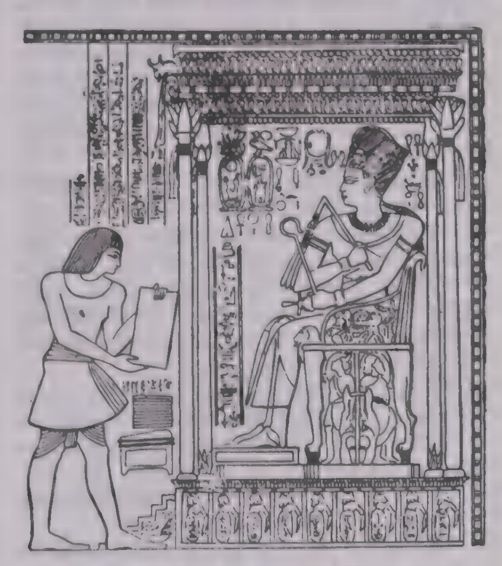


Fig. 66. El faraón Amenofis III, sentado en su trono

misma arregla en cuanto le sea posible. El prestigio de la → madre crece con el número de sus hijos. El espíritu de unión está muy desarrollado; la importancia de la familia para la vida pública es muy grande: una

familia nunca debe desaparecer (→ matrimonio por levirato). Respecto a la vida familiar contienen los libros sapienciales advertencias muy acertadas (Prov 17,1 19,26 20,20 28,24 31,10-31), ante todo en relación con la educación de los hijos (Prov 1,8 4,1-3 6,20 Eclo 7,25-30 30,1-13). Cf. además (→) matrimonio, padres, mujer, casa, niño, hijo.

Bibl.: NÖTSCHER 69s. BENZINGER 112-135. E.B. CROSS, *The hebrew Family* (Chicago 1937). TH. SCHWEGLER, *Familie, Gesellschaft und Wirtschaft nach dem mosaischen Gesetz und den Propheten* (Einsiedeln 1933). ThW V, 132-136. I. MENDELSOHN, *The Family in the Ancient Near East* (BA 11, 1948, 24-40).

Fanuel → Penuel.

Farán → Parán.

Faraón (hebr. *par'ō)*, nombre con que la Biblia designa a los reyes de Egipto. En el mismo Egipto se encuentra este nombre *(pr-ʿ*: la casa más grande) ya en el imperio antiguo); pero el ejemplo más remoto que se conoce del uso de esta palabra designando al mismo soberano y no a su casa, data del tiempo de Ejnatón (siglo XIV a.C.). El título completo del rey comprendía cinco nombres y, mientras los egipcios empleaban preferentemente el cuarto, los egiptólogos indican siempre a los reyes con el quinto; cf. H. Müller, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige* (Glükstadt 1938). Los f. que en la Biblia se nombran expresamente por sus nombres son (→) Jofrá, Nekó, Šošak, So, Tirhaqá (Zéraj); los que se citan sin indicar expresamente su nombre son:

(1) El faraón que admitió en su harén a Sara, esposa de Abraham (Gén 12,15-20).
(2) El faraón que elevó a José a su alta dignidad, y bajo cuyo reinado se establecieron en Egipto Jacob y su familia (Gén 40-47).
(3) El faraón «que nada supo de José», bajo cuyo reinado los israelitas fueron oprimidos, quizá Seti I (1302-1292).
(4) El sucesor del anterior (Éx 2,23), bajo cuyo reinado los israelitas salieron de Egipto, probablemente Ramsés II (1292-1225). → Éxodo de los israelitas de Egipto.
(5) El faraón con cuya hija se casó Salomón, al parecer Psusennes II de Tanis.
(6) El faraón que acogió y enriqueció al edomita rebelde Hadad (1Re 11,14-22; antes de la muerte de David); podría ser Amenemepet (1026-976) o su sucesor Siamón.
(7) El que dio asilo al rebelde Yeroboam (1Re 11,40); probablemente, Šošaq.

Bibl.: Entre los manuales recientes, presenta una lista completa de los reyes de Egipto: E. DRIOTON, J. VANDIER, *L'Égypte* (París [2]1946) 597-602. Los nombres más importantes, con su cronología, en: A. SCHARFF, A. MOORTGAT, *Ägypten und Vorderasien im Altertum* (Munich 1950) 191s.

Fares → Péres.

Fariseos, secta o tendencia religiosa del judaísmo, en tiempo de Cristo, que se entregaba al estudio a fondo de la → Torá y de las tradiciones de los padres (→ Mišná, → Talmud) y exigía el más riguroso cumplimiento de su propia interpretación de la ley, sobre todo en lo referente al sábado, a la pureza ritual (→ puro) y a los → diezmos. Las fuentes más importantes para el conocimiento del fariseísmo son Flav. Jos., el NT y la literatura rabínica.

(I) El NOMBRE de f. (gr. φαρισαῖος, Vg *pharisaeus)* viene del aram. *pᵉriššayyā*, hebr. *pᵉrūšīm*, los «separados». Probablemente recibieron este nombre de sus adversarios, pues su estrecha observancia de la ley los llevó a una separación radical de la muchedumbre, que para ellos era «impura». En la Mišná el nombre aparece raras veces; en cambio, es muy frecuente el de *ḥăbērīm* (compañeros), título con que se designaban ellos mismos y que nos permite suponer que tenían una organización bastante firme del partido.

(II) CARACTERÍSTICAS. Los f. se oponen como laicos a la aristocracia sacerdotal de los → saduceos y no disponen de otra fuerza que la de su saber. Finkelstein (cf. infra) los considera como demócratas, jefes del proletariado. Lo cierto es que gozaban de grande autoridad en el pueblo, siendo sus verdaderos guías espirituales. Sus aspiraciones no eran políticas, sino puramente religiosas; en los asuntos políticos, consiguientemente, a diferencia de los extremistas → zelotas, representaban una opinión moderada, aunque mantenían el ideal de la teocracia. Su doctrina era ya norma para el judaísmo palestinense en tiempo de Jesús. Conocidas son sus polémicas con los saduceos. Éstos negaban la existencia de ángeles y espíritus, la resurrección y la inmortalidad. Entre f. y saduceos existían también algunas diferencias litúrgicas y legales. Entre ellos desempeñaba un gran papel el principio farisaico de que la interpretación y desenvolvimiento tradicional de la ley, la tradición de los padres, obligaba junto con la Torá y, a veces, por encima de ella. A la larga, los f. lograron imponer su interpretación de la ley a los mismos saduceos, entre otras razones, porque la mayoría de los escribas o doctores de la ley pertenecían al partido farisaico. En los evangelios, «escribas y f.» forman un grupo compacto.

(III) HISTORIA. Generalmente, los → jasideos mencionados en los libros de los Mac son considerados como precursores de los f. A éstos se les da este nombre por primera vez en Flav. Jos., bajo Yonatán (161-143). Sin embargo, Schürer y Lagrange creen que, como grupo bien organizado, sólo aparecen bajo Juan Hircano I (135-104 a.C.) y precisamente como adversarios decididos de la política puramente mundana de los príncipes sacerdotes asmoneos. Bajo Alejandra (76-67 a.C.) alcanzaron la hegemonía espiritual sobre el pueblo y luego la supieron conservar. Su tendencia espiritual siguió siendo norma en el judaísmo después de la destrucción de Jerusalén (→ Mišná, → Talmud).

(IV) JUICIO. Bien conocido es el severo juicio de los evangelios y de Jesús mismo sobre los f.; no sobre su doctrina (cf. Mt 23,3), sino sobre su mentalidad o espíritu (soberbia e hipocresía; cf. sobre todo el sermón de la montaña) y sobre su conducta (cf. los siete ayes de Mt 23). Desde el primer momento existió entre Jesús y los f. una oposición irreconciliable, hasta que éstos pidieron ante Pilato la ejecución de aquél (cf. Mc 3,6 14,64, etcétera). Varios escritores modernos (Herford, Abrahams y otros) han intentado justificar en todo o en parte a los f., apelando sobre todo a Josefo y a la literatura rabínica posterior. Sobre ello hay que notar que de hecho puede reconocerse y estimarse el serio carácter religioso del fariseísmo. Baste pensar, p.ej., en Pablo antes de su conversión al cristianismo. En muchos aspectos, los f. eran los herederos y custodios de la revelación del AT. Después de la destrucción de Jerusalén, ellos mantuvieron vivos el judaísmo y el culto a Dios. Pero sus principios unilaterales condujeron a la actitud reprendida por Jesús. El celo exagerado por la ley y la pureza ritual no produjo una comunión de amor, sino un altivo aislamiento y desprecio de las masas ignorantes e impuras y un agudizado particularismo. Su orientación o actitud, exclusivamente jurídica (nomística, → justificación I), se aliaba con el formalismo y la hipocresía, petrificando la religión viva, de suerte que se secaron fecundas corrientes del AT, como la del mesianismo y profetismo. Además, ni siquiera Flav. Jos. ni la literatura rabínica hablan sin reservas en favor de los f. (cf. StB, 336ss).

Bibl.: SCHÜRER II, 447-489. M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant J.-Chr.* (París 1931) 268-301. BONSIRVEN I, 44-62. HOLZMEISTER, n.º 223-243. L. FINKELSTEIN, *The Pharisees* (Filadelfia 1938; no estudia el aspecto histórico de los fariseos, sino el social-político). Id., *The Pharisees and the Men of the Great Synagoge* (Nueva York 1950). S. ZEITLIN, *The Pharisees and the Gospels* (Nueva York 1938).

Fauna → animal.

Faz → rostro.

Fe (I). EN EL AT, creer (hebr. *'āman*, estar firme; en la forma causativa *he'ĕmīn*, creer, confiar) significa la actitud del hombre frente a Dios. Esta actitud implica el asentimiento de la inteligencia, la confianza del corazón y la obediencia de la voluntad. En el AT, la confianza y la obediencia entran en primer término de la fe. Así resulta del contexto de los lugares correspondientes (p.ej., Is 7,9 26,16 Gén 15,6) y de las expresiones que indican la actitud opuesta del hombre, p.ej., despreciar a Dios (Núm 14,11), oponerse a las órdenes de Yahvéh (Dt 1,26.43 9,23). Esta fe, unida siempre con la firme confianza en Dios, es glorificada o exaltada en muchos salmos (p.ej., Sal 46 91 34,5-11 40,1-6 56,4s) y halló su expresión clásica en Gén 15,6: por haber creído Abraham, sin vacilar, las promesas de Dios y haber esperado contra esperanza (Rom 4,18), «esta fe le fue reputada por justicia». Sin esta fe confiada no podrá subsistir Israel (Is 7,9). Mas el que edifica sobre Yahvéh no será confundido (Is 28,16); por esta fe *(be'ĕmūnātō)* vive el justo (Hab 2,4, cf. Rom 1,17 Gal 3,11 Heb 10,38); → vida.

(II) EN EL JUDAÍSMO POSTERIOR, dada la lucha contra el helenismo y contra los judíos que se dejaban seducir por la cultura helenística, se recalca el lado intelectual de la fe (1Mac 1,12-16). La fe en un solo Dios y en su justicia, que castiga después de la muerte a los impíos y recompensa la fidelidad de los justos, es la piedra de toque de los verdaderos hijos de Abraham, el patriarca que se pone como ejemplo de perfección (Jub 23,10), sobre todo de obediencia y confianza en Dios (Eclo 44,19s 1Mac 2,52 Jdt 8,22 Jub 6,19 18,1-19 21,2, y la literatura rabínica: StB III,200). Así se distingue entre los «fieles» o creyentes y los impíos (Sab 3,9 15,2 Sib V, 158.426 Hen 46,8 4Esd 7,131); a los creyentes se les promete la salud y la → inmortalidad (Sab 15,3, cf. Hen 46,8 4Esd 7,131 Bar [sir] 54,21). Aquí, y aún más en Filón, la fe desempeña un papel importante; ésta tiene en la vida religiosa de los israelitas tinte escatológico, aunque su religión sea más bien religión de obras que no de fe.

(III) EN EL NT, las palabras fe (πίστις) y creer (πιστεύειν) se emplean con mayor frecuencia que en el AT (unas 240 veces cada una), aunque no siempre en sentido religioso. Este sentido, raras veces lo tienen en la lengua clásica (πιστεύειν τοῖς θεοῖς quiere decir: admitir la existencia de los dioses).

(A) *En los evangelios sinópticos* Jesús exige la fe en su poder como condición para alcanzar la curación deseada (Mc 5,34.36 9,23s). Reprende frecuentemente a sus discípulos por su poca fe (Mt 6,30 8,26, cf. Mc 4,40 Lc 8,25) y alaba la fe del centurión romano, que sobrepasa la fe de los israelitas (Mt 8,10 par.). La fe obra milagros (Mc 9,23 Mt 17,20 21,21 Lc 17,6), la falta de fe los impide (Mt 17,20, cf. Mc 6,5, Mt 13,58). Aunque el objeto de esta fe es sobre todo Dios mismo (Mc 11,22.24, cf. Mt 21,22), ese objeto está también en la más íntima relación con la misión de Jesús, en quien se manifiesta el poder de Dios (Mt 12,28 par.). Se da, efectivamente, por supuesto que los que esperan de Jesús la curación reconocen su poder (Mc 1,40 2,3-5), y con ello también su particular relación con Dios como hombre de Dios (Mt 8,29 14,23 Mc 5,7 3,11 1,24 Lc 8,28) o como Mesías (Lc 4,41 Mc 15,32). Cuando Jesús pregunta a sus discípulos qué piensan acerca de su persona, les exige la confesión de su dignidad mesiánica (Mc 8,27.30 par., cf. Mt 16,13-20) y de esta confesión que sobre Él se hace depende la eternidad del hombre (Mc 8,38 Mt 10,32s). Después de la muerte y resurrección de Jesús, se desenvolvió y afirmó en sus discípulos, que presentaban el núcleo de la primitiva comunidad cristiana, esta fe en Jesús como → Mesías e → Hijo de Dios. Desde entonces, juntamente con la fe en un solo Dios que es común a judíos y cristianos, se exige también la fe en Jesús, Mesías e Hijo de Dios; la fe en Cristo es el distintivo de los cristianos, que bien pronto se llaman a sí mismos los «creyentes» (Act 2,44 4,32, cf. Mc 9,42 16,16). La fe en Cristo opera la remisión de los pecados (Act 10,43 26,18, cf. Mc 2,5 Lc 7,50) y es la condición necesaria para la salvación (Act 4,12 16,31, cf. Rom 10,10), la única condición que, abandonada la ley de Moisés, ha de imponerse a los etnicocristianos (Act 15,7-11 11,17 10,43).

→ Justificación.

(B) *En Pablo* (aparte de Heb), fe significa la aceptación del evangelio o buena nueva de salud, la doctrina predicada por los apóstoles (Rom 1,8 10,17 1Cor 2,5 15,1s 1Tes 1,8); creer quiere decir profesar el cristianismo (1Cor 1,21 3,5 14,22 15,2). El objeto de la fe es, sobre todo, Dios, Dios uno (1Tes 1,8s Flm 5, Act 14,15 1Cor 8,5s) y Cristo, Hijo de Dios, nuestro → Señor (Gál 2,16 Rom 10,8s 1Cor 12,3). La fe en Dios implica la firme convicción de que cumplirá sus promesas y está en disposición de cumplirlas; que nos ha amado y nos envió a su Hijo, para redimirnos, por su sangre, de nuestros pecados; que nos resucitará de la muerte como resucitó a Cristo (1Tes 1, 8-10 Gál 3,6 2Cor 1,9 Rom 3,25 4,3.5 4,17-25 6,8, etc.). La fe en Cristo implica la convicción de que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios, que ha resucitado y que ha de venir en su → gloria, para juzgar a todos los hombres (1Tes 1,10 4,14 5,9 1Cor 15,1-11 Rom 10,9, etc.). La fe es, consiguientemente, un asentimiento de la inteligencia; un asentimiento, sin embargo, que se apoya en la palabra de Dios, en la autoridad de Dios, no en la evidencia inmediata (1Tes 2,13 2Cor 5,7). De ahí el parentesco de la fe y de la esperanza (cf. Rom 8,24), con la que se pone frecuentemente en relación (Gál 5,5 Rom 5,1s 1Tes 1,3 5,8 1Cor 13,13). Porque si la fe es la aceptación de la palabra de Dios que contiene promesas, la fe incluye necesariamente la esperanza y confianza en Dios. A la vez la fe es un acto de la voluntad, pues representa también la obediencia al mensaje de salvación (Rom 10,16 2Tes 1,8, cf. Act 6,7: someterse a la fe). De ahí que Pablo hable de la buena acogida a la fe, de la obediencia a la fe (Rom 1,5 16,26), e.d., de la obediencia tributada a la fe (cf. 2Cor 10,5) o de la obediencia que constituye la fe. La fe es, por ende, una sumisión total a la economía de salud inaugurada por Cristo (cf. Rom 6,8 10,9s). Incluye también la caridad operante, porque «en Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada ni el prepucio, sino la fe que obra por la caridad» (Gál 5,6, cf. 1Cor 7,19 Gál 5,19-25 6,8-10 Sant 2,17). La fe es, pues, una entrega total del hombre a Dios y a Cristo.

La fe tiene por ocasión la predicación (Rom 10,14-21) y es obra del → Espíritu de Dios (1Tes 1,4s 1Cor 2,4s); es, consiguientemente, don o → gracia de Dios (Flp 1,29 Ef 2,8s). La fe se cuenta también entre los carismas (1Cor 12,9 13,2 2Cor 8,7); pero aquí se entiende la fe que «mueve las montañas» (1Cor 13,2), e.d., aquella confianza sobrenatural por la que uno es capaz de grandes acciones y hasta de hacer milagros (cf. Mt 17,20 21,21). La fe, que, juntamente con la esperanza y la caridad, es considerada como bien que permanece en este mundo (1Cor 13,13) y es una virtud teologal; sin embargo, al igual que la esperanza, es menor que la caridad; porque ésta permanece para siempre, mientras la fe y la esperanza, que se refieren a lo que no se ve (2Cor 5,7 Heb 11,1) o a lo que no se posee (Rom 8,24), han de cesar cuando el hombre, en la gloria eterna, vea y posea a Dios (1Cor 13,12).

La fe opera el perdón de los pecados (cf. 1Cor 15,17) y la reconciliación con Dios. «A Él [Cristo] le puso Dios públicamente como sacrificio de propiciación, en su pro-

pia sangre, mediante la fe» (Rom 3,25), e.d., Dios determinó de antemano que Cristo nos reconciliara con Él por medio de su sangre, reconciliación de la que el hombre participa por medio de la fe (cf. Rom 1,16). El hombre se justifica por la fe y no por las obras de la ley (Rom 3,28 Gál 2,16). La fe es, en efecto, imputada a todos los hombres como justicia por la gracia de Dios (Rom 4,3 Gál 3,6 Gén 15,6). → Justificación.

(C) La fe según la *epístola de Santiago* → justificación.

(D) *Hebreos* 11,1 define la fe como «la firme seguridad (gr. ὑπόστασις) de lo que se espera, la prueba de lo que no se ve». Otros traducen ὑπόστασις por «realidad» (cf. 1,3) o «fundamento». Estas traducciones son léxicamente posibles; pero menos probables por su fondo. ¿Cómo habría que entender la realidad que la fe da a las cosas que se esperan? La fe no es tampoco el fundamento de las cosas esperadas, sino de la esperanza misma. Heb dice, consiguientemente, que la fe es la razón de la esperanza, la prueba (ἔλεγχος no significa nunca convicción) de lo que no se ve. La fe se refiere, pues, a lo que no se posee, pero se espera, y a lo que no se ve, pero se acepta como demostrado. La fe da, respecto de lo futuro y las promesas de Dios, aquella seguridad con la que el hombre espera con firme confianza el cumplimiento de las promesas divinas (cf. 10,36s 12,1). La fe, por tanto, está estrechamente emparentada con la esperanza (cf. 1Pe 1,21); por esta fe, que se apoya en la palabra de Dios, recibieron muchos patriarcas un magnífico testimonio (11,7.11.13.27). La fe da también certeza sobre cosas de lo pasado o de lo futuro. Así sabemos que Dios creó el mundo por su palabra (11,3), que Dios existe y que Dios es el que remunera a los que le buscan (11,6). Aquí aparece visible el lado intelectual de la fe. Mas en las figuras que se presentan como modelos de fe, se ve también que ésta ha de ser activa. La fe, consiguientemente, es una disposición del hombre entero ante Dios (11,6) y ante Cristo (12,2). Sin esta disposición es imposible agradar a Dios (11,6).

(E) *En los escritos joánicos*, la palabra fe ocurre una sola vez (1Jn 5,4), pero el verbo «creer» es muy frecuente (105 veces). La fe es sobre todo el asentimiento de la inteligencia a la verdad revelada; rara vez es Dios el objeto de la fe (5,24 12,44 14,1 1Jn 5,10); ordinariamente lo es Cristo, Hijo de Dios. Hay que creer que Cristo es el Mesías (1Jn 5,1, cf. Jn 1,50s), el enviado del Padre (8,28s 11,42 16,27.30 17,20s), el Hijo simplemente o el Hijo de Dios (3,16.36 6,40 11,27 20,31), que Él está en el Padre y el Padre en Él (14,10s), que Él «es» (8,24 13,19) el → único mediador de la salvación y de la → revelación; hay que creer que Él es la → luz (12,36.46) y la → vida (11,25s), el → salvador del mundo (4,42 1Jn 4,14), hay que creerle a Él o creer en Él (4,21 5,38 8,45 10,37s 11,24s, etc.) y en su → nombre (1,13 2,23 3,18 1Jn 5,13). Sin embargo, la fe no es solamente asentimiento de la inteligencia, sino un entregarse de todo el hombre a Cristo; creer significa venir a Cristo (3,21 6,35.37.44s), poseerlo (1Jn 5,12, cf. v. 10), recibirle dentro de sí como comida (6,35.50); la fe implica el amor activo, además del conocimiento (1Jn 2,3-5 5,3 Jn 8,31.51 14,21.23), con el que aparece tan estrechamente unida, que fe y conocimiento parecen casi equivalentes (6,69 10,38 16,30 17,7s 1Jn 4,16). La fe en Cristo es una acción que Dios exige del hombre (6,29), un mandamiento de Dios (1Jn 3,23), el medio necesario para la vida o la salud eterna. La incredulidad es pecado (16,9, cf. 8,21.24 9,41 15,22-24) y trae la muerte o el juicio (3,18.36 5,24.29). La fe, en cambio, es el principio de la → filiación divina (1,12 1Jn 3,1s) y de la vida eterna (3,15s.36 5,24 6,40.47.50 8,51 11,25s), que se da inmediatamente al creyente (3,18.36 5,24), y en la que, por la resurrección, participará también el cuerpo en el día postrero (5,29 6,39s 11,25).

La fe es causada por la comprobación de los milagros obrados por Cristo para demostrar su carácter y misión (2,11.23 4,53 5,36 9,33 10,25.38 11,42 14,11 15,24) o por el cumplimiento de las profecías (2,22 13,19 14,29), por el testimonio decisivo del Bautista (1,7 5,33), del Padre (5,32), que da este testimonio en las obras de Cristo y en la Sagrada Escritura (5,36s.39) y, sobre todo, por la palabra de Cristo (4,41s 5,24 6,68s 17,8.20 1Jn 5,10). Esta fe es más perfecta que la producida por los milagros de Jesús (2,23s 4,48): «Bienaventurados los que no ven y creen» (20,29). Las buenas obras fomentan la fe (3,21). Las malas (3,19s 8,44s), sobre todo la soberbia y la vanidad (5,44 9,41 12,42s), son obstáculo para la fe. De ahí que la fe sea tanto obra del libre albedrío como de la inteligencia, y que dependa de la calidad moral del hombre, pero igualmente es un don de Dios (6,37.39.44.65 8,23.43-47 1Jn 4,6 5,1), porque «nadie puede venir a mí si el Padre no lo trajere» (6,44).

Bibl.: DBS III, 276-310. St. Virgulin, *La «fede» nel profeta Isaia* (Bb 31, 1950, 346-364. 483-503). F. Prat, *La Théologie de St. Paul* (París [20]1937). J. Huby, *La connaissance de foi dans St-Jean* (RScR 21, 1931, 385-421). E. Walter, *Glaube, Hoffnung und Liebe im NT* (Friburgo de Brisgovia 1940). M. Meinertz, *Theologie des NT* (Bonn 1950) *passim*.

RGG II, 1199-1208. HASTINGS I, 827-838. E. LEWIS, *The Biblical Faith and Christian Freedom* (Filadelfia 1953). E. PFEIFFER, *Glaube im AT* (ZAW 71, 1959, 151-164). → Justificación. [S. DE AUSEJO, *La unidad de fe en Ef 4, 5. 13* (XIII Sem. Bibl. Esp., Madrid 1953, 157-194).]

Febe (gr.: la pura), cristiana gentil, de Roma, al servicio (diaconisa) de la comunidad de Céncreas, recomendada por Pablo con mucho interés a los fieles de Roma. Es fácil que fuese ella la portadora de la carta a los romanos (Rom 16,1s).

Fegor → Peor.

Felipe. (1) Uno de los doce discípulos de Jesús (Mt 10,3 par. Act 1,13), natural de Betsaida. También él siguió a Jesús, además de haber conducido a Natanael a la presencia del Maestro (Jn 1,43-46). En los evangelios se le menciona en el relato de la multiplicación de los panes (Jn 6,5-7), como mediador entre Jesús y los gentiles (Jn 12,21s) y además en Jn 14,8-10. Nada se sabe de su actividad posterior.
(2) Uno de los siete → diáconos de la comunidad de Jerusalén (Act 6,5s), al que también se le llama evangelista (Act 21,8). Predicó con gran éxito en Samaría, donde convirtió, entre otros, a Simón Mago (8,5-13). En el camino de Jerusalén a Gaza convirtió también al criado de la reina Candace de Etiopía (8,26-39). Predicó además en Asdod y lugares cercanos; luego se estableció en Cesarea, donde recibió a Pablo en su viaje a Jerusalén (Act 21,8). En la tradición se le ha confundido a veces con el apóstol Felipe (1).

Bibl.: E. BISHOP, *Which Philip?* (Angl. Theol. Rev. 26, 1947, 154-159).

Félix (lat.: el feliz; Marco Antonio Félix), liberto del emperador Claudio, hermano de Pallas, casado primero con Drusila, nieta del triunviro Antonio, más tarde con → Drusila, la hija menor del rey Agripa I (el nombre de su tercera esposa es desconocido), procurador de Judea (52-59). En este cargo hizo ejecutar al pontífice Yonatán y sometió varias rebeliones judías. El discurso adulador del abogado → Tértulo (Act 24,2-8) da de su gobierno un testimonio elogioso; TÁCITO (*Ann.* 12,54; *Hist.* 5,9) condena su actividad con las palabras más severas. Ante su tribunal tuvo que comparecer Pablo (Act 24); más tarde le habló Pablo en presencia de Drusila sobre justicia, continencia y el juicio venidero (Act 24,24-26). Después de su destitución, F. fue acusado por los judíos, pero quedó absuelto (*Ant* 20,7,8 1-7). → Sicarios.

Bibl.: SCHÜRER I, 571-579. LÜBKER 77 (Antonius 12). HOLZMEISTER, núms. 153-158.

Fenice (gr.: la fenicia), puerto de mar en la costa sur de Creta, hoy Porto Lutro. Pablo en su viaje a Roma quería haber invernado allí (Act 27,12).

Bibl.: F. BRANNIGAN, *Nautisches über die Romfahrt des hl. Paulus* (ThG 25, 1933, 187).



Fig. 67. El litoral fenicio

Fenicia. (I) TERRITORIO. Litoral del Mediterráneo desde el monte Carmelo hasta el río Eléuteros, o también hasta el golfo de Alejandreta: la actual *sahl* (llanura). Ríos: Eléuteros, Leontes *(nahr el-līṭānī)*, Lycus *(nahr el kelb;* río del perro). Buenos puertos en: Akkó, Akzib, Tiro, Sareftá, Sidón, Beirut, Guebal (Biblos), Trípoli, Simirra, Arvad (Ruad).

Productos: madera de cedro, vino, cereales. El nombre de F. es helenístico (ya aparece en LXX); no es probable (cf. Eisler, MVAeG 30, 1926, 154-160) que este nombre se derive de *fnḥv*, denominación que ya se encuentra en Egipto desde el antiguo imperio (K. SETHE, *Die Namen der Phönizier bei den Griechen und Ägyptern* [ibid. 21, 1917, 305-331]), sino que más bien el nombre es de origen griego: φοῖνιξ = palmera de dátiles o color rojo de la piel (cf. E. A. SPEISER, *The Name* Φοίνικες [«Language» 12, 1936, 121-126]). Los fenicios se llamaban a sí mismos cananeos (Mc 7,26: sirofenicia = Mt 15,22: cananea) y su patria Canaán, como lo hacen también el AT y el NT. Igualmente les gustaba denominarse por el lugar de su residencia (en el AT: sidonios), como se prueba también por los documentos asirios.

(II) POBLACIÓN. Según Gén 10,15, los fenicios son de origen semítico. Probablemente se establecieron en el estrecho litoral del Mediterráneo allá por el año 3000 a.C., cuando tuvo lugar la gran emigración de los pueblos cananeos. Según los antiguos geógrafos, vinieron de las costas del golfo Pérsico, y por lo tanto habrían atravesado Mesopotamia. Heródoto 1,1 cree que procedían del mar de Eritrea (= mar Rojo); habrían, pues, llegado del sur hasta la región que después fue su patria. De conformidad con esta teoría, R. Dussaud, a base de textos ugaríticos, defiende que los fenicios procedían de Arabia y que se detuvieron algún tiempo en el Négueb *(Les Pheniciens au Negeb et en Arabie d'après un texte de Râs Shamrâ* [RHR 108, 1933, 5-49]); en contra, R. DE VAUX *(Les textes de Râs Shamrâ et l'AT* [RB 46, 1937, 526-555]) y otros. No es seguro que los fenicios fuesen originariamente semitas, puesto que los monumentos egipcios los representan de color rojo, igual que a los egipcios, libios y etíopes (cf. φοῖνιξ), mientras que a los semitas los representan de color amarillo. De todas maneras estaban completamente semitizados (Gén 10,15).

(III) HISTORIA. Se conoce la historia más antigua de los fenicios por fuentes egipcias. Desde Tutmosis I hasta Ramsés III, los fenicios estuvieron sometidos al dominio egipcio; en la época de → Amarna se mencionan gobernadores egipcios en Tiro, Beirut, Simirra y Sidón. Después de Ramsés III, los fenicios recuperan poco a poco su independencia. Su capital fue → Sidón. En la primera mitad del siglo XII la hegemonía pasó a → Tiro. Nombres de reyes de Tiro (tomados de Menandro de Éfeso) aparecen en FL. JOS., *c. Ap.* 1,17s. Desde el siglo IX existieron relaciones activas con Israel; en general fueron amistosas y se limitaron al comercio, a la navegación y a la construcción. Las tribus del norte de Israel estuvieron en contacto con los fenicios, y se aprovecharon de su prosperidad (Gén 49,13-20). Los lazos de amistad se estrecharon con David, Salomón y Ajab: matrimonio de Ajab con la princesa fenicia Izebel. De aquí que Israel esté bien informado de todo lo relativo a los fenicios (Is 23 Ez 27). Los oráculos proféticos contra Tiro (Is 23 Jer 25,22 Ez 26,1-28,26 Am 1,9s Zac 9,3s) tienen su explicación principalmente como oposición al influjo religioso de F. (culto a Baal). Conquistada Tiro por Nabucodonosor I y Tiglat-Piléser III, Assurnasir-

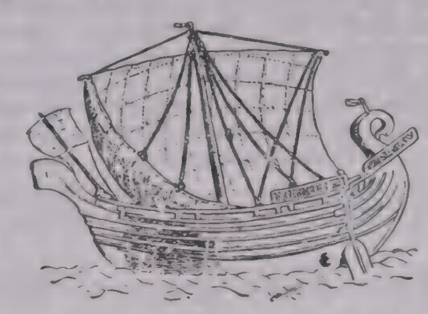


Fig. 68. Nave fenicia (de un sarcófago de Sidón)

pal y Salmanassar III la sujetaron al pago de tributos. Un levantamiento de Matinubali de Arvad fue sofocado en Karkar. Hubo otros levantamientos: de Tiro, bajo Sargón y Assurbanipal; de Sidón, contra Asarhaddón.

Después del derrumbamiento del imperio asirio, Egipto renovó otra vez sus antiguas pretensiones sobre la costa del Mediterráneo y Nekó penetró en F.; pero Nabucodonosor II le obligó a retroceder y sitió, aunque sin éxito, a Tiro (Ez 26) y Sidón (Ez 28,21-23). Los persas permitieron la autonomía de los fenicios; pero éstos, en cambio, tuvieron que proporcionar tropas a Cambises (526) y a los griegos. Después de un levantamiento de Sidón en el año 351, esta ciudad fue ocupada y destruida por Artajerjes III. Alejandro Magno incorporó F. a su imperio (333/32). Hasta el año 219 fue dominada por los Ptolomeos. Desde el 198, dominio definitivo de los Seléucidas, quedando los fenicios subordinados al gobernador de → Celesiria (2Mac 3,5 4,4 8,8). F. es conocida en las guerras de los Macabeos (2Mac 8,11.25 1Mac 3,41) por su comercio de esclavos. En el año 68 a.C. fue anexionada a la provincia romana de Siria, pero reconociéndose la autonomía

de Tiro, Sidón y Trípoli (Act 12,20-23). Fugitivos de Jerusalén introdujeron fácilmente el cristianismo en F. (Act 11,19). Pablo visitó este territorio en compañía de Bernabé (Act 15,3), y más tarde estuvo en Tiro con ocasión de su viaje a Jerusalén (Act 21,3-6). Hay menciones incidentales de Fenicia en Mt 11,21 par. 15,28 par. Colonias fenicias fueron: Creta, Chipre, Tartesos y Cartago.

(IV) CULTURA. (A) La *lengua* fenicia se conoce por numerosas inscripciones y tiene afinidad con las glosas cananeas a las cartas de Amarna y con el hebreo. Su vocalización (por lo menos la de Cartago en el siglo III a.C.) se conoce en cierto modo gracias a PLAUTO (*Poenulus* V, 390ss). Textos: W. VON LANDAU, *Die phönizischen Inschriften* (AO 3,8; Leipzig 1907). N. SLOUSCHZ, *Thesaurus of Phoenician Inscriptions* (Tel-Aviv 1942). Gramáticas: Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language* (New Haven 1936). J. FRIEDRICH, *Phönizisch-Punische Grammatik* (Roma 1951). → Biblos, → Ugarit.

(B) *Escritura* fenicia. Según la tradición, los fenicios son los inventores del alfabeto, pero

Hebreo		Fenicio	Hebreo		Fenicio
א	'	𐤀	ל	l	𐤋
ב	b	𐤁	מ	m	𐤌
ג	g	𐤂	נ	n	𐤍
ד	d	𐤃	ס	s	𐤎
ה	h	𐤄	ע	ʿ	𐤏
ו	w	𐤅	פ	p	𐤐
ז	z	𐤆	צ	ṣ	𐤑
ח	ḥ	𐤇	ק	q	𐤒
ט	ṭ	𐤈	ר	r	𐤓
י	y	𐤉	ש	š	𐤔
כ	k	𐤊	ת	t	𐤕

Fig. 69. Escritura fenicia en el s. X a.C.

hasta qué punto esta tradición sea verídica, → alfabeto. De todas maneras, los griegos tomaron su alfabeto de los fenicios. La antigüedad que hasta ahora se concedía a la conocida inscripción de Ajiram (hacia el 1275 a.C., según L.H. Vincent [artículos en RB 1925-27]) nuevamente es discutida; cf. W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine* (Harmondsworth 1949) 190-194 (siglo X).

Recientemente se ha descubierto en la región de Tauro (Karatepe) una inscripción bilingüe (hittito-)fenicia; cf. entre otros R. T. O'CALLAGHAN, *The Great Phoenician Portal Inscription from Karatepe* (Or 18, 1949, 173-205 [con toda la bibliografía aparecida hasta entonces]); A. ALT, *Die phönikischen Inschriften von Karatepe* (WdO 4, 1949, 272-287).

(C) La *religión* fenicia se conoce hoy a través de SANJUNIATON (FILÓN DE BIBLOS, *Fragm. Hist. Graec.* 3, 563ss; cf. P. NAUTIN, *Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez Porphyre* [RB 56, 1949, 259-273]), por inscripciones y por textos ugaríticos últimamente descubiertos. Adoraban a El, Baal, Melkarte (dios de la ciudad de Tiro; dios del sol que tenía su célebre templo), Eshmún (dios de Sidón; W. BAUDISSIN [ZDMG 59, 459-522; también *Adonis und Eschmun*, Leipzig 1911]), Adonis, Aširtu o Ašratu, Rešef, Baal-Šamem, Baal-Jamam (sobre todo en Cartago), esposo de Tanit (cf. O. EISSFELDT [FuF 12, 1936, 378ss y OLZ 1937, 598-600]). Estudios de conjunto: C. CLEMEN, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos* (Leipzig 1939); R. DUSSAUD *Les anciennes religions orientales* II (París 1945) 355-388; R. DUSSAUD - A. VINCENT (GORCE-NORTIER, *Histoire générale des religions* I [París 1948] 359-380); cf. además H. BAUER, *Die Gottheiten von Ras Schamra* (ZAW 51, 1933, 81-101; 53, 1935, 54-59); J. HEHN, *Die biblische und babylonische Gottesidee* (Leipzig 1914); M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (París ^{2}1905).

Bibl.: F.C. MOVERS, *Die Phönizier* (Bonn 1841/56). R. PIETSCHMANN, *Geschichte der Phönizier* (Berlín 1889). G. CONTENAU, *La civilisation phénicienne* (París ^{3}1949). W. VON LANDAU, *Die Phönizier* (AO 2/4, Leipzig 1902). O. EISSFELDT, *Philister und Phönizier* (AO 34/3, Leipzig 1936). CH. VIROLLEAUD, *La civilisation phénicienne d'après les fouilles de Ras-Shamra* (Ann. de l'Univ. de Paris 1933, 397ss). V. AUTRAN, *Les Phéniciens* (París 1920). O. EISSFELDT (PW XX/1, 1941, 350-380). W. ALBRIGHT, *New Light on the Early History of Phoenician Civilisation* (BASOR 83, 1941, 14-22). R. DUSSAUD, *L'art phénicien du IIe millénaire* (París 1949).

Fereceos → perizeos.

Féretro → ataúd.

Festo (lat.: festivo [?]; Porcius Festus), procurador de Judea (60-62), sucesor de Félix. F. era un hombre noble, que no vivió bas-

tante tiempo para reparar todo el daño causado por Félix. Hizo comparecer ante sí a Pablo, que seguía prisionero en Cesarea, pero no pudo dictar sentencia, ya que Pablo, como ciudadano romano que era, había apelado al César (Act 24,27-26,32). F. murió en Judea (*Ant.* 20,8,9.11).

Bibl.: SCHÜRER I, 579-582. LÜBKER 844 (Porcius 11). HÖLZMEISTER, n.º 158s.

Fianza (hebr. *'ărūbā;* también → prenda). Falta en el AT una regulación legal; los libros sapienciales previenen frecuentemente contra las garantías prestadas a la ligera (Prov 6,2-5 11,15 17,18 20,16 27,13 22,26s; con insistencia algo menor: Eclo 29,14-20). El fiador se obliga mediante el gesto de estrechar la mano (Job 17,3 Prov 6,1 17,18 22,26). Dar garantía con su cuerpo y su vida (rehenes), en 2Re 14,14 2Par 25,24. Según Heb 7,22 se ha constituido Jesús en fiador de una alianza mejor que la antigua.

Bibl.: ThW II, 329. H. WEILL, *Gage et cautionnement dans la Bible* (Bruselas 1938).

Fidelidad. La f. de Dios es mencionada frecuentemente en la Biblia, junto con su → misericordia o gracia (→ gracia I: p.ej., Gén 24,27 Éx 34,6); ella es, en efecto, la prueba de su eterno e invariable amor. Es un Dios «lleno de f., sin engaño, justo y recto» (Dt 32,4). En esta f. se funda la firme confianza de los piadosos (Sal 31,6 40,11s 69,14 1Cor 10,13 2Cor 1,18), así como la certeza de los cristianos que esperan la salvación (1Cor 1,9 1Tes 5,24); porque Dios cumple lo que promete y acaba lo que ha empezado (1Tes 5,24 Flp 1,6). No menos fiel es Cristo, «el Amén, el testigo fiel y verdadero» (Ap 1,5 3,14 19,11).

Bibl.: ThW I, 249s.

Fiebre. El AT tiene tres términos para fiebre: *qaddaḥat, dalleqet* y *ḥarḥur*, que no pueden diferenciarse exactamente. La f. no era ni es rara en Palestina y era considerada como un castigo con que amenaza Dios. Nos falta una descripción exacta de los síntomas y eventuales medicamentos (Lev 26,16 Dt 28,20). En el NT se menciona la f. (πυρετός) al hablar del hijo del funcionario real de Cafarnaúm (Jn 4,52) y de la suegra de Pedro (Mt 8,15 Mc 1,30). En el último caso habla Lc (4,38) de fiebre «alta» y la distingue tal vez de la fiebre «ligera», mencionada también en otros autores médicos. El plural en Lc (Act 28,8: padre de → Publio) expresa una precisión especial y se refiere tal vez a una fiebre intermitente, una consecuencia de la disentería. La mayoría de los críticos opinan que en estos dos casos → Lucas se muestra → médico; Cadbury combate está opinión.

Bibl.: A. GEMAYEL, *L'Hygiène et la Médicine à travers la Bible* (París 1932). CH.J. BRIM, *Medicine in the Bible* (Nueva York 1936). J. SCHUSTER (BZ 13, 1915, 338-343).

Fiesta. (I) La palabra hebr. equivalente a f. *(ḥag)* significaba en un principio danza, lo que quiere decir que las manifestaciones de alegría eran lo principal en toda f. israelita (Os 2,13). Lo mismo que en otros pueblos, también en Israel estaba dispuesto el calendario de las f. en conformidad con las estaciones del año, pues la fecha concreta y exacta se fijaba independientemente de la idea de recordar determinados acontecimientos históricos memorables. Por eso las tres f. principales de la ley se relacionaban primitivamente con la recolección. Pero luego la f. de los → ácimos o maṣṣot y la de los → tabernáculos perdieron totalmente su significación primitiva. Y así, la f. de los ácimos se convirtió, de f. de la siega, en f. que recordaba la preservación de los primogénitos y la liberación de Egipto; y en la f. de los tabernáculos, a su carácter de f. de otoño se sobrepuso el recuerdo de la milagrosa peregrinación de los israelitas por el desierto. Solamente la f. de las semanas o de la primavera (→ pentecostés) conservó y aun acentuó su primitiva relación con la cosecha, cuando se comenzó a celebrar a los 50 días de la pascua. Junto a estas f. la ley conoce también la f. de la → pascua, la del → sábado, la del novilunio (→ mes) y la gran f. de la → expiación.

(II) Estas f. son, en general, muy antiguas, aunque la literatura histórica del AT las mencione muy raramente. La manera de celebrar una f. era tan comprensible por sí misma, que no había que mencionarla sin especial motivo. Pero, por circunstancias políticas y comerciales, la solemnidad primitiva hubo de sufrir repetidas modificaciones; de aquí las disposiciones divergentes que se observan en la ley. Sobre la antigüedad de algunas f. testifican pasajes como Jue 21,19 (fiesta anual de la vendimia en honor de Yahvéh en Siló) 1Re 9,25 2Par 8,13 (Salomón ofrece determinados sacrificios festivos tres veces al año, en las f. de la pascua, de pentecostés y de los tabernáculos) Is 1,13s (novilunio, sábado) 29,1 (sucesión de las f.) Os 2,11 (f., novilunio, sábado, solemnidades) 9,5 (día de la reunión, f. anual de Yahvéh).

(III) Es sorprendente el predominio que en el calendario festivo de los israelitas tiene el

número siete. Partiendo del sábado, precisamente el séptimo día, se va siguiendo este número hasta el séptimo mes (tišrí), cuyo novilunio se celebra con mayor solemnidad (f. de las trompetas: Lev 23,24s Núm 29,1-6), y en el cual caen también el gran día de la expiación (Lev 23,26-32 Núm 29,7-11) y la f. de los tabernáculos (Lev 23,33-43 Núm 29,12-38); y así se llega hasta el año sabático y el año jubilar. También la f. de pentecostés se celebraba siete semanas después de la pascua, y ésta duraba, juntamente con los ácimos, siete días, igual que la f. de los tabernáculos. → Siete.

(IV) Generalmente, las f. se solemnizaban con el descanso del trabajo y con reuniones religiosas (Éx 20,10 Lev 23,3.31, etc.); en las tres f. principales, todo israelita debía presentarse ante Yahvéh (Éx 23,14-17 34,23 Dt 16,16, etc.). Esta obligación comenzaba para cada uno desde los doce años (Lc 2,42). Posteriormente los rabinos adelantaron todavía esta edad.

(V) Después del destierro se añadieron aún más f., a saber: la de los → purim, la de la dedicación del → templo, la de → Nicanor (1Mac 7,26-29), la de la victoria de Judit contra Holofernes (Jdt 16,31) y la f. de la leña, no mencionada en la Biblia (FL. JOS., *Bell. Iud.* 2,17,6: el 14 del mes de ab llevábase al templo con grande regocijo la leña necesaria para los sacrificios; cf. Neh 10,35 13,31). → Fiesta de los tabernáculos.

Bibl.: W.H. GREEN, *The Hebrew Feasts in their Relation to Recent Critical Hypotheses concerning the Pentateuch* (Nueva York 1885). TH. SCHÄRF, *Das gottesdienstliche Jahr der Juden* (Leipzig 1902). D. SIDERSKY, *Les fêtes agraires des Phéniciens et des Hébreux* (Actes XXe Congrés Orient., Lovaina 1940, 275-278). L. ROST, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender* (ZDPV 66, 1943, 205-216). P. HUMBERT, *«Laetari et exultare» dans le vocabularie religieux de l'AT* (RHPhR 1942, 185-214). E. AUERBACH, *Die Feste im alten Israel* (VT 8, 1959, 1-18). J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars* (Leiden 1959). [C. GANCHO HERNÁNDEZ, *La alegría en el NT* (CultB 14, 1957, 65-79).]

Fiesta de la dedicación del templo → templo (fiesta de la dedicación del).

Fiesta de las semanas → pentecostés.

Fiesta de los tabernáculos (hebr. *sūkkōt;* gr. σκενοπηγία).

(I) La f. de los t. era primitivamente fiesta de la recolección, la cual tenía lugar después de la vendimia y la recolección de las frutas; se llamaba, por tanto, fiesta de la recolección (Éx 23,16s 34,22s). Todo israelita debía presentarse entonces ante el santuario de Yahvéh y ofrecer sus dones por la recolección (Dt 16,13-17); de aquí también el nombre de fiesta de la peregrinación. De las tres peregrinaciones anuales era ésta la más popular y alegre, y se llamaba igualmente (Lev 33,39, cf. Ez 45,25) «la fiesta (de Yahvéh)». El nombre no se deriva del babilónico *sakkut* (Saturno), sino de las tiendas *(sūkkōt)* en que se vivía en el campo durante la recolección. Los libros históricos (Esd 3,4 Neh 8,14-18 2Par 8,13 2Mac 1,18 10,6 Jn 7,2) atestiguan la existencia de la fiesta, y dos pasajes de los profetas (Ez 45,25 Zac 14,16.18s) la dan por conocida. A ella se refiere la fiesta del (séptimo)



Fig. 70. Tienda de ramaje

mes (etanim) de 1Re 8,2 2Par 5,4. Caía siempre junto con la fiesta de la dedicación del templo.

La legislación posterior (Lev 23,33-43 Núm 29,12-38 Dt 16,13-15) explica la f. de los t. como recuerdo de haber conducido Yahvéh a su pueblo por el desierto y señala para las solemnidades los siete días que van del 15 al 21 de tišrí (octubre), a los que se añadió después el octavo día (Lev 23,36 Núm 29,35). Todos los israelitas tenían que vivir durante estos días en tiendas de ramaje, que se levantaban en las terrazas, en los patios, en la explanada del templo o en las plazas públicas (cf. Neh 8,15-19). El día primero (Lev 23,29 Núm 29,12) y el último (Lev 23,39 Núm 29,35) eran días de descanso, en los que debían ofrecerse abundantes sacrificios (Núm 29,36-38) y había de celebrarse una asamblea santa (Lev 23,36 Núm 29,35). En Dt 31,10-13 se prescribe que cada siete años, durante la f. de los t., se lea «esta» ley (Dt).

El judaísmo posterior explicó Lev 23,40 en el sentido de que todos los peregrinos debían hacer un ramillete (hebr. *lūlāb)* «de ramas de palma, de sauce y de otros árboles frondosos» (así ya 2Mac 10,6s); llevaban estos ramos en la mano derecha y los agitaban durante la procesión diaria en torno al altar del sacrificio, teniendo en la mano izquierda el *'etrog* (una especie de limón o toronja). Durante la procesión se cantaba el

→ Hallel. En estos días el sacrificio de libación diario no consistía sólo en vino, sino también en agua, traída por un sacerdote, en un ánfora dorada, de la fuente de Siloé, la cual, juntamente con el vino, se derramaba en el ángulo sudoccidental del altar (cf. Is 12,3); durante este rito se imploraba de Yahvéh lluvia abundante para el tiempo de la próxima siembra. Las palabras de Jesús en el último día de la f. de los t. (Jn 7,37-39) aludían a este rito y a su significación. Finalmente, en el atrio de las mujeres ardían antorchas doradas de cuatro brazos y sacerdotes y pueblo ejecutaban con cantos y música una danza de antorchas; tal vez aludan a ello las palabras de Jesús en Jn 8,12. Al término de la f. de los t. se celebraba la fiesta de la alegría por la ley *(śimḥat tōrā)*, pues en ese día (23 de tišri) terminaba el ciclo anual de la lectura de la ley. El sábado siguiente a la f. de los t. comenzaba el nuevo ciclo de lectura *(sabbāt beršīt)*.

(II) Aunque no es imposible, no está demostrada la hipótesis sugerida por P. Volz y ampliamente desarrollada por S. Mowinckel, según la cual la f. de los t., juntamente con la fiesta del año nuevo, que se supone comenzaba el día 1 de tišri, y con la fiesta del día de la expiación (10 de tišri), habrían constituido en un principio la fiesta del primer mes del año, cuyos elementos habrían dado lugar posteriormente a las diversas fiestas del mes. Esta fiesta recordaría la fundación de la comunidad israelita, y entonces habría comenzado Yahvéh su reinado sobre Israel. Mowinckel pone en relación con esta fiesta la de la entronización de Yahvéh; lo mismo que en Babilonia se celebraba en la fiesta del año nuevo la entronización de Marduk con la lectura del mito de la creación, así también en Israel se celebraría anualmente la entronización de Yahvéh. La hipótesis sobre posibles influjos egipcios (Kittel) apenas ha encontrado eco.

Bibl.: StB II, 774-812. Enc. Jud. X, 681-698. P. VOLZ, *Das Neujahrsfest Jahves* (Tubinga 1912). S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien:* II, *Das Thronbesteigungsfest Jahwähs und der Ursprung der Eschatologie* (Oslo 1922). R. KITTEL, *Osirismysterien und Laubhüttenfest* (OLZ 11, 1924, 385-391). H. SCHMIDT, *Die Thronfahrt Jahves* (Tubinga 1927). L.I. PAP, *Das israelitische Neujahrsfest* (Kampen 1933). N.H. SNAITH, *The Jewish New Year Festival: Its Origin and Development* (Londres 1947). S.PH. DE VRIES, *Joodsche Riten en Symbolen* (Zutphen 1928) 167-179. BRL 355s. H.-J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel: Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes* (Munich 1954). E. AUERBACH (VT 3, 1953, 186s). A. ALT, *Zelte und Hütten* (Festschrift Nötscher, Bonn 1950, 16-25).

Figelo (probablemente grecización del nombre latino *figulus*, alfarero; Vg Phigelus), uno de los cristianos asiáticos que se separó de Pablo (2Tim 1,15). No se sabe el motivo de esta separación. La tradición posterior le considera como apóstata.

Bibl.: F.X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus* (Ratisbona 1911) 454ss.

Fihahirot → Pi-Hajirot.

Filacterias (hebr. *tefillīn*, derivado quizás de *tefillā:* oración; en el AT *ṭōṭāfōt;* en el NT φυλακτήρια). Según la costumbre rabínica, fundada en Éx 13,9.16 (Dt 6,8 11,18), todo varón de Israel debe llevarlas durante la oración de la mañana. Servían para llevar atada una cajita cuadrada, dentro de la cual se metían, escritos en pergamino, cuatro pasajes de la ley mosaica (Éx 13,1-10.11-16 Dt 6,4-9 11,13-21; → Semá). Una f. había de atarse a la cabeza de manera que la cajita viniera a caer sobre la frente, y otra al brazo izquierdo, para que la cajita cayera sobre el corazón. Esta costumbre es una interpretación literal del mandato dado por Dt 6,8 en sentido metafórico: «Las atarás [las palabras de esta ley] como una señal sobre tu mano y como señales en tu frente» (y escríbelas en las jambas de las puertas de tu casa y en las puertas mismas: → mezuzá). En el judaísmo posterior, las f. se consideraban también como defensa (amuletos) contra el pecado, el demonio y toda clase de males; de aquí viene el concepto de φυλακτήρια en el NT (cf. Mt 23,5: Jesús echa en cara a los fariseos que ensanchen tanto sus f., o sea, que observen tan cuidadosamente los actos externos de piedad).

Bibl.: SCHÜRER II, 567s. StB IV, 250-276. *Jüdisches Lexikon* V, 899-901. J. VAN NES, *Het Jodendom* (Kampen 1933) 23s.

Filadelfia (gr.: nombre derivado de Filadelfo), topónimo helenístico.
(1) Nombre helenístico de la capital ammonita → Rabbá.
(2) Ciudad helenística en Lidia, que tomó nombre de su fundador Átalo II Filadelfo (159-138), en la ribera sur del Kogamis y al pie del monte Tmolo, en una fértil región cruzada por la gran ruta de tráfico desde Sardes a Colosas, con una comunidad cristiana. A ésta se dirige una de las siete cartas de Ap (3, 7-13) y se la alaba por el valor demostrado durante una persecución judía.

Bibl.: LÜBKER 796.

Filemón (gr. significación oscura), rico cristiano, probablemente de Colosas, en cuya casa se reunía la cristiandad. Acaso fue ganado en Éfeso por Pablo para el cristia-

nismo (Flm 19). Onésimo, uno de los esclavos de F., huyó a Roma. Pablo lo convirtió al cristianismo y lo envió luego otra vez a su señor, con una carta de recomendación (→ Filemón [Carta a]).

Filemón (carta a). Escribióla Pablo en favor de Onésimo, esclavo fugitivo de Filemón. Después de la inscripción (ls), salutación (3) y acción de gracias (4-7), interpela Pablo a F. con extraordinaria discreción y finura, rogándole que reciba nuevamente a su esclavo con amor y perdón (8-21). Al final expresa la esperanza de poder visitar pronto a su amigo. Como las restantes → cartas de la cautividad, Flm fue escrita en Roma entre los años 61 y 62. La autenticidad de la carta, garantizada por su fuerte carácter personal, es hoy reconocida casi universalmente, como lo fue en la antigüedad (fragmento de Muratori, Tertuliano, Marción). Ciertas semejanzas con cartas de recomendación antiguas, p.ej., de Plinio o Cicerón, nada dicen contra la autenticidad de la carta; más bien sirven para poner de relieve su carácter peculiar y hacernos ver cómo el cristianismo trabajó para resolver el problema de la esclavitud. → Esclavo.

Comentarios: M. MEINERTZ (Bonn [4]1931), J. HUBY (París 1935), K. STAAB (Ratisbona 1950); H.M. VAN NES (Groninga [2]1927), E. LOHMEYER (Gotinga [9]1953), M. DIBELIUS (Tubinga [3]1953), A. RENDTORFF (Gotinga [6]1949).

Bibl.: M. MEINERTZ, *Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostels Paulus* (Düsseldorf 1921). E. EISENTRAUT, *Des heiligen Paulus Brief an Philemon* (Wurzburgo 1928). P. BENOIT, *Les épîtres de de St-Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens* (París 1949). TH. PREISS, *Vie en Christ et étique sociale dans l'Épître à Philémon* (Mélanges Goguel, Neuchâtel 1950, 171-179). → Cautividad (cartas de la). [J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *San Pablo: Cartas de la cautividad* (trad. y coment.) (Madrid 1956). J. FERNÁNDEZ y FERNÁNDEZ, *La sociedad heril y la epístola de san Pablo a Filemón* (Badajoz 1946).]

Fileto (gr.: el amado), hereje contra el cual ha de precaverse Timoteo según 2Tim 2,17s. Lo mismo que → Himeneo enseñaba que la resurrección consiste en el renacimiento del hombre por medio del bautismo y, por consiguiente, que no se realiza de una manera real, sino mística, interpretando unilateralmente ciertos pasajes, como Rom 6,4-11 Col 2,12s 3,1.

Filiación divina. (I) ACEPCIONES DEL VOCABLO. El término «hijo de Dios» tiene en la Sagrada Escritura tres acepciones diferentes: puede referirse a Jesús como Hijo de Dios por naturaleza, a los creyentes como hijos de Dios por adopción y al pueblo de Israel en su totalidad y a su rey en particular como especialmente escogidos por Dios sobre los demás pueblos y reyes de la tierra. Y hay que distinguir también entre el uso de este término en el AT y en el NT, porque, aunque el concepto de f. d. es común a ambos, no tiene en éste el mismo sentido que en aquél. La f. d. en sentido natural o físico sólo es corriente en el NT. → Hijo (hebr. *ben*) de Dios, en sentido traslaticio, lo es, en el AT, el rey y el pueblo de Israel como totalidad, y ello en virtud de su → elección. → Hijos de Dios son siempre en el AT seres que pertenecen a la corte o ejército de Yahvéh, le sirven o son sus mensajeros. Una f. d. en nuestro sentido teológico (por adopción) sólo aparece en el AT de manera muy esporádica. El NT distingue entre la f. d. natural de Jesús y la sobrenatural de los creyentes; objetivamente, ya en los sinópticos; terminológicamente, sólo más tarde. En el NT «hijo» (υἱός) de Dios, puede conservar su sentido veterotestamentario; pero cada vez se refiere más (en Jn, exclusivamente) a Jesús. Hijo de Dios se dice παῖς, τέκνον o υἱὸς θεοῦ. Παῖς θεοῦ (raro) designa o al que es hijo de Dios en sentido viejotestamentario (Israel, David) o a Jesús, en cuanto → siervo de Yahvéh, según Is 53. Nuestro concepto de f. d. se expresa por τέκνον (y nunca en Jn) por υἱὸς θεοῦ; la elevación a la f. d., por υἱοθεσία. Con el concepto de f. d. se corresponde la idea de Dios como → padre.

(II) CONCEPTO. El concepto neotestamentario de f. d. por adopción se va preparando en algunos lugares de la literatura sapiencial en los que la idea veterotestamentaria de f. d. recibe sentido individual y escatológico. El sabio invoca a Dios como padre suyo (Eclo 23,1 51,10, cf. Sab 9,4 [Jer 3,4 Is 63,16 64,7, por lo contrario, sólo como padre de Israel]); el hombre piadoso se llama a sí mismo hijo del Señor (Sab 2, 13), es hijo de Dios (Sab 2, 18). Después de la muerte, los justos son contados entre los hijos de Dios (Sab 5,5). Las mismas ideas se reiteran en otros escritos judíos posteriores (StB I, 219.371). El NT entiende la f. d. en sentido individual y colectivo, interior y universal, terreno y escatológico. La fe en esta f. d. someramente indicada en los sinópticos (Mt 5,8.45.48 6,8 7,11 Mc 11,26 Lc 6,36), se define con más precisión en los escritos paulinos, joánicos y aun en los petrinos: «Mirad el gran amor que nos ha mostrado el Padre, para que nos llamemos hijos de Dios, y lo somos» (1Jn 3,1). Dios nos ha predestinado a entrar en relación filial

con Él (Ef 1,5). Comparada con la filiación del NT, la del AT es una esclavitud (Rom 8,15 Gál 4,7). Dios envió a su Hijo al mundo, para rescatar a judíos y gentiles, que se hallaban bajo la esclavitud de los elementos del mundo, y lograr que se transformaran en hijos de Dios (Gál 4,3-5 3,13.26). Así, Cristo es primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29 Col 1,18), que forman una unidad en Cristo (Gál 3,28, cf. Rom 10,12 1Cor 12,13). Esta relación de hermandad con Cristo, esta cualidad de hijos de Dios, la recibimos por la fe en el mismo Cristo (Jn 1,12 Gál 3,26s) y por el bautismo que nos introduce en la comunión de Cristo (Gál 3,27). No se trata aquí solamente de una adopción externa y colectiva como en el AT. Somos en realidad hijos de Dios, aunque por adopción, no por naturaleza; por eso Pablo se vale de la palabra υἱοθεσία (Rom 8,15.23 Gál 4,5 Ef 1,5), que expresa también la filiación colectiva de los israelitas (Rom 9,4). Pero esta adopción opera en el creyente una transformación real, íntima y personal, y crea una relación completamente nueva respecto a Dios. Porque el hijo de Dios, el bautizado, es una nueva criatura (Gál 6,15 2Cor 5,17), creada en justicia y santidad verdadera según Dios (Ef 4,24), un hombre nuevo, nacido de Dios (Jn 1,13 1Jn 3,9 4,7 5,1-4), regenerado o renacido del agua y el Espíritu (Jn 3,3-8), reengendrado no de semilla corruptible, sino incorruptible (1Pe 1,23, cf. Jn 1,13). El que ha nacido de Dios, ha pasado de la muerte a la vida (1Jn 3,14) y no peca, porque el germen vital de Dios permanece en él (1Jn 3,9); se ha convertido en hombre espiritualizado, pneumático, animado de espíritu nuevo, del espíritu de hijo, por el que clama «→ *Abbá*, Padre» (Rom 8,14s Gál 4,6 1Tim 1,7). Esta vida, esta semilla, este espíritu, e.d., la vida de la → gracia santificante, es una participación de la naturaleza divina (2Pe 1,3). Por razón de esta vida divina, los creyentes no sólo se llaman hijos de Dios, sino que también lo son; por lo que Pablo concluye: «Pero si somos hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Rom 8,17 Gál 4,7). Por nuestra f. d. tenemos derecho a una herencia incorruptible, inmaculada e inmarcesible (1Pe 1,4). Cómo haya de ser esa herencia, sólo en parte lo sabemos: «Ahora somos hijos de Dios, pero todavía no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando [Él] se manifestare, seremos semejantes a Él, pues le veremos como Él es» (1Jn 3,2s). En esta visión de Dios llega a su pleno desenvolvimiento la filiación divina sobrenatural (Mt 5,8s). Los intentos de derivar este concepto de f. d. de los misterios helenísticos, pueden darse ya por definitivamente fracasados.

Bibl.: M.-J. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'AT* (RB 17, 1908, 481-499). Id., *Le Judaïsme avant J.-Chr.* (París 1931) 459-463. Id., *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis* (RB 38, 1929, 68-81. 201-214). Id., *L'hermétisme* (RB 35, 1926, 352-362). DB II, 2253-2257. ThW V, 636-713.

Filipenses (carta a los). Pablo escribió la carta a los Flp para agradecerles su ayuda financiera (4,10-20), consolarlos sobre su propia situación de prisionero (1,7.13) y trazarles directrices sobre el restablecimiento del orden amenazado en la comunidad. Ésta es «la más amable» de todas las cartas de Pablo (Deissmann). Después de la inscripción (1,1), salutación (1,2), acción de gracias y petición (1,3-11), Pablo informa a los Flp sobre su situación en Roma (1,12-26), los exhorta a la concordia, a la caridad y a la abnegación de sí mismos (1,27-2,18), les comunica sus planes para un próximo futuro (2,19-30), les previene contra los herejes judaizantes (3,1-17) y contra el desenfreno pagano (3,18—4,3), y los espolea a servir con gozo al Señor (4,4-9). Como las restantes → cartas de la cautividad, Flp fue escrita en Roma y precisamente hacia el fin de la cautividad (hacia 62); cf. 1,12s 2,24. Los testimonios de Policarpo, Marción, fragmento de Muratori, Ireneo, Tertuliano y Clemente de Alejandría aseguran su autenticidad, que es hoy admitida casi universalmente. Apenas si puede alegarse contra la autenticidad 3,1 (donde indudablemente se ve un «zurcido», que se explica suficientemente por una pausa en el dictado). Por lo demás, en toda la carta se advierte una gran espontaneidad.

Comentarios: F. Tillmann (Bonn [4]1931), J. Huby (París 1935), K. Staab (Ratisbona 1950); K. Barth (Munich [3]1933), H.M. van Nes (Groninga [2]1927), E. Lohmeyer (Gotinga [9]1953), M. Dibelius (Tubinga [3]1937), G. Heinzelmann (Gotinga [5]1949), P. Bonnard (Neuchâtel-París 1950).

Bibl.: J. Schmid, *Zeit und Ort der Gefangenschaftsbriefe* (Friburgo de Brisgovia 1931). W. Michaelis, *Die Datierung des Philipperbriefes* (Gütersloh 1934). P. Benoit, *Les épîtres de St-Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens* (París 1949). E. Peterson, *Apostel und Zeuge Christi* (Friburgo de Brisgovia [2]1952). → Cartas de la cautividad. [J.M. González Ruiz, *San Pablo: Cartas de la cautividad* (trad. y coment., Madrid 1956).]

Filipo (gr.: amigo de los caballos), nombre propio.
(1) Filipo II, rey de Macedonia, padre de Alejandro Magno (1Mac 1,1 6,2).
(2) Filipo III de Macedonia (1Mac 8,5: alusión a su derrota en el año 197 a.C.).



Fig. 71. Prisioneros filisteos según una representación egipcia del s. XII a.C. Obsérvese el perfil griego y el penacho de plumas

(3) Filipo, amigo de Antíoco IV Epífanes. No está muy clara su actuación después de la muerte de Antíoco (1Mac 6,14s.55-63 2Mac 9,29 13,23).

(4) Filipo, hijo de Herodes y Cleopatra, tetrarca de Iturea, Traconítide (Lc 3,1), Gaulanítide, Batanea y Auranítide, regiones habitadas principalmente por gentiles, al este del curso superior del Jordán y del lago de Genesaret (año 4 a.C. hasta el 34 d.C.). Su gobierno se destacó favorablemente sobre el de los demás hijos de Herodes. Siguiendo el ejemplo de su padre emprendió muchas construcciones: fundación de la ciudad de Betsaida (Julias) y Paneas (Cesarea de Filipo; Mt 16,13 par.). Al final de su vida se casó con Salomé, que era unos treinta años más joven que él (cf. Mt 14,11 par: *puella)*, hija de Herodías. F. murió sin hijos y su tetrarquía quedó incorporada a la provincia romana de Siria.

(5) Filipo (Herodes Filipo), hijo de Herodes y de Mariamne II, esposo de Herodías, la cual le abandonó para vivir con Herodes Antipas. Su hija fue Salomé, la que se casó con el tetrarca F. (4). Herodes F. se retiró a Roma y allí murió. → Felipe.

Bibl.: PW VIII, Supl. 158-161.

Filipos, hoy *filibeŷik*, fue fundada en el s. VII a.C. con el nombre de Krenides (fuentes), y en el 360 a.C. la reconstruyó Filipo II, la eligió como residencia y le dio su nombre. Emilio Paulo derrotó (168 a.C.) al rey macedonio Perseo y en el 146 convirtió a Macedonia (con F.) en provincia romana, dividida en cuatro distritos. F. pertenecía al primer distrito, cuya capital era Anfípolis; de ahí que constituya un enigma la frase de Act 16,12 (F., «capital de distrito de Macedonia»). Luego que Bruto y Casio fueron derrotados junto a F., en el 42 a.C., por Augusto, la ciudad se engrandeció y en el 31 fue elevada a la categoría de colonia romana *(Colonia Augusta Iulia Victrix Philippensium*, CIL 660, cf. Act 16,12); desde entonces gozó del *ius italicum*. A consecuencia de la considerable guarnición que en ella había, aproximadamente la mitad de los habitantes eran de origen latino y se consideraban como romanos (Act 16,21); la otra mitad se componía de la primitiva población macedónica y de una pequeña parte de inmigrantes; entre los últimos había también judíos, que ni siquiera tenían sinagoga (Act 16,13). Gracias a su situación propicia, entre los dos montes Hemos y Pangeón y junto a la *via Egnatia* (cf. lám. XXIII), F. poseía importancia estratégica y sobre todo comercial. Las minas de oro y plata del Pangeón, antiguamente fuente de gran riqueza, se hallaban ya exhaustas en la época de Pablo; pero la ciudad seguía desempeñando un papel importante como centro de tráfico y de comercio. En su segundo viaje misional, hacia el 51 d.C., fundó Pablo la comunidad cristiana de F. (Act 16,13-40 1Tes 2,2; cf. lám. XXIII), compuesta prácticamente sólo de paganos convertidos. Dicha comunidad, que dio muestras de gran afecto y fidelidad a Pablo (Flp 1,3-8 4,10-16), era hasta tal punto su predilecta, que sólo de ella aceptó ayuda personal (2,25 4,10ss). Sin duda visitó Pablo la ciudad en su tercer viaje, alrededor del 57 (Act 20,1s); repitió la visita cuando en el 58 pasó en F. los días de la pascua (Act 20,6).

Bibl.: P. Collart, *Philippes, ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine* (París 1937). P. Lemerles, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine* (París 1945).

Filisteos. (I) Origen. Los f. (hebr. *p^{e}lištim*, nombre que, según Albright [JPOS 1, 1921, 57], se identifica con el de πελασγοί y según Abel [1,267] se compone de los elementos *pele-* y *-astte* o *-usste*, frecuentes en los nombres personales del Asia Menor) son un pueblo no semítico procedente de → Kaftor según Dt 2,23 Am 9,7 Jer 47,4. Su verdadera patria parece haber estado al suroeste del Asia Menor. Juntamente con otras tribus (p.ej., los carios) ocasionaron una gran corriente migratoria, con la cual es probable esté relacionada la desaparición del reino de los hittitas hacia el 1200 a.C. En el transcurso de estos movimientos pudieron tal vez ocupar también Creta y llevarse elementos de allí.

[En cuanto a la emigración de los f. hacia Siria-Palestina, al menos en pequeños grupos, hoy puede sostenerse que es anterior al año 1200 a. C. Así se desprende de las representaciones de kaftoritas (filisteos) con sus características coronas de plumas halladas en tell Brake, valle del Baliḫ (de hacia el año 1400 a. C.), de las halladas en Jericó y Pestos, en Creta (de hacia el 1600 a. C.; cf. M.E.L. Mallowan, *Twenty-Five Years of Mesopotamian Discovery*, 1956, p. 57, fig. 15), y de las tablas alfabéticas y de una carta halladas en Ugarit (cf. AIBL 1955, p. 74 y 79). Así A. Pohl, Or 31, 1962, 148.]

(II) Historia. Según Gén 26,1.15, los f. en tiempos de Isaac se habían establecido en Guerar (Palestina). Este dato parece indicar cierto anacronismo, cf. 21,32. De todas maneras es posible que los egipcios mantuvieran efectivamente un puesto militar en la frontera egipciopalestinense con tropas mercenarias de Creta (Albright, JPOS 1, 1921, 187ss). Pero el verdadero establecimiento de los f. en Palestina data del siglo xii. Desplazados de su territorio por la invasión de los dorios, intentaron ellos, junto con otras tribus, penetrar en Egipto. Pero Ramsés iii, en 1194 a.C., derrotó completamente por mar y tierra la coalición de los «pueblos del mar» (entre ellos los *pulesati*). Una parte de ellos consiguió establecerse en la costa cananea (cf. fig. 72). Allí impondrían a la región su propio nombre, el de Palestina, que todavía hoy perdura. Ocasionalmente entraban al servicio de señores extranjeros, probablemente también al de los posteriores reyes israelitas, cuya guardia personal, llamada de los *k^{e}rētī* y *p^{e}lētī*, estaba compuesta de extranjeros. El nombre de *p^{e}lētī* puede haber nacido por asimilación con el de *k^{e}rētī*, que siempre le precede. Los *k^{e}rētī* quizá deban considerarse como carios (2Sam 20,23 2Re 11,4; en Filistea había una ciudad llamada Bet-Kar, cf. 1Sam 7,11). El número de f. creció por razón de diversas oleadas inmigratorias; en todo caso intentaron ensanchar su territorio hacia la región montañosa de Palestina, ocupada por los israelitas. De aquí las guerras entre Israel y los f. Éstos se encontraban en mejor situación, porque habían importado de su patria armas de hierro y supieron asegurarse una especie de monopolio de dicho metal (1Sam 13,19-22; texto oscuro). Bajo David consiguieron los israelitas rechazar por fin a los f. Para defenderse de sus ulteriores acometidas, Roboam mandó construir un cinturón de fortalezas a lo largo de la frontera occidental de su reino. No obstante, de vez en cuando había escaramuzas armadas (cf. 2Re 18,8). En las inscripciones asirias se men-



Fig. 72. Ciudades de los filisteos y su área de expansión

cionan por primera vez los f. bajo el rey Adadnirari III (810-782; texto en AOT 344s). Tiglat-Piléser III, Sargón II, Sennaquerib y Asarhaddón supieron quebrantar poco a poco el poderío de los f. (textos: AOT 347s.349-354.357-359). Después del derrumbamiento del gran imperio asirio, los f. cayeron bajo la influencia egipcia. En tiempo de los persas formaban parte de la quinta satrapía (Abarnahará) y proporcionaron tropas para la flota de Jerjes. A la muerte de Alejandro Magno, el territorio de los f. fue la manzana de la discordia entre los Ptolomeos y los Seléucidas. De todas maneras se helenizaron rápidamente y apoyaron a los sirios en sus luchas contra los macabeos (1Mac 3,41 5,68). Más tarde, al igual que los judíos, fueron incorporados al imperio romano.

(III) CULTURA. Como indoeuropeos que eran, los f. tenían un idioma indoeuropeo; así parece deducirse, por ejemplo, del nombre *seren* (= gr. τυράννος; en contra: S. Feigin, AJSL 43, 1926, 53-56). Neh 13,24 conoce todavía en Asdod un lenguaje especial, pero muchos nombres personales mencionados en inscripciones asirias son ciertamente semíticos; cf. sobre ello F. BORK, *Philistäische Namen und Vokabeln* (AFO 13, 1940, 226-230). Nada se sabe en cuanto a su escritura y literatura. Desconocían la circuncisión (ej., el apodo de incircuncisos); por otro lado, tampoco hay indicios de que no se hubiesen acomodado a la cultura cananea de Palestina. En el AT se mencionan los dioses de los f. → Dagón y → Baal-Zebub; además se conocen también los dioses propiamente semíticos Marná y Derketó. Muy poco se sabe de la cultura material de los f. Por monumentos egipcios conocemos sus vestidos y sus armas; pero es dudoso si en esos monumentos se representan costumbres específicamente de los f. Hay también algunos datos en el AT (Goliat). Es cuestión muy discutida la existencia de una cerámica propiamente filistea. Cierto número de vasijas con rasgos de estilo geométrico, cuya influencia micénica llama poderosamente la atención, han sido admitidas como específicamente f. por Thiersch, Macalister, Fimmen y Hempel; en cambio, Dussaud y sobre todo Vincent no ven en ellas diferencia esencial con respecto a la cerámica palestinense de la misma época. Cf. fig. 40*n* (col 320) y fig. 73.

Bibl.: R.A.ST. MACALISTER, *The Philistines, their History and Civilisation* (Londres 1911). A.R. BURN, *Minoans, Philistines and Greeks B.C. 1400-900* (Londres 1930). G. VON RAD, *Das Reich Israel und die Philister* (PJB 29, 1933, 30-42). O. EISSFELDT, *Philister und Phönizier* (AO 34/3, Leipzig 1936). Informe de la x asamblea anual de la «Israel Exploration Society», acerca de *Philistia and Juda* (IEJ 5, 1955, 114-124). M. RIEMSCHNEIDER, *Die Herkunft der Philister* («Acta Antiqua» 4, 1956, 17-29). M.L. y H. ERLENMEYER, *Ueber Philister und Kreter* (Or 29, 1960, 121-150. 241-272).

Filólogo (gr.: amigo de la palabra, que tiene facundia), etnicocristiano de Roma, saludado por Pablo (Rom 16,15). Tal vez estuviera casado con Julia y fueran hijos suyos Nereo y su hermana, a los que también saluda Pablo. Parece que éstos, con Olimpias y otros cristianos, formaban un grupo especial.

Bibl.: E. ROENNECKE, *Das letzte Kapitel des Römerbriefs im Lichte der christlichen Archäologie* (Leipzig 1927). L. GAUGUSCH (BZ 24, 1938/39, 252-266).

Fimbria → flecos.

Finees → Pinejás.

Firmamento. La palabra hebrea para f. (*rāqīʿa*) es una derivación de *rāqaʿ* = golpear el metal con un martillo; sobre todo en la forma intensiva (Éx 39,3 Núm 17,4 Jer 10,9) y significa, por tanto, algo que queda aplastado como una delgada y extensa capa metálica. Las versiones griegas, por el contrario, la traducen por στερέωμα, lo firme, la fortaleza; Vg usa en el mismo sentido *firmamentum* (véase Job 37,18). Fundándose en lo que aparece a la vista, los israelitas, conforme a las ideas orientales comunes de entonces, se imaginaron la tierra cubierta por una bóveda en forma de cúpula. Esta bóveda fue creada por Yahvéh en el segundo día de la creación (Gén 1,7s.14-18, cf. Is 40,22 42,5 44,24 45,12 51,13 Jer 10,12 51,15 Zac 12,1), y está extendida como la

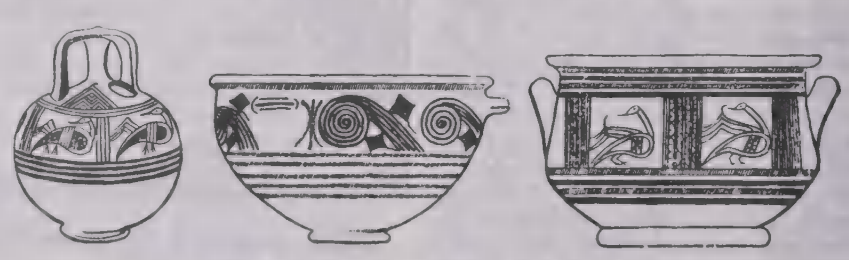


Fig. 73. Ejemplares de cerámica filistea

lona de una tienda (Is 40,22 Sal 104,2) y, no obstante, fija como un espejo fundido (Job 37,18: sabido es que los espejos se fabricaban entonces de metal). En el f. puso Yahvéh las lumbreras celestes: el sol, la luna y las estrellas (Gén 1,14-18). Encima del f. reunió una parte del agua que al principio cubría la tierra. Esta idea de las aguas por encima del f. tiene su origen en la observación de que el agua de la lluvia cae del cielo (Dan 3,60 [Vg] Sal 148,4). Por ventanas o esclusas (Gén 7,11 8,2 2Re 7,2.19 Is 24,18 Mal 3,10) cae la lluvia. El cierre del cielo significa sequía (Lc 4,25 Ap 11,6). Por su brillo luminoso el f. es una revelación de la grandeza de Dios (Sal 8 19,2 Eclo 43,1) y una imagen de la gloria de los elegidos (Dan 12,3). → Mundo (imagen del).

Bibl.: ThW v, 496-536.

Flagelación. (I) En el AT faltan indicios de que se diera una f. propiamente dicha (con correas o con látigo); se conoce, en cambio, la f. con varas (Dt 25,2 Prov 10, 13) como castigo, entre otras faltas, por violación y por calumnia (Lev 19,20 Dt 22,13-19). El número de golpes no había de pasar de cuarenta; por eso posteriormente no se daban más que treinta y nueve, a fin de evitar una transgresión de la ley aún en el caso de error en la cuenta. CH limita el número de golpes a sesenta; la antigua ley asiria, de veinte a cien. Con toda probabilidad, todavía no se habla de una f. propiamente tal en 1Re 12,11.14; sí, en cambio, en 2Mac 7,1, donde hay que admitir influencia romana.

(II) El NT designa de varios modos la acción de azotar. Todo doctor de la ley debió de estar autorizado para mandar azotar inmediatamente a un transgresor de la ley. Éste es acaso el motivo de por qué nadie opuso resistencia a la actuación de Jesús en el templo (Jn 2,15), aunque su acción no era una f. propiamente dicha. El tratado del Talmud «Sanhedrín-Makkot» da extensas instrucciones sobre la f. en la sinagoga; también del NT se deduce que esta pena fue a menudo ejecutada en la sinagoga (Mt 10,17 23,34 Mc 13,9 Act 5,40 22,19). Al parecer, la f. judía con varas sólo poco a poco fue sustituida por la f. propiamente romana, como resulta de 2Cor 11,25 (distinción entre los treinta y nueve golpes recibidos cinco veces de los judíos y las tres veces que fue azotado) y de Act 16,22 (una de las f. fue ejecutada con «varas»). La práctica posterior judía fue evolucionando de forma que el azote constaba de tres correas y así cada golpe valía por tres y podía limitarse la f. a trece golpes (Kortleitner, *Archaeologia biblica*, 1917, 771). La → Mišná habla de 39 golpes: 13 sobre el pecho desnudo y 13 en cada lado de la espalda.

La f. romana *(verberatio)* se empleaba: *(a)* como corrección de esclavos rebeldes y como pena por faltas graves cometidas en el servicio militar; *(b)* como tormento para arrancar la confesión a un acusado; *(c)* como preludio de la → crucifixión. Según la *Lex Porcia*, las f. *(a)* y *(b)* no po-

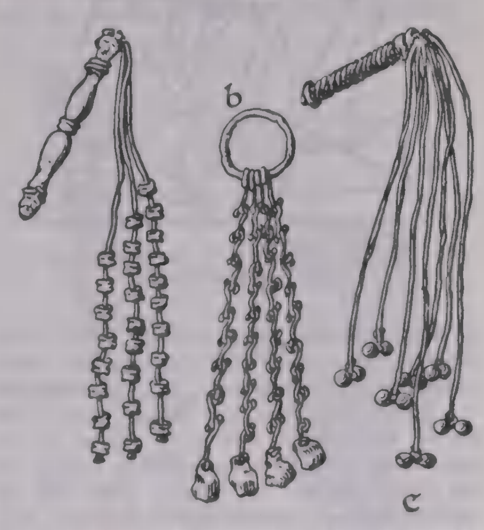


Fig. 74. Flagelos romanos, con huesos ensartados *(a)*, o provistos de bolitas de plomo en los extremos *(b, c)*

dían aplicarse a ciudadanos romanos; en Act 16,22.37 22,24s se refiere Pablo a esta ley. La última de las f. *(c)*, para la que se empleaban correas o cuerdas, provistas a veces de nudos o bolas de metal, constituía un castigo totalmente inhumano, que con frecuencia acarreaba la muerte del reo. Ésta es la f. que se ejecutó en Jesús (Mt 27,26 par.), probablemente dentro del pretorio. No puede demostrarse suficientemente la autenticidad de ninguna de las tres supuestas columnas de la f. (cf. DBS II, 60-67).

Bibl.: DB II, 2281-2283. 2330-2332. ThW IV, 521-525. U. Holzmeister (VD 18, 1938, 104-108).

Flauta. El AT emplea dos términos para flauta: hebr. *ḥālīl* y *'ūgāb*, tal vez f. doble (fig. AOB 654: figura desnuda de Meguiddó que toca una f.) y f. longitudinal. La f. proviene seguramente de Egipto, donde se conocen ya en el imperio antiguo la f. larga y corta (cf. fig. 75). Tocan la f. los pastores, los coros de profetas (1Sam 10,5), y también se toca en los banquetes (Is 5,12). La actual

f. pastoril se compone de varios tubos de distinta longitud y sonido; tal vez se refiere a esta f. el aram. *mašrōkītā* (Dan 3,5, etc.)

Bibl.: → Instrumentos músicos.

Flecos. Núm 15,38-41 manda a los israelitas que coloquen f. (hebr. *ṣîṣīt)* en los bordes de sus vestiduras y, en cada extremo

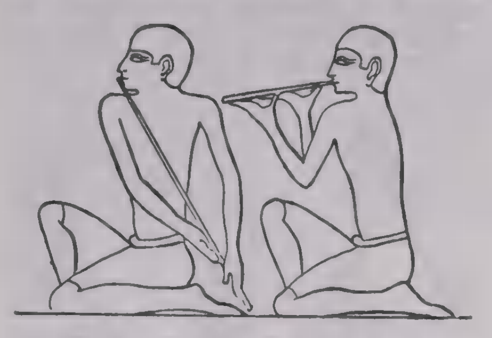


Fig. 75. Tañedores de flauta egipcios (imperio antiguo)

de los f., un cordón de púrpura azul. En el NT se mencionan los f. o borlas como κράσπεδον (Vg: *fimbria)* en los vestidos de Jesús (Mt 9,20 par. 14,36 par.) o en los de los fariseos (Mt 23,5). Dt 22,12 ordena a los israelitas llevar estas borlas en las cuatro puntas del manto. Para ello se usaban ordinariamente cuatro cordones: tres blancos y uno morado; también dos blancos y dos morados. Los cordones morados eran de lana. Estos cordones se pasaban por el borde del manto y se ataban de una manera especial y complicada. Las franjas que quedaban colgando debían tener una longitud media de tres dedos (Hil·lel) o de cuatro (Šammay), pero, a causa de una piedad ostentosa, se hacían más largas (Mt 23,5). Desde el momento en que uno podía envolverse a sí mismo en un manto, todo varón israelita estaba obligado a llevar las borlas. La obligación de las mujeres era discutida. Núm 15,38s explica las borlas como señal que debe recordar a los israelitas «los mandamientos de Yahvéh». Según la tradición, el cordón morado es como símbolo del cielo, del firmamento, del trono de Dios. Teniendo en cuenta este significado religioso, los enfermos tocaban gustosamente la orla del vestido de Jesús (Mt 9,20 14,36 Mc 6,56 Lc 8,44).

Bibl.: Las prescripciones rabínicas sobre los flecos, en el tratado cuarto de los siete que figuran añadidos al Talmud jerosolimitano. *Ediciones:* R. KIRCHHEIM, *Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani* (Francfort del Main 1851). K. BODENSCHATZ, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden* (Berlín 1748) 4. 9,14. StB IV, 277-292. ThW III, 904.

Flecha. En el AT (como en el antiguo oriente, la f. forma parte del equipo guerrero de Dios. Yahvéh dispara sus f. sobre los impíos (Dt 32,23.42 Sal 7,14 64,8, cf. 2Re 13,17: «una f. victoriosa de Yahvéh»; sobre el oráculo de la f. → oráculos), pero también sobre los que se tienen a sí mismos por justos (Lam 3,12 Job 6,4 34,6). El → siervo de Yahvéh es semejante a una f. bruñida guardada en la aljaba de Yahvéh (Is 49,2). El → rayo es la f. de Yahvéh (Sal 144,6). La f. que vuela de día (Sal 91,6) podría muy bien ser la insolación. En el NT la f. de fuego es un arma de Satán (Ef 6,16); el justo se defiende de ella con la → coraza de justicia.

Las f. constaban de un asta de madera, o la mayoría de las veces de caña (naturalmente que ninguna se ha conservado hasta nosotros) y de una punta de bronce o de hierro (esta última, bastante rara en época prerromana). Las puntas eran afiladas (Is 49,2 Jer 51,11 Sal 120,4), y a veces estaban envenenadas (Job 6,4) y provistas de un garfio (Job 6,4). También se mencionan f. incendiarias (Sal 7,14 120,4 Ef 6,16).

La figura *76a* muestra un tipo de uso corriente en el oriente próximo; la fig. *76b* es una forma específica siropalestinense. Para evitar que la punta se introdujera demasiado en el asta, se le daba más grosor en la parte inferior a manera de tope (fig. *76c)*. La figura *76d* muestra una punta provista de garfio. Todas estas puntas son de bronce. La fig. *76e* es una flecha incendiaria; en la punta tenía unos agujeros, a través de

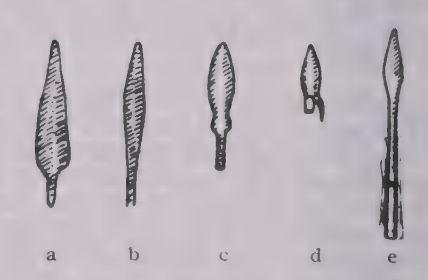


Fig. 76. Puntas de flecha

los cuales se introducían hilos de estopa empapados en aceite. La f. se disparaba encendida.

Bibl.: H. BONNET, *Die Waffen der Völker des alten Orients* (Leipzig 1926). ThW I, 607. BRL 417-419.

Flegonte (gr.: el fogoso), cristiano converso de Roma, saludado por Pablo (Rom 16,14). Formaría probablemente una agrupación de cristianos con Asíncrito, Hermes, Patrobas y otros.

Bibl.: → Filólogo.

Flores. El AT menciona la rosa (Sab 2,8: coronémonos de rosas antes que se marchiten; Eclo 24,14: en Jericó; 39,13: en los arroyos; 50,8: en los días de primavera) y el lirio (hebr. *šûšān)*: Eclo 50,8 (junto a las corrientes de agua), Os 14,6 (Israel tiene que florecer como los lirios), Cant 2,1s.16 4,5 5,13 6,2s 7,3. En el NT aparecen en Mt 6,28 Lc 12,27 los lirios de los campos (cf. Is 40,6 Sal 103,15: las flores de los campos); cf. M. et Mme. Ephr. Ha-Reubéni, RB 54, 1947, 362-364 y Pl. viii, según los cuales se trata en este pasaje, y probablemente también en los del Cant, de *anthemis*. Los forjadores utilizaban para la decoración formas florales: los capiteles de columna y el borde del mar de bronce en el templo de Salomón tenían forma de lirios (1Re 7,19. 22.26 2Par 4,5). Los encabezamientos de Sal 45,1 69,1 80,1 («según los lirios») 60,1 («según el lirio») eran ya ininteligibles para los LXX. Indican probablemente un modo de cantar el poema, y son palabras tomadas del encabezamiento o del comienzo de otra canción.

Flujo de sangre → menstruación.

Formgeschichtliche Methode → historia de las formas.

Foro de Apio. Foro es en primer término un lugar de mercado junto a las carreteras romanas, llamado, por regla general, según el nombre de su fundador. El F. de A., en el extremo norte de los pantanos pontinos, había sido fundado en el 312 a.C. por el censor Appius Claudius Caecus junto a la carretera construida por él *(Via Appia)*, llegando a ser luego un gran centro comercial. Los cristianos romanos salieron hasta allí para saludar a Pablo cuando venía a Roma (Act 28,15).

Bibl.: Lübker 383s. Daremberg-Saglio, *Dict. des Antiquités grecques et romaines* ii, 1278.

Fortificaciones. (I) Las más antiguas ciudades de Palestina no parecen haber estado fortificadas, y ejemplo de ello es *telēlāt ghassūl*, al norte del mar Muerto (→ Pentápolis). Sin embargo, al aumentar la densidad de población de una ciudad, aparecen, ya en la época del primer bronce (primera mitad del iii milenio a.C.), las primeras ciudades amuralladas. En → Ay, en → Meguiddó y luego en *tell el-fār'a* (al nordeste de *nablūs)*, los habitantes construyen para su defensa una muralla de considerable espesor (8-9 m), consistente en dos toscos muros de piedra, de mediano grosor, rellenos de tierra y grava. Estas murallas (en Ay ciertamente dobles) rodean todo el perímetro exterior de la colina; en *tell el-fār'a* hay, además, otro muro de defensa en el interior y un antemural en el exterior.

(II) La técnica de la f. se perfecciona durante el bronce medio (hacia 1800-1600 a.C.). Tres tipos de murallas se advierten en esta época: (1) Fuertes vallados de piedra, continuados más arriba con ladrillos, con escarpa o declive hacia fuera; así en → Guézer, en → Sikem y en → Jericó (ciudad C), donde el muro sobrepasa en unos 2 m los 5 m de escarpa, sin poderse calcular la altura del muro de ladrillo, hoy destruido.

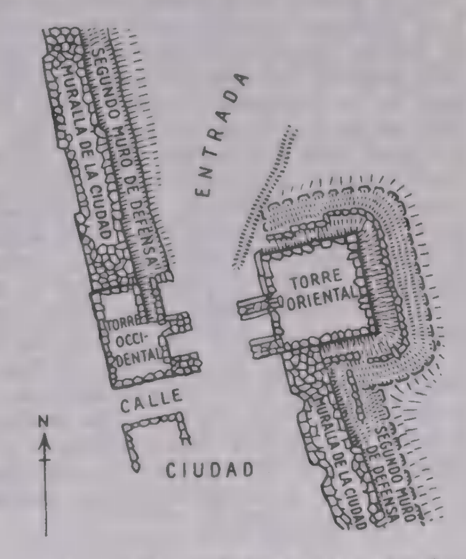


Fig. 77. Puerta de la ciudad, en Mispá *(tell ennaṣbe)*

(2) Fuertes murallas escarpadas de tierra apisonada, con foso y contraescarpa, como en *tell bēt mirsim* (10 m de altura, y en la base 4-5 m de espesor; → Debir), en *tell el-fāre'* (al sur de Gaza) y en *tell ed-duwēr* (→ Lakiš). Esta clase de muralla en escarpa ofrecía mejor defensa contra los intentos de socavarla, de los cuales se conocen bastantes ejemplos. La mejor muralla en escarpa es la de *tell el-'aǰǰûl*, de 7 m de declive, cuyo ángulo de inclinación con respecto al muro de la cima del montículo es de 35º. (3) Amplias obras de defensa, de forma cuadrada, consistentes en un terraplén revestido de grandes bloques de piedra. Esta clase de f. parece haber sido característica de los → hiksos. La vemos en *tell el-qedāḥ*, al norte del lago de Genesaret (cf. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, 381-383).

(III) Esta forma de f. continúa todavía en el bronce tardío (1600-1200). Sin embargo, los cananeos introducen nuevos elementos.

Construyen las murallas con entrantes y salientes, y aun con torres macizas provistas de almenas (cf. Jericó). Las → puertas monumentales, aunque todavía seguramente no cubiertas, se llaman de doble o triple tenaza, según que en todo el espesor de la muralla tengan dos o tres pares de entrantes, cuya apertura se va reduciendo (a veces hasta la mitad), con el fin de facilitar el poner barricadas. Ya en el bronce medio se encuentra en → Guézer, y luego en *bēsān* (→ Bet-Šan) esta forma característica de f., el *migdōl* de los cananeos, reproducido por los artistas egipcios cuando celebraban las grandes hazañas de sus faraones. Como último elemento constitutivo de su sistema de defensa procuran, finalmente, los cananeos asegurar, durante un asedio a la ciudad, el → abastecimiento de aguas. De aquí las galerías subterráneas para llegar a la fuente, como la llamada *ṣinnor* en → Jerusalén (2Sam 5,8). Esta galería era una combinación múltiple de túneles descendentes y de pozos de mina, para bajar desde la ciudad jebusea hasta la fuente de → Guijón (por esta galería penetró Yoab en la ciudad de David: 2Sam 5,8 1Par 11,6). Pero el mejor ejemplar de un *ṣinnor* es el de Meguiddó (véase lám. XXXVII y fig. 100), que seguramente es de la época del bronce posterior. Por lo demás, fuera de utilizar grandes bloques (los llamados muros ciclópeos, como en Micenas), no parecen existir diferencias esenciales entre esta última época y las precedentes.

(IV) Las f. cananeas hicieron, al principio, enorme impresión en los israelitas (Núm 13,28). Pero luego se apoderaron de ellas y más tarde las imitaron. Sus primeros intentos fueron ciertamente muy pobres, como la pequeña f. de Saúl en → Guibeá *(tell el-fūl)*. Por el contrario, los trabajos del tiempo de Salomón son ya de bastante buena calidad, tanto en → Meguiddó (cf. fig. 100) como en → Esyón-Guéber. Las mejores construcciones de defensa en la época de la monarquía son las de → Mispá *(tell en-naṣbe)*. La magnífica puerta de la ciudad no corta la muralla en la forma de costumbre, sino que está de lado, entre los dos extremos del muro que avanzan paralelamente un poco, de forma que quien viene de fuera se ve obligado a caminar un tanto a lo largo de la muralla (véase fig. 77). La gruesa muralla, provista de torres macizas, aunque poco prominentes, está relativamente bien conservada. Las excavaciones de Lakiš *(tell ed-duwēr)* han descubierto igualmente la doble muralla de f. de la ciudad israelita con sus bastiones cuadrados y sus trozos de muro que se suceden imbricados (véase lám. XV). La conquista de esta ciudad por → Senaquerib está, además, representada en un relieve asirio, por el que, a pesar de lo estereotipado de su arte, podemos formarnos una idea exacta de lo que era aquella obra de ladrillo (cf. AOB, fig. 141).

(V) La época persa dejó en Palestina pocos vestigios de su técnica guerrera; → Nehemías restauró las murallas de Jerusalén sobre lo que quedaba de las antiguas. Por el contrario, la época helenística es muy abundante, con el palacio fortificado de los tobíadas en Transjordania (cf. L. H. VINCENT, *La famille des Tobiades et les origines du palais d'ʿArâq el-Emîr*, RB 29, 1920, 182-202), algunas torres redondas de Samaría y las ciudadelas de Bet-Sur y de *ṣarṭabe*. En la época romana no es de extrañar que tan grande constructor como → Herodes imprimiera su sello en la arquitectura bélica. Tenemos un ejemplo de campamento romano en *bēt ǧibrīn*. La fortaleza de → Maqueronte, donde murió Juan Bautista, no acaba de encontrarse. El patio y los cimientos de la torre → Antonia, desde donde se vigilaba el templo (Act 21,34), han sido descubiertos. Flavio Josefo describe las tres poderosas torres que defendían el palacio de Herodes en Jerusalén (posteriormente palacio de los procuradores romanos), una de las cuales todavía se conserva en gran parte, con sus bloques herodianos imponentes, perfectamente tallados y ensamblados. Medio siglo, aproximadamente, después de la muerte de Herodes, → Agripa I comenzó la construcción del tercer muro de Jerusalén, que resistió durante bastante tiempo a los romanos. Después de la destrucción de Jerusalén, aún pudo mantenerse la fortaleza de Masadá durante dos años largos; y el muro romano de circunvalación, que estranguló la resistencia tenaz, todavía se conserva majestuoso. → Ciudad, → puertas de ciudades, → abastecimiento de aguas.

Bibl.: C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas* (Leipzig 1935) *passim*. A. BARROIS, *Manuel d'Archéologie biblique* I (París 1939) 127-212. M. BURROWS, *What mean these Stones* (New Haven 1941) 136-156. L.H. VINCENT, *Canaan* (París 1907) 26-65. BRL 371-374. 522-525. [H. CAZELLES]

Fortunato (latín: favorecido por la suerte), cristiano de Corinto, de cuya presencia en Éfeso se alegró Pablo (1Cor 16,17s); seguramente había traído, junto con → Estéfanas y → Acaico, la carta mencionada en 1Cor 7,1, así como la misma 1Cor.

Fracción del pan, expresión específicamente judía, desconocida en el griego profano, para indicar el comienzo de una comida; después

de una oración de acción de gracias, el padre de familias rompe el pan (Jer 16,7 Lam 4,4), fino y aplastado, y distribuye los trozos entre sus huéspedes. Como el pan constituye el alimento principal, romper el pan puede también significar tener una comida en común. Según resulta de los relatos sobre la multiplicación de los panes (Mt 14,19 15,36 par.), Jesús se atuvo también a esta costumbre judía. Hasta es probable que la ejecutara de manera enteramente personal: «Fue conocido por ellos en la fracción del pan» (Lc 24,35: ἐν con sentido instrumental). Todos los relatos de la institución de la → eucaristía (Mt 26,26 Mc 14,22 Lc 22,19 1Cor 11,24) transmiten que Jesús tomó el pan, dio gracias y lo partió, como preludio de un rito más elevado. Se comprende, pues, que la expresión neutra judía evolucionara entre los cristianos hasta llegar a ser el término técnico para la celebración de la eucaristía (cf. 1Cor 10,16). Este sentido es seguro en Ignacio de Antioquía *(Ef* 20,2) y posible en varios lugares de Act, particularmente 2,42.46 (descripción de la vida religiosa de la primitiva comunidad cristiana) y 20,7.11 (reunión de los cristianos de Tróade el primer día de la semana para la f. del p.; cf. *Didakhé* 14,1: celebración de la eucaristía el domingo). El sentido eucarístico de Lc 24,13-35 es muy discutido. Contra tal sentido se alega particularmente que los discípulos de Emaús no estuvieron presentes a la institución de la eucaristía (Lc 22,14) y que Jesús, al aparecerse a los apóstoles después de su resurrección, sólo tomó con ellos alimentos ordinarios (Lc 24, 41-43 Jn 21,1-14). La expresión f. del p. es ciertamente demasiado general y escueta para autorizar conclusiones acerca de una celebración palestinense de la eucaristía (sin vino: Lietzmann y otros).

Bibl.: W. GOOSSENS, *Les Origines de l'Eucharistie* (París/Gembloux 1931) 168-174. ThW III, 726-729. → Eucaristía. [R. EJARQUE, *La fracción del pan en los primeros tiempos del cristianismo* (Barcelona 1916).]

Fragmento muratoriano → Muratori (fragmento de).

Frascos → cerámica III,B.

Frente. La f. puede ser dura (Ez 3,7s), de bronce (Is 48,4), o dura como el diamante (Ez 3,9): imagen de la pertinacia; en Jer 3,3, también de la desfachatez. Hacer dura la f. (Eclo 8,16) significa buscar pleito.

Frigia, región de Asia Menor, denominada así por razón de los frigios, indoeuropeos que penetraron en Asia Menor con la migración egea (siglo XII a. C.). Amenazaron a los hittitas y al imperio asirio. A este propósito se menciona un rey Mitá (Midas [?]) de Muškú. Fundaron un imperio que comprendía también Galacia, Licaonia y la mitad de Capadocia. Éste se derrumbó bajo los ataques de los cimmerios (comienzos del siglo VII), fue restaurado por los lidios, y finalmente incorporado al imperio persa. Desde el 192 a.C., posesión romana. Ya en tiempos de Antíoco III (223-187) había judíos establecidos en F. En todo el mundo antiguo era bien conocida la religión frigia, con su culto orgiástico. Primitivamente los frigios veneraban sobre todo a Sabazios, el Zeus o Dionisos frigio; en Asia Menor recibieron probablemente el culto de Cibeles, la *magna mater* (H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle*, París 1913; L. FRANZ, *Die Muttergöttin im Vorderen Orient und in Europa* [AO 35,3; Leipzig 1937]), y el de Atis (H. HEPDING, *Attis, seine Mythen und sein Kult* [Rel. gesch. Versuche und Vorarbeiten I, 1903]; J. G. FRAZER, *The Golden Bough* IV, I [Londres [3]1937]), que ellos identificaron con Sabazios. Se conservan abundantes restos de inhumaciones en colinas sepulcrales *(tumuli)*.

La lengua frigia era indoeuropea, emparentada con el tracio y con el ilirio; se conocen inscripciones en frigio antiguo y en alfabeto frigio, pertenecientes al s. VII o al VI; otras, en frigio posterior y alfabeto griego, son de comienzos del siglo I a. C.

Pablo visitó F. en su segundo viaje misional (Act 16,6), volviendo allí en su tercer viaje (18,23). El cristianismo tomó en seguida pie en F., pero los frigios tuvieron siempre mal renombre por sus herejías.

Bibl.: JbEOL 5, 1937/38, 403s. E. BRANDENBURG, *Phrygien und seine Stellung im kleinasiatischen Kulturkreis* (AO 9/2, Leipzig 1910). Id., *Die Denkmäler der Felsarchitektur* (AO 29/3, Leipzig 1937). B. HEIGL, *Antike Mysterienreligionen* (Munster de Westfalia 1932). W.M. RAMSAY, *Cities and Bishoprics of Phrygia* (Oxford 1895/97).

Fruto → árbol.

Fuego. (I) No se sabe de qué manera obtenían el f. los israelitas. 2Mac 10,3 es el primero que menciona cómo el f. se encendía por medio de un pedernal, aunque esta costumbre era, evidentemente, mucho más antigua. En un principio debió de ser trabajo importante; por eso no se podía hacer f. para guisar los alimentos en el día del sábado (Éx 35,3). Para ahorrarse ese trabajo, procuraban tener siempre cerca algunos carbones encendidos (2Sam 14,7). Abraham llevaba consigo el f. cuando subió al monte para sacrificar a su hijo (Gén 22,6). El f. era

indispensable, sobre todo para preparar los alimentos (Eclo 39,21). El combustible era muy vario (Is 5,24 33,12 Jl 2,5 Sal 118,12). Los pobres reunían ramaje seco (1Re 17,12 Prov 26,20 Jer 7,18) o tenían que contentarse con boñigas de vaca secas y aun con excremento humano desecado (Ez 4,12).

(II) El f. era necesario para ciertos sacrificios y para el servicio del templo; por esta razón debía arder siempre el f. en el altar de los holocaustos (Lev 6,12s). En el momento de partir para el destierro, los sacerdotes ocultaron el f. del templo (2Mac 1,19); cuando se ofrecieron de nuevo holocaustos en tiempo de los Macabeos, el f. se obtuvo con pedernales. La expresión «sacrificio ofrecido por el f.» es propia del Pentateuco.

(III) La palabra f. tiene muchos sentidos metafóricos. Como el f. da luz y calor, es símbolo de la majestad y del poder divinos (Dt 5,24 Is 10,10 Heb 12,29). Cuando Yahvéh apareció a Moisés, se manifestó rodeado de f. (Éx 3,2 19,18); una columna de f. guió a los israelitas a través del desierto (Éx 13,21 14,24). Cuando Isaías y Ezequiel fueron llamados por Yahvéh, se les apareció en medio del f. Como el f. es tan destructor, por eso sirve también para indicar un gran peligro (Sal 66,12 Is 43,2). La ira de Dios se representa muchas veces bajo el símbolo del f. (Sal 79,5 83,15 89,47 Is 26,11). Como el f. penetra por todas partes, así también la palabra de Dios (Jer 5,14 20,9 23,19). El f. purifica, pues permite separar lo puro de lo impuro y destruir lo impuro. Ésta es la razón por la cual el f. es instrumento del castigo y juicio divinos (Sal 50,3 Mc 9,49 Sant 5,3 Ap 8,9). Jesús habla del f. que nunca se extingue (Mt 5,32 18,8 25,41). Lo mismo que el f., también Dios separará lo bueno de lo malo (Sal 17,3 1Cor 3,15). La fuerza del f., que penetra por doquier, puede purificarlo todo; en este sentido, el bautismo de Jesús posee los efectos del f. (Mt 3,11). El f. es también símbolo de la fuerza purificadora del amor (Cant 8,6). → Espada de fuego, → purgatorio.

Bibl.: ThW VI, 927-948. F. LANG, *Das Feuer im Sprachgebrauch der Bibel, dargestellt auf den Hintergrund der Feuervorstellungen in der Umwelt* (tesis, Tubinga 1951).

Fuente → vasija.

Fuente (manantial) (hebr. *'ayin*). El manantial, situado siempre fuera de la ciudad, que generalmente estaba colocada en la cresta de un monte, era de importancia vital para el → abastecimiento de agua de la población. Para asegurar en todo tiempo, incluso en caso de sitio, el suministro de agua de algún manantial (→ agua viva), ya a mediados de la última época de la edad de bronce se trazaban desde la ciudad galerías subterráneas y pasos a través de la roca; así en Guézer, Jerusalén (varias instalaciones), Guibá *(eŷ-ŷīb)*, Yibleam, Meguiddó, Etam y Lakiš. En Jerusalén incluso se hizo llegar hasta la ciudad, por medio de un canal subterráneo, el agua de la f. de Guijón, conduciéndola a la piscina de Silóaj. En el AT se mencionan innumerables manantiales; así, en nombres de lugares: En-Jarod, En-Haggoré (Jue 15,19), En-Roguel (→ Roguel), En-Hattannim (→ fuente del dragón). Con frecuencia los nombres de lugares se tomaban del nombre de una fuente de sus cercanías; así En-Guedí, En-Gannim (dos veces), En-Dor, En-Jaddá, En-Jasor, En-Eglá-yim, En-Rimmón, En-Šemeš, En-Tappúaj, Ayin (dos veces), Enáyim. En Eclo 8,28 se habla de los manantiales del abismo *(tᵉhōm;* → mundo).

Bibl.: BARROIS 213-238. T.J. JONES, *Quelle, Brunnen und Zisterne im AT* (tesis, Leipzig 1928).

Fuente (puerta de la) → Jerusalén IV,C,8.

Fuente del dragón (hebr. *'ᵉn-hattannīn)*, cerca de Jerusalén (Neh 2,13), se identifica generalmente con la fuente → Roguel (pozo de Job); pero cf. W. RUDOLPH, *Esra und Nehemia* (Tubinga 1949) III, que opina se trata de una fuente agotada del valle que atraviesa la ciudad.

Ful → Pul.

Funcionarios públicos. En Israel no los hubo hasta la época de la monarquía. La organización tribal premonárquica sólo conocía a los → ancianos; pero bajo los reinados de David y de Salomón fueron creados, a imitación de las ciudades estados cananeas, los f. p., responsables únicamente ante el rey. Generalmente eran escogidos entre las personas letradas. R. de Vaux (bibl.) cree que para varias clases de f. p. habría que buscar sus correspondientes modelos en Egipto. En 2Sam 8,15-18 par. 20,23-26 par. 1Re 4,1-6 par. se dan listas de los principales f. p. (y de otros dignatarios). La terminología no es siempre la misma, ni cada función está siempre perfectamente perfilada.

Enuméranse los siguientes:

(1) El *mazkīr*. El nombre indica al que recuerda algo a uno o habla de parte de él, e.d., al portavoz, al confidente. Tanto el título como el cargo son, según de Vaux, egipcios (Gén 40,14 supone un *mazkīr* egipcio; la traducción exacta sería: haz que el

mazkīr hable de mí ante el faraón). En el AT se menciona sólo una de las acciones propias del *mazkīr*: el *mazkīr* de Ezequías negocia la capitulación de Jerusalén con los oficiales de Senaquerib (2Re 18 Is 36). Con el título de *mazkīr* se recuerdan: Yosafat, hijo de Ajilud, bajo David (2Sam 8,16 20,24 1Par 18,15) y Salomón (1Re 4,3); Yoaj, hijo de Asaf, bajo Ezequías (2Re 18, 18.37 Is 36,3.22), y Yoaj, hijo de Yoajaz, bajo Yosiyyá (2Par 34,8).

Bibl.: H. Reventlow, *Das Amt des Mazkir* (ThZ 15, 1956, 161-175).

(2) El escriba *(sōfēr)* o canciller. Era el secretario oficial del Estado y particular del rey. En cuanto tal, él redactaba las actas del Estado, cobraba los impuestos (2Re 12,11), tenía también seguramente competencia militar (a i E. Junge, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia*, BWANT 4,23; Stuttgart 1937, 46s) y, por consiguiente, su influencia era muy grande en los asuntos oficiales. Figuran con este título: Serayá (2Sam 8,17) o Sevá (2Sam 20,25) bajo David; Elijóref y Ajayá, hijos de Sisá, bajo Salomón (1Re 4,3). De Vaux (bibl.) expresa la hipótesis de que este funcionario haya llevado el nombre egipcio *šš'* y que de Egipto sea también originario el cargo. Además: Sebná bajo Ezequías (2Re 18,18, etc.), Safán bajo Yosiyyá (2Re 22,3, etc.), Guemaryá y Elisamá bajo Yoyaquim (Jer 36,10.12), Yonatán bajo Sidquiyyá (Jer 37,15). En la corte persa: Simsay bajo Artajerjes (Esd 4,8, etc.); cf. Est 3,12 8,9.

Bibl.: H.J. Katzenstein, *The House of Eliakim, a Family of Royal Stewards* («Eretz Israel» v, Jerusalén 1958, 108-110).

(3) El mayordomo de palacio *('al habbayit)*. Esta función fue en un principio, al parecer, bastante modesta (en las listas de los f. p. el mayordomo figura en último lugar, aunque Salomón mismo asume ocasionalmente las obligaciones de ese cargo); pero Is 22,21s presupone que esta función era muy importante. El mayordomo lleva una vestidura especial, viaja en un carro fastuoso, es para el pueblo un padre. Insignia de su dignidad es la llave de la casa de David. Comparando estas funciones con las de José en la corte de Egipto, de Vaux ve en el mayordomo de palacio, al menos bajo los últimos reyes, un funcionario semejante al gran visir egipcio. El administrador de José, recordado en Gén 44,1, no era, pues, de la misma categoría que sus colegas israelitas. Desígnanse con este nombre: Ajisar bajo Salomón (1Re 4,6), Arsá bajo Elá (1Re 16,9), Yotam bajo Azaryá (2Re 15,5), Sebná y su sucesor Elyaquim bajo Ezequías (Is 22,15 2Re 19,2 Is 36,3).

(4) El prefecto de los tributos o prestaciones personales *('al hammas)*. Así se llama a Adoniram, bajo David y Salomón (2Sam 20,24 1Re 4,6).

(5) El «amigo», e.d., el consejero del rey. Conócense con este nombre: Jusay bajo David (2Sam 15,34 16,16); Zabud, hijo de Natán, bajo Salomón (1Re 4,5); Asayá bajo Yosiyyá (2Re 22,12), Nabuzardán bajo Nabucodonosor, en la corte babilónica (2Re 25,8).

(6) Para los dignatarios militares que figuran en la lista de f. p. (primer jefe del ejército y de la guardia personal); → ejército.

(7) En las listas de f. p. menciónanse los intendentes *(niṣṣābīm)* bajo Salomón (1Re 4,7-19), los cuales se cuidaban de las provisiones para el rey y para su palacio, que habían de sufragar mensualmente con impuestos durante el año de su cargo. La lista, parcialmente mutilada, de 1Re 4,7-19 enumera sus nombres y distritos.

(8) No figuran en la lista de f. p., aunque pertenecen al personal del rey, el tesorero (1Re 22,9 2Re 8,6) y el copero en la corte salomónica (1Re 10,5), egipcia (Gén 40,1) y persa (Neh 1,11), y el panadero en la corte egipcia (Gén 40,2); → eunuco.

Bibl.: K. Galling, *Die israelitische Staatsverfassung* (AO 28/3-4, Leipzig 1929). Id., *Die Halle des Schreibers* (PJB 27, 1931, 51-57). R. de Vaux, *Titres et fonctionnaires égyptiens à la Cour de David et de Salomon* (RB 48, 1939, 394-405). J. Begrich, *Sōfēr und Mazkīr* (ZAW 57, 1940/41, 1-29).

Funerales (→) duelo, plañideras, enterramiento, muertos.

Fut → Put.

G

Gaba → Gueba.

Gabaa o **Gabaat** → Guibá.

Gabael (hebr., no comprobado, *g^ebāh'ēl:* Dios es excelso; Vg Gabelus), seguramente pariente de → Tobías. Vivía en Ragués. Y en su casa había depositado Tobit diez talentos de plata (Tob 1,14). Tobit mandó a su hijo, el joven Tobías, en busca de este dinero (Tob 4,1.20 9,6).

Gabaón → Guibón.

Gabatón → Guibbetón.

Gabbatá, nombre arameo del enlosado sobre el que se colocó la silla judicial de Pilato (Jn 19,13), derivado del aram. *gabb^etā'* (la elevación), grecolatino *lithostrotos,* por razón de las grandes losas que cubrían el suelo. Véase lám. XV. L.-H. Vincent cree haber descubierto el lugar en el enlosado del patio de la fortaleza → Antonia, situado en parte bajo el convento «Notre Dame de Sion» y en parte bajo el convento franciscano «de la Flagelación». A base del hallazgo, Vincent calcula las medidas del enlosado en 2500 m², y ve en él un apoyo para la interpretación según la cual el tribunal del evangelio ha de buscarse en la fortaleza Antonia. En contra de esta interpretación, arguyen los autores que localizan el → pretorio en el antiguo palacio de Herodes, que el nombre «elevación» es más apropiado para dicho palacio que para la Antonia y que parece lógico que la plaza frente a aquel palacio tuviese un adoquinado bien considerable y recibiera por ello el nombre de «adoquinado» (cf. F.M. Abel [bibl.]).

Bibl.: L.H. VINCENT, *L'Antonia et le Prétoire* (RB 42, 1933, 83-113 y grabados VII-VIII. 2). En sentido contrario: F.M. ABEL, en: VINCENT-ABEL, *Jérusalem* II, 562ss.

Gabelo → Gabael.

Gabriel (hebr. *gabrī'ēl:* hombre de Dios o [NOTH 190] Dios se ha mostrado fuerte), nombre propio de un ángel (no de un arcángel; sólo en la literatura postbíblica se le considera así). En el AT aparece en Dan, a quien explica la visión sobre el carnero y el macho cabrío (8,16-26) y la significación de los setenta años de Jer 25,11 29,10 (Dan 9,21-27). En el NT se aparece a Zacarías para anunciarle el nacimiento de un hijo (el futuro Bautista; Lc 1,11-20); en el v. 19 se llama a sí mismo «G., el que está delante de Dios» (cf. Tob 12,15). Finalmente, se aparece a María, para anunciarle la encarnación del Redentor y su elección para madre del mismo (Lc 1,26-38); no es él mismo, sino Lc (1,26) quien indica su nombre. La figura de G. es, pues, la de mensajero de Dios. En la literatura apócrifa sólo lo menciona el libro de Hen; juntamente con → Miguel, → Uriel y → Rafael, intercede por los hombres delante de Dios antes del diluvio; es enviado a los hombres extraviados para castigarles (Hen 9,1ss 10,9ss); en Hen 20,7 es uno de los «seis» o de los «siete» ángeles; su misión es la guarda del paraíso; en 40,6.9 intercede nuevamente por los hombres y su nombre es explicado por su oficio: está a la cabeza de todas las «fuerzas».

Bibl.: → Ángel, → Arcángel.

Gacela (Gazella Dorcas L.; hebr. *ṣ^ebī;* la cría se llama *'ōfer),* animal puro (Dt 14,5 1Re 5,3), cuya carne, sin embargo, no es apta para el sacrificio (Dt 12,15.22 15,22). Es símbolo de la rapidez (2Sam 2,18 1Par 12,8) y del miedo o temor huidizo (Is 13,14 Prov 6,5) y la imagen preferida para todo lo que es bonito y gracioso (Cant 2,7.9.17 3,5 4,5 7,4 8,14). → Dorcas, → Tabitá.

Gacer → Guézer.

Gad. (1) Divinidad semítica occidental y meridional, de origen desconocido, mencionada en el AT (hebr. *gad,* fortuna, felicidad) una vez (Is 65,11) juntamente con → Mení. En cuanto al nombre, seguramente derivado de la raíz *gādad* (penetrar por la fuerza), y en cuanto a la explicación que da de él Gén 30,11, trátase de un dios de la fortuna, y su nombre significa la buena suerte que viene de improviso (cf. gr. τύχη y τυγχάνω). De este nombre se han formado los nombres de localidades Baal-Gad (Jos 11,17, etc.) y Migdal-Gad (Jos 15,37), así como los nombres personales de Gad (?), Gadí, Gaddí, Gaddiel y Azgad. Gad pudo haber gozado también entre los israelitas de un culto intenso, inspirado por influencias cananeas. (2) En hebreo *gād.* Profeta, «vidente de David» en el relato del censo de David (2Sam 24,11-14 1Par 21,9-13). En 1Par 29,29, G. aparece como vidente y como autor

de una historia de David; según 2Par 29,25 participó con David y Natán en la organización del culto bajo el reinado de David. (3) En hebr. *gād*. Tribu de Israel procedente de G., hijo de Jacob y de Zilpá (Gén 30,10s). Sus características: Gén 49,19 («salteadores le asaltan, pero él asaltará su retaguardia») y Dt 33,20s («como un león se tumba al acecho, devorando brazos y cabeza»). Según Núm 1,24s la tribu cuenta con 45 650 hombres capaces para las armas; según Núm 26,15-18, éstos son 40 500. Descendientes de G.: Gén 46,16 Núm 26,15-18 1Par 5,11-17. La tribu de G. se estableció en Transjordania, entre el Yabboq y el Arnón (Núm 32,34-37), donde «los hombres de G.» son, en tiempos de → Mešá (inscripción, línea 10), vecinos de los moabitas. En Jer 49,1 la tribu parece haber sido eliminada por los ammonitas. Su territorio y sus fronteras: Jos 13,24-28 Núm 32,34-37. Según 1Sam 13,7, G. está junto a Guilead, y según 2Sam 24,5 junto a Aroer, Yazer y Guilead. Después del destierro, Ez (48,27s.34) y Ap (7,5) cuentan a G. entre las doce tribus de Israel.

Bibl.: ABEL II, 69s. NOTH 126s. Id., *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab* (ZAW 60, 1944, 11-57). R. DE VAUX, *Notes d'histoire et de topographie transjordaniennes* (VP I, 1941, 16-47; sobre todo, pp. 16-19. 35-37).

Gádara, fortaleza helenística en la Transjordania, aproximadamente 10 km al sudeste del lago de Genesaret, incluida políticamente en la → Decápolis. Según la lección «gadarenos» (Mt 8,28 Mc 5,1 Lc 8,26), el territorio de la ciudad se extendería hasta el lago de Genesaret. En las cercanías hay fuentes termales. Las ruinas llevan hoy el nombre de *mukēs* o *umm mukēs*, habiéndose conservado al este de las mismas el antiguo nombre de *ǧedar*. No hay que confundir con esta G. la Gádara o Guedor, capital de Perea (hoy *'ēn ǧadūr)*, no mencionada en la Biblia (R. de Vaux, VP I, 1941, 41s).

Bibl.: ABEL II, 323.

Galaad (hebr. *gil'ād;* Vg Galaad), topónimo. La Biblia, siguiendo la etimología popular, deriva el nombre de *gal'ēd* (montón de piedras levantado como testimonio: Gén 31,45-53). L. Koehler (ThZ 2, 1946, 314s) lo explica como derivado de *gi''ad*, de *ga'ad* = árab. *ǧa'uda* = ser áspero: terreno árido y quebrado, como *gilboa'* procede de *gibbo'a*. Originariamente, el nombre se refería a un monte determinado, que por los topónimos actuales, como *ḥirbet ǧel'ād*, *'ēn ǧel'ād*, *wādi ǧel'ād* y *ǧebel ǧel'ād*, habría que buscar en el recodo que forman, al sur del → Yabboq, *wādi errumēmīn* y *wādi abu quṭṭēn*. Así Gén 31. En Jue 10-11 se aplica el nombre también al territorio cercano a este monte, pero siempre al sur del Yabboq. Después que la tribu de Manasés se apoderó del territorio septentrional del Yabboq (Yabés, Tisbé), el nombre de G. se extendió también a esta región. Pasajes posteriores comprenden en ese nombre todo el territorio de las tribus de Rubén, Gad y parte oriental de Manasés, y más tarde G. y Transjordania son sinónimos. 1Mac 5,17-36 llama Galaadítide a Basán.

G. es famoso, desde la más alta antigüedad, por sus bosques (Jer 22,6s), en los cuales crecían naturalmente muchas plantas medicinales (Gén 37,25 Jer 8,22 46,11) y había muchas dehesas, principalmente para ganado menor (Núm 32,1 Miq 7,14 Jer 50,19 Cant 4,1 6,5). Aunque al principio apenas se reparó en G. por su situación aislada, posteriormente su territorio se consideró como posesión muy rica; de ahí los intentos de apoderarse de G., según Am 1,3.13, y el deseo siempre repetido de que G. volviera a formar parte algún día del pueblo de Israel (Jer 50,18-20 Abd 19 Sal 60,8-10 = Sal 108,8-10 Zac 10,10 Miq 7,14).

Bibl.: ABEL I, 276; II, 378. M. NOTH, *Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes*, I: *Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippen* (PJB 37, 1941, 51-101). R. DE VAUX (VP I, 1941, 27-29). J.J. MAUCHLINE, *Gilead and Gilgal* (VT 6, 1956, 19-33). M. NOTH, *Gilead u. Gad* (ZDPV 75, 1959, 14-73).

Gálatas, forma más reciente del nombre de los celtas, rama indoeuropea, que hacia el 530 a.C. se hizo dueña del centro de Europa, señaladamente de las Galias. Luego penetraron en España e Italia y hacia el 360 invadieron Macedonia y Grecia. Después de la muerte de Alejandro Magno (323), fueron retrocediendo más y más hacia el interior del Asia Menor, sobre todo después que en el año 278 los tomó a su servicio Nicomedes de Bitinia. Entonces les fueron asignados lugares de residencia en el territorio alrededor del Halys. Después de algún tiempo se apoderaron de las regiones limítrofes de Frigia, Capadocia y Ponto. Este territorio es la *región de Galacia*. Tras haberse aliado al principio con Antíoco IV contra los romanos, se unieron luego con éstos y combatieron al rey Mitrídates (74-64). En reconocimiento por esta ayuda, los romanos ensancharon su territorio, y su caudillo Deyótaro recibió el título de rey. A la muerte de Deyótaro (40 a.C.) todavía se extendió, bajo su sucesor Amintas, el territorio de los gálatas hacia Pisidia, algunas partes de Panfilia y Licaonia, la parte oriental de Frigia e Isauria, y una parte de Cilicia. De este modo entraron en su dominio las ciudades de An-

tioquía, Iconio, Listra y Derbe, que Pablo visitó en su primer viaje apostólico. Después de la muerte de Amintas (25 a.C.) se creó con todo este territorio la *provincia* romana *de Galacia* bajo un propretor y con capital y residencia en Ancira. La población estaba extraordinariamente mezclada y constaba sobre todo de galogriegos, de buen número de gálatas y griegos, de romanos y de un escaso porcentaje de judíos (cf. Gál 2,15 3,13 1Pe 1,1). Los verdaderos gálatas mantuvieron sus antiguos usos y costumbres, según Jerónimo también su lengua y, particularmente, sus ideas y ritos religiosos, que aceptaron en el curso del tiempo toda clase de elementos extraños, entre otros, los misterios frigios.

Bibl.: W. RAMSAY, *Historical Geography of Asia Minor* (Londres 1890). A. STEINMANN, *Der Leserkreis des Galaterbriefes* (Friburgo de Brisgovia 1908; cf. BZ 8, 1910, 274-277). F. STÄHELIN, *Geschichte der kleinasiatischen Galater bis zur Errichtung der römischen Provinz Asia* (²1907).

Gálatas (carta a los). (I) DESTINATARIOS. A juzgar por las intrigas concretas de los adversarios del apóstol, los judaizantes a quienes se apunta en la carta, Gál no se dirige a un sector general de lectores, sino a un grupo de cristianos localmente determinados, que reciben el nombre de gálatas. De ahí la cuestión reiteradamente planteada: ¿Quiénes son esos gálatas? Muchos intérpretes buscan los destinatarios de la carta en la parte sur de la provincia romana de Galacia, es decir, en las ciudades de Antioquía, Iconio, Listra y Derbe, que Pablo visitó en su primer viaje misional. Según algunos, Gál habría sido escrita ya antes del → concilio apostólico; según otros (p.ej., Zahn), poco después del mismo; en todo caso antes de 1 y 2 Tes (teoría de Galacia meridional; así Ramsay, Zahn, Le Camus, Lemonnyer, Cornely, Amiot y otros). Pero la mayoría de los exegetas opina que Gál se dirige a los habitantes de la verdadera Galacia, al norte, que Pablo hubo de visitar en su segundo y tercer viaje (Act 16,6 18,23). La carta, en todo caso, habría sido redactada al final del segundo viaje, quizá durante el tercero, en Éfeso, el año 55 ó 56 (teoría de Galacia septentrional; así Lightfoot, Sieffert, Bousset, Loisy, Lietzmann, Steinmann, Lagrange y otros).

La opinión de que Gál fuera dirigida, después del concilio, a los gálatas del sur, sólo aisladamente se ha defendido (V. Weber) y puede pasarse por alto. Aparte de ciertos argumentos dudosos de carácter filológico (p.ej., si Φρυγίαν ha de entenderse como substantivo o adjetivo en Act 16,6) o psicológico (conclusiones del supuesto carácter de los gálatas) y los argumentos *e silentio* (p.ej., que Pablo no menciona en Gál el concilio de los apóstoles), ambas teorías disponen de motivos sólidos. Sin embargo, la teoría norte parece ser la más probable, pues Gál 2 trata seguramente del concilio apostólico (Act 15,1-34) y Gál 4,13 no puede referirse a la primera visita al sur de Galacia, ya que Pablo fue recibido allí hostilmente y hasta fue apedreado (Act 13s).

(II) La OCASIÓN de Gál fueron las intrigas de los judaizantes. Éstos enseñaban que, aun después de recibir la fe cristiana, estaban los gálatas obligados a la circuncisión y a la observancia de la ley mosaica e instituciones mosaicas (calendario). Según la mayoría de los exegetas (padres de la Iglesia, Lemonnyer, Tobac, Lagrange, Steinmann y otros), estos judaizantes eran zelotas extremistas, que consideraban la circuncisión y observancia de la ley mosaica como condición esencial para la salud eterna (→ justificación). Otros, en cambio (p.ej., Prat, fundado sobre todo en el ἐπιτελεῖσθε de Gál 3,3), opinan que los judaizantes eran más moderados y sólo habrían considerado la circuncisión como un complemento del bautismo.

(III) La FINALIDAD de Gál fue librar a sus destinatarios del influjo de los judaizantes y ganarlos nuevamente para el verdadero evangelio de Cristo, tal como Pablo lo había predicado: sólo en Cristo está la salud y las obras de la ley no valen para nada. La importancia dogmática de Gál es, consiguientemente, la misma que la de Rom, que hubo de ser aproximadamente contemporánea de Gál, aunque escrita posteriormente.

(IV) RESUMEN. Pablo se defiende a sí mismo y su doctrina, y demuestra que su predicación representa el verdadero evangelio, porque procede de Dios y no de los hombres ni por intermedio de hombres (cap. 1), y está de acuerdo con la doctrina de los apóstoles (cap. 2). El evangelio de Pablo está también de acuerdo con el AT, pues éste enseña que no es la ley, sino la fe la que obra la justificación (3,1-14) y que la ley no podía representar más que un papel preparatorio y pasajero (3,15-4,20). La parte práctica trata de la perseverancia en la libertad (5,1-12), de caminar en espíritu (5,13-26), del espíritu cristiano de comunidad (6,1-10); y termina con un saludo y bendición (6,11-18).

Comentarios: F. GUTJAHR (Graz ³1912), M.-J. LAGRANGE (París ²1926), A. STEINMANN (Bonn ⁴1935), O. KUSS (Ratisbona 1941), F. AMIOT (París 1946), D. BUZY (París 1948), V. JACONO (Turín 1951; con Rom y Cor); J.B. LIGHTFOOT (Londres ²1900), TH. ZAHN (³1922), H. LIETZMANN (Tubinga ³1932), H.W. BEYER, P. ALTHAUS (Gotinga ⁵1949). C. MAU-

SER (Zurich 1943), H. SCHLIER (Gotinga [11]1952), P. BONNARD (Neuchâtel-Paris 1953).

Bibl.: A. STEINMANN, *Die Abfassungszeit des Galaterbriefes* (Munster de Westfalia 1906). Id., *Der Leserkreis des Galaterbriefes* (ibid. 1908). PH. HAEUSER, *Anlass und Zweck des Galaterbriefes* (ibid. 1908).

Gálbano (hebr. *ḥelbᵉnā*), hierba medicinal aromática, de origen sirio, cuyo zumo se menciona en la receta del sacrificio de incienso: Éx 30, 34-38 (→ incienso); en Eclo 24,21 utilizado como metáfora para el aroma de la sabiduría.

Gálgala → Guilgal.

Galilea, forma griega del nombre dado a la parte más septentrional de la cordillera al oeste del Jordán, probablemente derivado del hebr. *gālīl* (círculo). Primitivamente es posible que *gālīl* o *gᵉlīlā* designara la región, así, p.ej., en Jos 13,2: el distrito de los filisteos (cf. Jl 4,4). Como nombre propio de una región se halla *gālīl* ya en Jos 20,7 21,32 1Par 6,61 (incluye la ciudad de Qadés). En la época de Salomón, que dio veinte ciudades «en la tierra del *gālīl*» (1Re 9,11-13) al rey tirio → Jiram, la región estaba delimitada por el borde septentrional de la llanura de → Yizreel y por el *nahr el-qāsimīye*. A consecuencia de la intensa mezcla de la población primitiva con elementos paganos tras las conquistas de → Tiglat-Piléser en el reinado de → Péqaj (2Re 15,29 Tob 1,1s), pudo hablarse de «Galil de los paganos» (Is 9,1s Mt 4,15). A. Alt (PJ 33, 1937, 52ss) refiere esta denominación, probablemente sin razón, a las ciudades estados cananeas que se hallaban en el «círculo», a los bordes de la cordillera galilea (cf. NOTH, *Josua* 111). En la época de los Macabeos habitaban allí pocos judíos (cf. 1Mac 5,14-23: probablemente en esta época G. pertenecía a la zona de soberanía de las ciudades fenicias). Tras la conquista de Palestina por Pompeyo, G. se convierte en un distrito del reino de Hircano (capital Séforis), luego de Herodes. Después de la muerte de éste, G. formó con → Perea la tetrarquía de Herodes Antipas (año 4 a.C.-37 d.C.); más adelante fue agregada al reino de Herodes Agripa II (39-44), finalmente incorporada a la provincia romana de → Judea. Los lugares de G. más importantes para el NT son Betsaida (?), Caná, Cafarnaúm, Nazaret y Tiberíades. Sobre el mar de G. Mt (15,29 Mc 1,16 Jn 6,1), → Genesaret.

Bibl.: V. GUÉRIN, *Galilée* (Paris 1880), 2 vols. *The Survey of Western Palestine, Memoirs* (I: *Galilee*; Londres 1881). SELAH MERRILL, *Galilee in the Time of Christ* (Londres [5]1904). S. KLEIN, *Beiträge zur Geography und Geschichte Galiläas* (Kirchhain 1909). Id., *Neue Beiträge* (Viena 1923). A. ALT, *Galiläische Probleme* (PJB 33, 1937, 52-88; 34, 1938, 80-93; 35, 1939, 64-82; 36, 1940, 78-92). Id., *Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet* (ZDPV 68, 1949-51, 51-72). G. SCHRENK, *Galiläa zur Zeit Jesu: Das Land und seine Leute* (Basilea 1941). A. OEPKE, *Das Bevölkerungsproblem Galiläas* (Theol. Lit. Bl. 62, 1941, 201-205; resumen bibliográfico). Para las investigaciones arqueológicas en Galilea, RB 62, 1955, 89. D.H.K. AMIRAN, *Sites of Settlements in the Mountains of Lower Galilee* (IEJ 6, 1956, 69-77). M.W. PRAUSNITZ, *The First Agricultural Settlements in Galilee* (IEJ 9, 1959, 166-174).

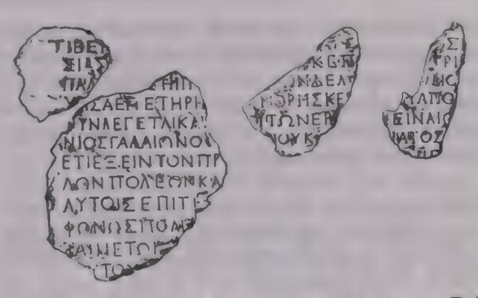


Fig. 78. Inscripción de la lápida de Galión en Delfos. En la linea 6 (= lin. 4 del fragmento mayor) se leen claramente las palabras: ΓΑΛΛΙΩΝ Ο Φ[ΙΛΟΣ] ΜΟΥ ΚΑ[Ι ΑΝΘΥ]ΠΑΤΟΣ [ΤΗΣ ΑΧΑΙΑΣ...] = *Galión, mi amigo y procónsul de Acaya*

Galión (nombre celta [?]; relacionado acaso con *gallus* [?]), nacido en Córdoba (España) hacia el 3 a.C., se llamaba propiamente Marco Anneo Novato; fue adoptado por el retórico L. Junio Galión y de éste se llamó Junio Anneo Galión. Fueron hermanos suyos Séneca, el filósofo y preceptor de Nerón, y Marco Anneo Mela, geógrafo y padre del poeta Lucano. Todos fueron obligados por Nerón a darse la muerte (G. era senador hacia 66 d.C.). G. siguió la carrera política, fue cónsul antes del año 58, senador en el 65. En Act 18,12-17 era procónsul de la provincia romana de Acaya; así lo confirma una inscripción de Delfos, reconstruida por Le Bourguet en 1905 (cf. fig. 78), en la que el emperador Claudio llama a Junio G. «su amigo y procónsul de Acaya». Como no es conocida la fecha exacta de la 26.ª aclamación imperial de Claudio, la inscripción se data de diversa manera. La mayoría de los historiadores la ponen en la primera mitad del 52, otros un año más tarde. Según eso, se pondría el proconsulado de G. entre abril del 51 y abril del 52 (Jacquier; Deissmann y Plooy: entre junio del 51 y junio del 52) o entre mayo del 52 y del 53. Durante este tiempo, Pablo residió en Corinto (51-52). Pablo, probablemente en los últimos meses de su residencia, fue acusado por los judíos ante G. Este denegó la demanda, pues no quería meterse en discusiones religiosas judías, y

hasta consintió que fuera apaleado ante su tribunal el presidente de la sinagoga → Sóstenes. Esta actitud de G., que nacía sobre todo de su ingénito odio romano contra los judíos, favoreció mucho la libre predicación del cristianismo.

Bibl.: DBS II, 355-373. W. REES (Scripture 4, 1949, 11-20). LÜBKER 524 (Iunius 23). [J. RAMOS, *San Pablo ante un español magistrado del Imperio* (Ilustración del Clero 21, 1927, 191-193).]

Galón → Golán.

Gallina. No se menciona en el AT; en el NT se habla de la g. que reúne sus pollitos bajo sus alas, como símbolo de amor y cuidado maternales (Mt 23,37 par.). → Gallo.

Bibl.: AuS VII, 247-255.

Gallo. En Job 38,36 aparece como anunciador del tiempo, junto con el → ibis, el *śekwī*, bien interpretado por la Vg como g. Todavía en la creencia popular palestinense actual es el g. el que anuncia el tiempo. En Prov 30,31 tendría que leerse, según las antiguas versiones, en vez de «el atado», *tarnegōl*, el g., junto con el león, y el macho cabrío. En un sello encontrado en *tell en-naṣbe*, del siglo VI, está reproducido un g. de lucha (BRL 48s, fig. 15 y, sobre ello, 487). El g. aparece claramente en el NT (Mt 26,34.74s par.). La gallina doméstica proviene de la India; quizá viniera, a través de Persia, hacia Babilonia y Palestina; durante el imperio persa se introdujo en Grecia.

Bibl.: BRL 530. NÖTSCHER 192. M. JAUSSEN, *Le coq et la pluie* (RB 35, 1924, 574). AuS VII, 247-255.

Gamaliel (hebr. *gamlī'ēl*, NOTH 182: Dios me ha hecho bien), con nombre completo «Rabbán G. el viejo» (distinto de su nieto G. II), nieto de Hillel, doctor de la ley, fariseo, a cuyo consejo y alocución debieron los apóstoles que el → Sanedrín los pusiera en libertad (Act 5, 34-39). Pablo le debió toda su educación en el fariseísmo (Act 22,3). Según la leyenda cristiana (CLEM., *Recogn.* I, 65) habría sido luego secretamente cristiano; en la tradición judía es uno de los más famosos escribas (SOTÁ 9, 15).

Bibl.: SCHÜRER II, 429-431.

Gamuza (hebr. *ya'ălā*), la hembra de la cabra montés. Sólo aparece en el AT en sentido figurado, junto con la cierva, como imagen de la esposa (Prov 5,19).

Ganado menor (ovejas y cabras), en oposición a ganado vacuno. El nombre colectivo es *ṣō'n* (ovejas y cabras, junto a → ganado vacuno); una res sola se llama *śeh*; tal vez *'attūd* (cf. infra) signifique también una res individual masculina. En particular:
(1) Oveja se llama *kebeś* o (menos frecuente) *keśeb*. Los machos se llaman *kebeś* (cordero en general), *kar* (cuando está cebado; nombre poco frecuente), *ṭāleh* (corderito) y *'ayyil* (carnero). Las hembras: *kibśa* (corderita) y *rāhēl* (oveja). → Raquel.
(2) La cabra se llama *'ēz*. Los machos: *gedī* (con o sin *'izzīm:* cabrito), *śa'īr*, *tayiš* (menos frecuente) y *'attūd* (macho cabrío). Las hembras: *'ēz* (cabra), *še'īrat 'izzīm* o *gediyyā* (cabrita).
(3) La cría de ganado lanar se fomentaba sobre todo en Transjordania y en el Négueb. Los rebaños de Quedar y de los Nebayot son proverbiales (Is 60,7). Nabal poseía en Karmel (Négueb) un rebaño de 4000 cabezas, y, por consiguiente, era tenido por rico (1Sam 25,2). Los israelitas cogieron a los madianitas un botín calculado, por lo menos, en 675 000 ovejas (Núm 31,32); y Mešá, el rey de Moab, tenía que entregar anualmente como tributo a Yoram, rey de Israel, 100 000 corderos y la lana de 100 000 carneros (2Re 3,4).

Bibl.: AuS VI, 180-203.

Ganado vacuno → res vacuna y nombres correspondientes.

Garantía → fianza.

Garizzim (hebr. *gerizzīm*; Vg Garizim), elevación de la sierra de Efraím, el actual *ŷebel eṭ-ṭōr* (868 m), al sur de la antigua Sikem, frente al → Ebal (938 m, *ŷebel eš-šemālī* o *ŷebel islāmīye)*, lugar (según la tradición samaritana [Dt 27,4] del altar elevado en tiempos de Josué y) del templo de los → samaritanos, que en el año 128 a.C. fue destruido por Juan Hircano. El monte siguió (Jn 4,20) y sigue siendo lugar de oración y de sacrificios de los samaritanos.

Bibl.: ABEL I, 360-369. BRL 169s. DBS III, 535-561.

Gat (hebr. *gat*, NOTH, *Josua* 116: lagar), ciudad cananea, mencionada en las cartas de El-Amarna; según Jos 11,22, poblada por → anaquitas, a los que pertenecía Goliat (1Sam 17,4 2Sam 21,19.22 1Par 20,5s), más tarde fue capital de la pentápolis filistea (Jos 13,3 1Sam 5,7-10 6,17). Pertenecían a G.: Yabné (2Par 26,6), → Siquelag (1Sam 27,6) y → Moréset-Gat (Miq 1,14). En la época de David reinaba en G. un rey de nombre → Akís (1Sam 27,2-11, cf. Sal 56,1). G. fue conquistada por David (1Par 18,1: texto dudoso), fortificada por → Roboam (2Par

11,8), y, luego que → Jasael la hubo sometido a su poder, desmantelada por → Azaryá (2Par 26,6). Entonces pertenecía G. a Ašdod y no se consideraba ya filistea (Am 1,6). En el 711 a.C. Sargón conquistó G. *(gi-im-tu)* con ocasión de su campaña contra Ašdod (Am 6,2; AOT 350-352 = ANET 286s). No se conoce el emplazamiento. Han sido propuestos el *tell* de *'arāq el-menšīye;* así Abel (II, 235s), Beyer (ZDPV 54, 1931, 134ss); y, con menor probabilidad, el *tell eṣ-ṣāfi* (Elliger, ZDPV 57, 1934, 148ss; Galling, BRL 170-172). O. PROCKSCH *(Gat*, ZDPV 66, 1943, 174-191) examina las numerosas hipótesis y por su parte propone *bēt-ŷibrīn.*

Bibl.: B. MAZAR, *Gath and Gattaim* (IEJ 4, 1954, 227-235).

Gaulanítide, forma griega del nombre de la región de Transjordania, designada así por la ciudad de → Golán; es la actual región de *ŷōlān*. Se extendía desde el pie del monte Hermón hasta el → Yarmuk. El actual *wādi ŷoramāya* la dividía en G. superior y G. inferior. La G. figuró con frecuencia como parte de la Batanea. De aquí que formara parte del reino de Herodes el Grande. A su muerte pasó a la tetrarquía de Filipo, después (34 d.C.) a la provincia romana de Siria, y luego a Herodes Agripa I (37 d.C.). A la muerte de éste (44 d.C.) pasó otra vez al poder romano.

Bibl.: ABEL II, 155. 158.

Gaulón → Golán.

Gayo (nombre lat.; Vg Caius), nombre propio de cuatro cristianos.
(1) Gayo de Macedonia, compañero de viaje de Pablo, mencionado con ocasión del tumulto del platero → Demetrio (Act 19,29).
(2) Gayo de Derbe, compañero de Pablo en su tercer viaje (Act 20,4).
(3) Gayo de Corinto, bautizado por Pablo personalmente como excepción (1Cor 1,14), que hospedó al apóstol y a toda la iglesia (Rom 16,23). Según E.J. Goodspeed (JBL 69, 1950, 382s), el nombre completo de este G. habría sido G. Ticio Justo y sería el mismo → Ticio Justo de Act 18,7.
(4) Gayo «el amado», destinatario de la 3 Jn; el «anciano» le alaba grandemente en los vv. 3-8.

Gaza (hebr. *'azzāh*, la fuerte [?]; Vg Gaza), ciudad cananea muy antigua (la → Damasco del sur), mencionada en las cartas de El-Amarna y en textos egipcios, lugar de almacenaje de granos, vino, plata y especias. Ya en el siglo XVIII a.C. tenían allí los mineos (→ sabeos) sus emporios; de ahí que la región conservara siempre cierto carácter árabe. En Dt 2,23 aparecen como sus primitivos habitantes los → avvitas. Desde Tutmosis III fue punto de partida de las expediciones egipcias hacia Palestina y Siria. Seti I fortificó la ciudad. En el siglo XIII fue conquistada por los filisteos (Jue 16,1.21 1Sam 6,17); pero Jos 15,47 y Jue 1,18 la asignan a Judá. Sin embargo, los israelitas tuvieron que luchar todavía por G. bajo Salomón (1Re 5,4) y Ezequías (2Re 18,8). Desde → Tiglat-Piléser III fue G. posesión asiria, amenazada siempre por levantamientos internos y por las pretensiones egipcias. Finalmente fue reconquistada por → Nekó (Jer 47,1.5). Tras haber sufrido dos sitios, por → Cambises (529) y por → Alejandro Magno (332), G. pasó a ser ciudad helenística, atacada e incendiada por los judíos en los años 145 y 96 a. C. (1Mac 11,61). En Act 8,26 se menciona el camino de Jerusalén a G. En 1Par 7,28 debe leerse Ay en vez de Azzá [Gaza]. Hoy *ghazze*. Excavaciones, bajo la dirección de W. Flinders Petrie, en 1930-1934 y 1938.

Bibl.: ABEL II, 327s. M.A. MEYER, *History of the City of Gaza from the Earliest Times to the Present Day* (Nueva York 1907). BRL 172-174.
Relación de las excavaciones: W. FLINDERS PETRIE, *Ancient Gaza* (5 vols., Londres 1931-1952).

Gazara o **Gazer** → Guézer.

Geba → Gueba.

Gebal → Biblos.

Gebbetón o **Gebetón** → Guibbetón.

Gedeón (hebr. *gid'ōn*: valentón [?]; NOTH 227[118]: con mano lesionada; Vg Gedeon), hijo de Yoás, de la estirpe de Abiezer, en Ofrá (Manasés). En Jue 7,1 8,29.35 9 (passim) se le llama Yerubbaal (en 2Sam 11,21 Yerubbaal está desfigurado intencionadamente en Yerubbóšet), e.d., «Baal lucha» (así Dhorme) o «Baal quiera mostrarse grande», como dios (así Noth 207); en Jue 6,32 se explica el nombre de Yerubbaal como nombre honorífico, que se habría concedido a G. por su lucha contra el culto de Baal. G. es uno de los → jueces mayores. El ángel de Yahvéh lo llamó en Ofrá a la lucha contra los → madianitas (6,11-24). Por mandato de Yahvéh destruyó el altar de → Baal y la → ašerá y por eso recibió el nombre de Yerubbaal (6,25-32). Reunió un ejército (6,33-35), se sintió fortalecido por el milagro del vellón de lana (6,36-40), redujo el ejército reunido a 300 hombres mediante la prueba del agua del Jarod (7,1-8), tendió asechanzas a los madianitas y los venció (7,9-22). Los efraimitas, que sólo ahora aparecen tomando

parte en la batalla, cortan la retirada al enemigo y aprisionan a dos jefes madianitas: → Oreb y Zeeb (7,23-25). Además de perseguir a sus enemigos, apaciguó también a los celosos efraimitas (8,1-3), aprisionó a los dos reyes madianitas: Zébaj y → Salmunná (8,10-12), castigó las dos ciudades de Transjordania que le habían traicionado: → Sukkot y → Penuel (8,4-9.13-17), y mató a los reyes prisioneros (8,18-21). G. declinó la dignidad regia que se le ofrecía, pero permitió que con parte del botín se confeccionara un → efod que todo Israel veneró con culto idolátrico (10,22-27). Muchos críticos creen poder reconocer en estas narraciones dos tradiciones: la primera, la relativa a un G. heterodoxo que, con 300 hombres del linaje de Abiezer, vence a los reyes madianitas Zébaj y Salmunná; la segunda, la que hablaría de un G. ortodoxo que, con ayuda de varias tribus israelitas, aniquila a los jefes madianitas Oreb y Zeeb. Ambas tradiciones habrían sido reelaboradas después en interés de los amalequitas y de los «hijos de oriente». El Sal 83,12 presupone nuestra narración bíblica. Es chocante en estas narraciones ver usado el pronombre relativo *šᵉ* en lugar de *'ăšer*.

Bibl.: M.-J. LAGRANGE, *Le livre des Juges* (París 1903) XXX. 118-162. L. ALONSO-SCHÖKEL, *Heros Gedeon* (VD 32, 1954, 3-20. 65-76).

Gehenna (gr. γεέννα), nombre usado en el NT para designar el lugar en que son castigados los pecadores en el otro mundo. La palabra es la forma griega del aram. *gēhinnām*, que se formó a su vez del hebr. *gēhinnōm*, abreviación de *gē-ben-hinnōm*, «valle de → Hinnom», en las cercanías de Jerusalén. Por el culto que allí se dio a → Molok (2Re 16,3 21,6), por la extirpación de ese culto ordenada por Yosiyyá (2Re 23,10) y por la maldición lanzada por Jeremías (Jer 7,32 19,7), el valle de Hinnom se convirtió en lugar de reprobación, en que se localizó la futura venganza de Dios sobre los pecadores. En la literatura apocalíptica de fines del siglo II a.C. (particularmente en el libro de Henok) se habla con frecuencia de un lugar de suplicios al sur de Jerusalén, de un abismo profundo y oscuro y a la vez encendido, de un mar de fuego, en que son atormentados después del juicio final los judíos apóstatas (cf. ya Is 66,24). En pasajes de los apócrifos (4Esd, Bar [syr], Sib) y señaladamente en la literatura rabínica, este lugar de castigo se designa como Gehinnom. Hacia el 50 d.C. Gehinnom se convirtió también, entre los rabinos, en el lugar de suplicio para los condenados antes del juicio final. Como en el siglo I fuera pasando cada vez más a primer plano la idea de que las almas de los justos eran recibidas por Dios inmediatamente después de la muerte, y el reino de los muertos o → šeol fue, consiguientemente, considerado como lugar de castigo de los pecadores, desde comienzos del siglo II el reino de los muertos y Gehinnom fueron paulatinamente identificándose en los escritos rabínicos. El NT, conforme al vocabulario de entonces, aceptó el nombre de Gehinnom en su forma griega de «gehenna» para designar el lugar de castigo de los pecadores, mientras que para el reino de los muertos del AT como morada de todos los difuntos se emplea el nombre de hades (gr. ᾅδης: Mt 11,23 16,18 Lc 10,15 16,23 Act 2,27.31 Ap 1,18 6,8 20,13s). Como quiera que la literatura judía de la época no presenta nunca con claridad la relación entre el reino de los muertos y el Gehinnom, tampoco en el NT se expresa claramente en parte alguna esta relación. Varios pasajes esperan la «gehenna» después del juicio final o la sitúan en la última generación (Mt 5,29s 10,28 18,9 Mc 9,43.45.47); otros no dan circunstancia alguna temporal clara (Mt 5,22 23,15.33 Lc 12,5 Sant 3,6). → Infierno.

Bibl.: StB IV, 1022-1118. ThW I, 655s. BONSIRVEN I, 529-541. DBS III, 563-579. [V. VILAR, *La gehena, el seno de Abraham y el juicio particular en la literatura judía precristiana* (XV Sem. Bibl. Esp., Madrid 1955, 79-113).]

Gehón → Guijón.

Gelboé → Guilboa.

Gematría (→) cábala, número apocalíptico, números simbólicos.

Genealogía de Jesús. Los evangelios sinópticos presentan dos genealogías de Jesús; la una (Mt 1,2-16) va desde Abraham hasta Jesús; la otra (Lc 3,23-38) desde Jesús hasta Adán y hasta Dios.

Mt (texto griego) tiene:
2 × 7 generaciones de Abraham a David.
2 × 7 generaciones de David a Yoyakín.
2 × 7 generaciones de Yoyakín a Jesús.

Lc (texto griego) tiene:
3 × 7 generaciones de Dios a Téraj (esto es exclusivo de Lc).
2 × 7 generaciones de Abraham a David.
3 × 7 generaciones de Natán a Salatiel.
3 × 7 generaciones de Zerubbabel a Jesús.

Prescindiendo de la sección exclusiva de Lc, las listas presentan el aspecto siguiente (Lc en orden inverso):

Genealogía de Jesús

		Mt 1,2-16			*Lc 3,23-34*	*Cod D*
(1)	2	Abraham	(1)	34	Abraham	
		Isaac			Isaac	
		Jacob			Jacob	
	3	Judá			Judá	
		Farés			Fares	
		Esrom			Esrón	
	4	Aram			Arní }	
					Admín }	
(8)		Aminadab	(8)	33	Aminadab	
		Naasón			Naasón	
	5	Salmón			Sala	
		Booz			Booz	
		Yobed			Yobed	
	6	Jesé		32	Jesé	
		David			David	David
(15)		Salomón	(15)		Natán	Salomón
	7	Roboam			Mattatá	Roboam
		Abiá			Menná	Abiud
		Asá		31	Meleá	Asaf
	8	Yosafat			Eliaquim	Yosafat
		Yoram				Yoram
					Yonam	Ojozías
						Yoás
						Amasías
		Ozías			José	Ozías
22)	9	Yoatam	(22)		Judá	Yoatam
		Ajaz		30	Simeón	Ajaz
		Ezequías			Leví	Ezequías
	10	Manasés			Matat	Manasés
		Amón			Yorim	Amós
		Yosías			Eliezer	Yosías
		Yohaquim		29	Jesús	Eliaquim
			(29)		Er	Yoaquim
29)	11	Yejonías*			Elmadam	Yejonías
					Qosam	
					Addí	
				28	Meljí	
					Nerí	
	12	Salatiel			Salatiel	Salatiel
		Zorobabel	(37)		Zorobabel*	Zorobabel
	13	Abihud			Resá	Abiud
		Eliaquim		27	Yoanán	Eliaquim
		Azor			Yodá	Azor
	14	Sadoc			José	Sadoc
(37)		Ajim			Semeín	Ajim
		Eliud			Matatías	Eliud
	15	Eleazar		26	Maat	Eleazar
		Matán			Naggay	Matán
		Jacob			Eslí	Jacob
					Naúm	
					Amós	
				25	Matatías	
					José	
			(50)		Yannái	
					Melji	
					Leví	
				24	Matat	
					Helí	
	16	José			José	José
		Jesús		23	Jesús	Jesús

* cuéntese dos veces.

Sobre estas listas hay que notar:
(1) Mt ofrece la genealogía en línea ascendente; Lc, descendente.
(2) Mt empieza por Abraham, porque para él tenía interés capital presentar a Jesús como descendiente de Abraham y David (cf. 1,1; Jesús es el Mesías de los judíos); Lc es universalista y empieza por Dios, creador de Adán (Jesús es la salud de todos los hombres).
(3) Ambas genealogías ofrecen lagunas; a fin de lograr una composición de siete (número sagrado), los autores han omitido algunas generaciones. Ambos autores se aprovechan de la circunstancia de que oficialmente se contaban catorce generaciones de Abraham a David. El número de generaciones varía en la genealogía lucana (el texto griego, a excepción de SyrSin, trae 77; Vg y algunos mss. latinos, 76; varios mss. latinos, 72 generaciones).
(4) Las divergencias entre Mt y Lc en la tercera parte de la genealogía (Yejonías/Zerubbabel) hasta Jesús, en la que sólo tienen cuatro nombres comunes (Salatiel, Zerubbabel, José y Jesús), se explica hoy generalmente en el sentido de que Mt lleva la genealogía de Jesús hasta el padre natural de José (Jacob), Lc hasta su padre legal (Helí). La opinión de que Lc ofrece la genealogía de la Virgen (Pous, Vogt, Heer) se está abandonando cada vez más. → Hermanos de Jesús, → evangelio de la infancia.

Bibl.: P. Vogt, *Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas* (BSt 12/3, Friburgo de Brisgovia 1907), J.M. Heer, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas* (BSt 15/1-2, Friburgo de Brisgovia 1910). P. Pous (VD 5, 1925, 41-48; 7, 1927, 267-271). J. Obernhumer, *Die menschliche Abstammung Jesu* (ThpQ 91, 1938, 524-527).

Genealogías. (I) El manifestar grande interés por el origen del propio linaje no es característica exclusiva de los semitas, sino que se observa igualmente, poco más o menos, en todos los pueblos. Sin embargo, el conocer su propio origen tenía para los israelitas un valor especial. La sociedad israelita estaba fundada sobre el sistema de la ascendencia, de manera que la situación del individuo en la sociedad, sus derechos y obligaciones dependían casi en su totalidad de su vinculación a una → familia, a una → estirpe y a una → tribu. Y esto permaneció aún en todo su valor cuando luego, bajo la monarquía, la organización social de Israel experimentó importantes innovaciones. Después del destierro, quien no pudo demostrar su g. no fue reconocido como miembro del pueblo; y sobre todo, no se le tuvo en consideración para el servicio del templo ni para el sacerdocio (Esd 2,59-62 Neh 7,64). Por eso, junto a los → censos oficiales (Núm 1 26 1Par 7,2 21,1-6 26,31 2Par 26,11 1Par 5,17), menciónanse con frecuencia censos o g. privadas: 1Par 5,7 7,5.7.9.40 Jer 22,30 Ez 13,9 (cf. → libro de la vida: Sal 69,29 Is 4,3 Dan 12,1; y el libro de Yahvéh: Éx 32,32 Sal 139,16). Por fuentes judías, tanto bíblicas (p.ej., Esd 2,1-62 7,1-5 8,1-14 Neh 7,64), como principalmente profanas, se sabe que, después del destierro, circulaban g. tanto privadas como públicas. Flav. Jos. (*Vita* 1; *Contra Apionem* 1,7) podía presentar una g. que llegaba hasta principios del siglo III a.C. Los levitas tenían especial cuidado de sus propias g., que debían ser examinadas por el Sanedrín (*Middot* 5,4).

(II) Las g. bien llevadas y comprobadas son para los historiadores sagrados fuente valiosísima de información. El autor de 1Par dice que todos los israelitas fueron registrados en las g. y que todas éstas estaban inscritas en el libro de los reyes de Israel (9,1). Los historiadores israelitas usaron, pues, en abundancia las g. transmitidas en Gén, Núm, Rut, Esd, Neh, 1Par. Las g. son las que forman la trama de las narraciones sobre Abraham, Isaac y Jacob. Si se trata de personas importantes para la historia de Israel, entonces esa trama se va rellenando de toda clase de episodios relativos a su vida; en cuanto a los descendientes de los cuales no se hablará más, el autor se limita a la simple enumeración de sus nombres (Gén 22,20 25,1-5 25,12-17 36,1-43). Este procedimiento se sigue también en Gén 5 (→ Set) y 11,10-26 (→ Sem), donde, a manera de g., se ofrecen dos listas artificiosas y esquemáticas, para salvar la enorme distancia existente entre el padre de la humanidad y Abraham, padre de Israel. De igual manera, el autor de 1Par 1-9 llena todo el tiempo que transcurre desde el primer hombre hasta David (con el cual empezará propiamente su relato) a base de g. Otras g. sirven simplemente para ilustrar el origen de una figura histórica (p.ej., Rut 4,18-22 Esd 7,1-5).

(III) Las g. de la Biblia parecen haber sido con frecuencia retocadas; cuando los historiadores encuentran una lista determinada, ellos la abrevian, esquematizan, amplían, etc. De ello resultan ciertas particularidades que saltan a la vista. (1) Las g. se presentan de ordinario en línea descendente, pero a veces ascendente (1Par 6,33-43 Esd 7,1-5). (2) Muchas listas son muy esquemáticas, y el número de los nombres incluidos tiene significación simbólica y mnemotécnica. Así, desde Adán hasta Noé se enumeran diez patriarcas, y otros diez desde Sem hasta Abraham; 1Par enumera setenta descendien-

tes de Judá (2,3-35) y lo mismo de Benjamín (8,1-28); → tabla etnográfica. (3) La procedencia se expresa, o bien por el verbo *yālad*, tanto en su forma fundamental como en la causativa (engendrar), o bien por el sustantivo *bēn* (hijo); en 1Par aparece dos veces una lista escueta de nombres sin trabazón alguna entre sí (1,1-4.25-27), extractada de Gén 6 y 11,10-26. Las mencionadas expresiones: «engendró», «hijo de», lo mismo pueden indicar una descendencia directa que sólo indirecta. (4) Muchas listas contienen también, junto a los nombres de personas, nombres de estirpes, tribus o pueblos; el autor presenta entonces, en forma colectiva, a todos los descendientes del padre de una tribu. Muchas veces, los nombres geográficos tienen también un valor etnológico: el pueblo se identifica con el territorio por él ocupado. (5) En 1Par ocurren dos g. de Benjamín (7,6-12 8,1-40) y dos de Judá (4,1-23 2,3-3,24). Estas discrepancias y otras parecidas no deben considerarse como inexactitudes; reflejan diversas situaciones sociales que no alcanzamos a conocer. Para las g. de Mt 1,1-16 y Lc 3,23-38 → genealogía de Jesús.

(IV) Las g. que, según 1Tim 1,4 Tit 3,9, deben evitarse, no se refieren a las g. de los judíos, sino a especulaciones judías o series de emanaciones gnósticas.

Bibl.: DB III, 159-166. HASTINGS II, 121-137. StB I, 1-6. ThW I, 660-663. [J. RAMOS GARCÍA, *Las genealogías genesíacas y la cronología* (EstB 8, 1949, 327-353).]

Géneros literarios. Entendemos comúnmente por g. l. las formas o modos de expresión de que se sirven, para expresar su pensamiento, las gentes de una época determinada y un país determinado. En la Sagrada Escritura no hallamos nuestras formas de expresión, sino las que eran propias de las gentes del antiguo oriente. Su descripción no puede hacerse *a priori*, antes bien requiere un cuidadoso estudio de la literatura oriental antigua. Que la Sagrada Escritura presenta g.l. muy diversos, es algo que salta a la vista: → leyes, historia (→ historiografía), → genealogía, → carta, → poesía (lírica, gnómica, didáctica), profecía (→ profeta, → profetismo), género → apocalíptico. Todo g. l. encierra un modo peculiar de expresión de la verdad y, por tanto, ésta debe ser buscada por métodos adecuados al género en cuestión. De ahí que una condición necesaria para la recta exégesis de un libro o un fragmento sea determinar el g. l. a que pertenece, y descubrir las peculiaridades y leyes de dicho género; esto vale, p.ej., para la → historiografía. Sólo recientemente se ha iniciado en los círculos católicos el estudio profundo de los g. l. de la Biblia y de las leyes respectivas. La encíclica → *Divino afflante Spiritu* propone esta tarea a los exegetas con carácter de obligación ineludible (S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doc. Bibl.* 643ss).

[*Bibl.:* L. ALONSO-SCHÖKEL, *Genera litteraria* (VD 38, 1960, 3-15). DBS V, 405-421. *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Congr. VII Cent. Univ. Salamanca, Barcelona 1957; donde figuran los siguientes estudios: J. PRADO, *La controversia sobre los géneros literarios bíblicos desde fines del siglo pasado hasta nuestros días*, 1-40; M. TUYA, *Inspiración y géneros literarios*, 41-71; G. RICCIOTTI, *Géneros literarios en la literatura semítica extrajudía*, 73-93; J. BONSIRVEN, *Genres littéraires dans la littérature juive postbiblique*, 95-110; E. ZOLLI, *I generi letterari nella letteratura talmudica*, 111-114; A. ROBERT, *Genres littéraires dans le Pentateuque*, 115-124; J. SCHILDENBERGER, *Géneros literarios en los libros llamados históricos fuera del Pentateuco*, 125-168; M. GARCÍA CORDERO, *Géneros literarios en los profetas*, 169-190; A. COLUNGA, *Los géneros sapienciales*, 191-218; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Géneros literarios en los Evangelios*, 219-244; B. RIGAUD, *L'interprétation apocalyptique de l'histoire*, 245-273; J. DANIÉLOU, *Les genres littéraires d'après les Pères de l'Église*, 275-283; L. TURRADO, *Magisterio de la Iglesia sobre los géneros literarios*, 285-308). J.M. BOVER, *Inspiración bíblica de las formas literarias* (Las Ciencias 10, 1945, 389-397). D. GONZALO MAESO, *La alocución oratoria: Apólogos* (Sefarad 7, 1947, 31-48). M. TUYA, *Inspiración bíblica y géneros literarios* (CT 82, 1955, 25-63). A. DÍEZ MACHO, *Paralelismo, enumeración, expolición, inciso, asteísmo, hipérbole, incepción y transición* (Sefarad 10, 1950, 135-164). Id., *Distribución, pleonasmo, digresión, discurso dudoso, afirmativo y negativo, proverbios y enigmas, «iqtibas»* (Sefarad 11, 1951, 3-35). T. DE ORBISO, *La exégesis bíblica coadyuvada por el estudio de las formas literarias de la antigüedad* (EstB 8, 1949, 185-211. 309-325). J. PRADO, *La índole literaria del libro de Judit* (Sefarad 7, 1947, 373-394). A. COLUNGA, *El género literario de Judit* (CT 74, 1948, 98-126). P. BELLET, *El gènere literari del II llibre dels Macabeus* (Misc. Bibl. Ubach, Montserrat 1953, 303-321). S. DEL PÁRAMO, *El género literario de los Salmos* (EstB 6 1947, 241-264). S. DE AUSEJO, *El género literario del Eclesiastés* (EstB 7, 1948, 369-406). M. GARCÍA CORDERO, *Hipérbole, paradoja y realidad en las profecías mesiánicas* (CT 86, 1959, 353-382). A. GONZÁLEZ, *Liturgias proféticas: Observaciones metodológicas en torno a un género literario* (EstB 18, 1959, 253-283). J. ALONSO DÍAZ, *Dificultades que plantea la interpretación de la narración de Jonás como puramente didáctica y soluciones que se suelen dar* (EstB 18, 1959, 357-374). Id., *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo* (Bb 40, 1959, 632-640). A. COLUNGA, *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura: La exégesis de los apóstoles* (CT 68, 1945, 323-361; 70, 1946, 4-36).] → Bibl. citada en apocalíptico (gén. lit.), cartas, escatología, evangelios, evangelio de la Infancia, genealogías, historia primitiva, historiografía, poesía, profetismo.

Genesaret. En el AT hebr., el lago de Tiberíades se llama lago de Kinneret (Núm 34,11 Jos 12,3 13,27), por la ciudad (mencionada

también en textos egipcios) de Kinneret, fronteriza de Neftalí (Dt 3,17 Jos 11,2 19,35), hoy *tell el-'orēme*, al noroeste del lago, en el mismo lugar donde luego estuvo la ciudad costera de → Cafarnaúm. La Biblia griega da el nombre de Gennesar (1Mac 11,67; nombre quizá emparentado con el hebr. *gan* [jardín]) o Gennesaret (probablemente formación secundaria, por analogía con el nombre de Kinneret, de origen completamente distinto) a la pequeña llanura fértil de *el-ghuwēr*, al lado oeste del lago de Tiberíades (Mc 6,53 Mt 14,34), con la aldea homónima, no mencionada en la Biblia, que se hallaba al pie de Kinneret (las actuales ruinas de *ḫirbet el-minyē)*. Genesaret, a partir de la época romana, absorbió la población de la antigua Kinneret, y ésta fue abandonada. De ahí el nombre de lago de G. (en el NT una sola vez: Lc 5,1), aunque ordinariamente el NT dice mar de Galilea (Mt 4,18, etc. Mc 1,6 7,31) o lago de Tiberíades (Jn 6,21 21,1; así también la literatura rabínica). Hoy *baḥret-ṭabarīye*. La longitud mayor de norte a sur es de 21 km, de este a oeste es de 12 km, la profundidad oscila entre 42 y 48 metros, la superficie es de 144 km cuadrados, situado a 208 m. bajo el nivel del Mediterráneo. Las aguas son dulces, bastante claras y muy ricas en pescado; la pesca (→ pez) es la principal ocupación de las poblaciones ribereñas. Éstas eran en la época de Jesús más numerosas que ahora, especialmente en la ribera occidental. No son raras las tormentas repentinas (Mt 8,23-27 14,24-33 Mc 4,35-41).

Bibl.: ABEL I, 163; II, 494-498. C. KOPP, *Christian Sites around the Sea of Galilee*, II: *Bethsaida and El-Minyeh* (Dominican Studies, 3, 1950, 10-40). J. NEUMANN, *On the Water Balance of Lake Tiberias* (IEJ 3, 1953, 246-249).

Génesis, nombre griego y latino del primer libro del Pentateuco, libro así llamado por el asunto de su primer capítulo, que es el origen del mundo y del género humano; en hebr. *b^erēšīt* (por su palabra inicial).

(I) CONTENIDO. Puede distinguirse en el Gén: *(a)* la historia de los orígenes (1,1-11,26 → historia primitiva), con los relatos de la → creación (1,1-2,4*a)*, del → paraíso y de la caída (→ pecado original I; 2,4*b*-3,24), la historia de Caín y Abel (4,1-16), la lista de los cainitas (→ Caín; 4,17-24), la de los setitas (→ Set; 4,25-5,32), la narración del → diluvio (6,1-9,17), la maldición y bendición de → Noé (9,18-29), la → tabla etnográfica (10), el relato de la → Torre de Babel (11,1-9) y la lista de los semitas (11,10-26); *(b)* la historia de los patriarcas (11,26-50,26), en particular de Abraham (11,27-25,10), de Isaac y sus hijos (25,11-36,43), y de Jacob y sus hijos (37-50).

(II) ORIGEN. Según la tradición, tanto judía como cristiana, el Gén, como parte que es del → Pentateuco, fue compuesto, casi en su totalidad, por Moisés. La crítica moderna considera el Gén como parte del → Hexateuco, y distingue en él las mismas fuentes literarias (excepto D) que en el resto del Hexateuco (→ yahvista, → elohista y sacerdotal [→ código sacerdotal]); sin embargo, Gén 14 no dependería de ninguna de estas fuentes. Los críticos que distinguen una fuente yahvista más reciente (J^1 o L), se hallan, en general, concordes en distribuir las partes del Gén entre sus fuentes en la forma indicada en las col. 749-750 (O. EISSFELDT, *Einleitung):*

Criterios propios sigue M. NOTH *(Überlieferungsgeschichte des Pentateuch)*, según el cual el Pentateuco, en su forma definitiva, no comprendía más que los libros Gén-Núm y además algunos pasajes de Dt 31-34, de modo que Noth prefiere hablar de un Tetrateuco; sin embargo, en la distribución de la materia entre las mencionadas fuentes, no se separa esencialmente de los demás críticos. Para el conjunto de la cuestión → Pentateuco.

Comentarios: J. HUMMELAUER (París 1895), J. HOBERG (Friburgo de Brisgovia ^{2}1908), M. HETZENAUER (Graz 1910), MURILLO (Roma 1914), P. HEINISCH (Bonn 1930), H. JUNKER (Wurzburgo 1949), A. CLAMER (París 1953); F. DELITZSCH (^{5}1887), A. DILLMANN (^{6}1896), J. HOLZINGER (1898), S.R. DRIVER (Londres ^{12}1926/1954), H. STRACK (^{5}1905), H. GUNKEL (^{5}1922), O. PROCKSCH (^{2}1924), E. KÖNIG ($^{2-3}$1925) J. SKINNER (1910), F. BÖHL (Groninga 1930), A. JAKOB, *Das erste Buch der Tora* (Berlín 1934), G. VON RAD, 1—12, 9 (Gotinga ^{3}1953), 12, 10—25, 18 (Gotinga 1952), 25, 19—50, 26 (Gotinga 1953), G.A. SIMPSON, W.R. BOWIE (Nueva York 1953).

Bibl.: U. CASSUTO, *La questione della Genesi* (Florencia 1934). M.-J. LAGRANGE, *L'authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents* (RB 47, 1938, 163-183). J. CHAÎNE, *Le Livre de la Genèse* (París 1948). R. DE VAUX, *La Genèse* (París 1950). B. GEMSER U.A., *Studies on the Book of Genesis* (OTS 12, Leiden 1958). [J. ENCISO, *Problemas del Génesis* (Vitoria 1936). A. COLUNGA, *Contenido dogmático de Gén 2, 18-24* (CT 77, 1950, 289-309). J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *Contenido dogmático de la narración del Gén 2, 7 sobre la formación del hombre* (EstB 9, 1950, 399-439). J. RAMOS GARCÍA, *Una nueva teoría sobre las fuentes genesíacas* (XIV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1954, 225-340).]

Gentiles. Al principio se llaman así, exclusivamente en ambientes judíos, y luego exclusivamente en ambientes cristianos (con evolución semántica parecida a la de → bárbaro), todos los que profesan religiones no

L (J^1)	J (J^2)	E	P	?
—	—	—	1,1-2,4a	
2,4b-3,24	2,4b-3,24	—	—	
4,1	—	—	—	
4,17a.18-24	4,2-16.17b	—	—	
—	4,25s	—	—	
—	5,28s	—	5	
6,1-4	—	—	—	
—	6,5-9,19.20	—	6,5-9,19	
9,21-27	—	—	—	
—	—	—	9,28s	
11,1-9	10	—	—	
—	11,28-30	—	11,10-26s	
—	—	—	11,31s	
12,1-4a	12,1-4a	—	—	
—	—	—	12,4b-5	
12,6-8	—	—	—	
—	12,10-20	—	—	
13,2.5.7.11a. 12bβ-18	13,1	—	13,6.11b.12abα	
—	—	—	—	14
—	15	15	—	
—	16,1b.2.4-14	—	16,1a.3.15s	
—	—	—	17	
18-19	—	—	19,29	
—	—	20	—	
—	21,1-7	21,1-7.8-34	21,2b-5	
—	22	22	—	
—	—	—	23	
—	24	24	—	
25,1-6.11b	25,18	25,11	25,7-10.12-17	
25,21-26a	—	—	25,19s.26b	
25,29-34	25,27s	25,27s	—	
26,1-2a.3a.6-23. 25b-33	26,2b.3bα.24.25a	26,3bβ-5	—	
—	—	—	26,34s	
—	27	27	27,46	
—	—	—	28,1-9	
—	—	28,10-12	—	
—	28,13-16.19	28,17s.20-22	—	
29,1-30,24	29,1-30,24	29,1-30,24	29,24.28b.29. 30,4a.9b	
30,25-43	30,25-43	—	—	
31,1.3.19-54	31,19-54	31,2.4.18aα	31,18aβb	
32,24b-33	32,1-24a	32,1-24a	—	
33,18s	33	33	33,18aβ	
34	—	34	—	
35,5	—	35,1-4.6b-8. 14.16-20	35,6a.9-13.15	
35,21.22bα	—	—	35,22b-29	
36,2b.3.10-39	36,10-39	36,10-39	36,1.2a.4-9	
—	—	—	36,40-43	
—	—	—	37,1s	
—	37,3-36	37,3-36	—	
38	—	—	—	
39,1.2-7	39-50	39-50	41,46a	
—	—	—	46,6-27	
—	—	—	47,5-11.27s	
—	—	—	48,3-7	
—	—	—	49,1.28-33	
—	—	—	50,12s	

monoteístas. La denominación se funda exclusivamente en el contraste religioso entre el pueblo «escogido» y los demás pueblos; como resulta del vocabulario hebreo, no entran en juego motivos etnológicos, sociales o nacionales.

(I) Las acepciones del vocablo ofrecen una clara visión de la creciente conciencia religiosa.

(A) *En el AT*, la diferenciación lingüística es inicialmente aún fluctuante y las denominaciones de *gōyīm* (gentes), *'am* (pueblo) y *le'ōm* (nación) se aplican también a Israel. En el curso del tiempo, la preferencia, que domina ya de antiguo por determinadas asociaciones de conceptos y palabras, se lleva a cabo más rigurosamente, bajo el influjo, sobre todo, de la idea de la → elección de Israel. Así, *gōyīm* designa preferentemente a los gentiles, e.d., a los no judíos; este uso se halla de manera constante en Sal y Neh (cf. Gén 10,5 Is 8,23 14,26 Sal 2,1 9,6.20s). Los israelitas son designados por *'am*, en contraposición a los g., que son los *lo'-'am* (no-pueblo; Dt 32,21); → Israel es el pueblo de Yahvéh, el pueblo santo y escogido (Éx 15,16 Dt 7,6). Esta distinción la siguen con bastante precisión los LXX, que usan ἔθνη para los g. (1Re 14,23 2Re 16,3 21,2, etc.) y λαός para Israel (Eclo 46,7 Sab 18,13). En la época posterior, la que precede inmediatamente al NT, *'am* va perdiendo paulatinamente esta significación exclusiva, sobre todo en la fórmula rabínica (*'am hā'āreṣ:* pueblo de la tierra), que originariamente significaba la población mixta gentil de Palestina y luego se convirtió, en boca de las clases superiores, en un nombre despectivo: *'am hā'āreṣ* era la plebe inculta, aunque judía.

(B) *En el NT*, fuera de algunas excepciones, domina este vocabulario del AT. Son ἔθνη los pueblos o naciones, los g., en oposición al pueblo (λαός) de Israel (Mt 4,15 Act 4,25). Este nombre sigue aplicándose a Israel, aun a pesar de predicarse ya el cristianismo y de ir formándose la primitiva Iglesia cristiana (Lc 20,19 par. Act 4,10); pero pasa también a los cristianos, porque se les considera como el Israel espiritual (1Cor 5,1 12,2 1Tes 4,5 Act 18,10). También aquí, por tanto, el nombre de g. tiene valor exclusivamente religioso y moral, y se dice de todos los pueblos a los que no ha llegado la revelación (Mt 10,18 Act 21,21 26,17 Rom 3,29 9,24 15,10). Sólo en el judaísmo postcristiano se llaman también *gōyīm* los adherentes a una religión monoteísta, cristianos y mahometanos. En latín, el gr. ἔθνη se tradujo primeramente por *gentes*. Luego, con la presión del creciente cristianismo, los g. hubieron de emigrar de las ciudades y establecerse en las aldeas *(pagus)*, y de ahí les vino el nombre de paganos *(pagani)*.

Bibl.: ThW II, 362-370. IV, 29-57.

(II) Evolución histórica. Primitivamente, las relaciones entre g. y judíos eran bastante buenas, sobre todo porque se trataba de pueblos vecinos que en gran parte dependían de Israel y hasta en cierto modo podían ser admitidos en la comunidad misma de este pueblo (→ extranjero). Pero, a medida que Israel fue perdiendo su independencia, las relaciones con los g. fueron empeorando. Los israelitas no los miran ya como a protegidos, sino como a perseguidores y opresores, que constituyen juntamente un gran peligro para la pureza de la religión israelita. Así, bajo la opresión, surgió en Israel una conciencia siempre creciente de que, a pesar de todo, él era el pueblo escogido (y a esta conciencia correspondían a su vez las injurias de los g. y el gozo por las desgracias de Israel) y juntamente surgió aquel exclusivismo por el cual Israel trataba de sustraerse todo lo posible al influjo de los g. Como antaño se debía y podía exterminar a los cananeos con su culto (Dt 7,4ss Éx 34,15s), así posteriormente, en el destierro, se consideraba a los g. como idólatras (Am 7,17 1Sam 26,19) y se tenía a la tierra de Israel por impura en tanto se hallara en manos de los g. (Jer 2,7 3,2 Ez 36,17s Os 6,10 Esd 9,11). En otros tiempos se consintió que se abusara del templo para la idolatría (Jer 7,30); posteriormente se tuvo por profanado el santuario por el solo hecho de haber sido pisado por un gentil (Act 21,28). Todo manjar o alimento, de la especie que fuera, que procedía de g., era considerado como impuro (Ez 4,13 Os 9,3 Dan 1,8.12 Tob 1,10s Jdt 10,5 12,2). Todo lo gentil se fue evitando más y más, tanto en la vida diaria como en el comercio (Act 10,28 11,3 Jn 18,28). Sobre todo los matrimonios mixtos, ya de antiguo condenados, fueron combatidos cada vez más enérgicamente (Mal 2,11 Esd 9s). Esta evolución hubo de crear posteriormente dificultades especiales al cristianismo. También los profetas condenaban a los g.; pero su posición no era de carácter político. Esta condenación no se dirige contra el predominio político de los g., sino contra su impiedad, que amenaza también a Israel. Los g. serán por ello castigados; pero queda abierto para ellos, por medio de la → conversión, el camino de la salud, que es supranacional. En la época postprofética, Israel se aferra a las

esperanzas políticas. A medida, sin embargo, que se desvanece la perspectiva de una restauración política, se empieza a pensar, sobre todo en los sectores de la apocalíptica (→ apocalíptico), en un reino de Dios espiritual y universal, en el que los g., que ahora han de ser evitados todo lo posible, serán finalmente admitidos. Siempre, sin embargo, subsiste la diferencia entre Israel y los g. Quien en el tiempo presente no se haya adherido a la fe israelítica, como → prosélito o → temeroso de Dios, tendrá que reconocer luego el papel rector de Israel en el reino trascendente de Dios, esencialmente judío.

En el NT desaparece esta distinción; Cristo vino, en efecto, para Israel y para los g. (Lc 2,32). Naturalmente, se sigue hablando de g., pero sólo en cuanto que éstos mantienen su culto a los ídolos. En determinadas circunstancias hay que evitar el trato con g. (Mt 18,17). La prioridad fundamental de Israel, defendida por judíos y → judaizantes, fue desechada por los apóstoles (1Cor 12,13 Col 3,11 Ef 2,14). En adelante, para ser admitido en la comunidad cristiana, no fue ya necesario pasar antes por el judaísmo (1Cor 12,2).

Bibl.: A. BERTHOLET, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Friburgo 1896). W. BOUSSET, H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tubinga ³1926). M.A. BEEK, *Nationale en transcendente motieven in de joodse apocalyptiek* (Assen 1941).

Gerara → Guerar.

Gérasa, ciudad helenística en Transjordania, cuya fundación se atribuyó a Alejandro, pero se debe probablemente a Antíoco IV Epífanes. Alejandro Yanneo la conquistó; tras su liberación por Pompeyo, perteneció a la → Decápolis. En Mc 5,1 se llama a sus habitantes gerasenos. Hoy *ŷeraš*. Sus majestuosas ruinas son probablemente de los siglos II o III d.C. Ha hecho excavaciones la universidad de Yale (1928-1930) en colaboración con la British School for Archaelogy in Jerusalem; y, en 1930-1, con las American Schools of Oriental Research.

Bibl.: ABEL II, 331s. C.H. KRAELING, *Gerasa, City of the Decapolis* (New Haven 1938). N. GLUECK, *The earliest History of Jerash* (BASOR 75, 1939, 22-31).

Gerasenos. Son, en Mc 5,1, los habitantes de la ciudad de → Gérasa. Pero, como la región de Gérasa no se extendía hasta «la otra ribera del lago», lo probable es que en realidad se trate, no de los g., sino, como se dice en numerosos mss. de Mc y en Mt 8,28, de los gadarenos (habitantes de → Gádara), o, como en Lc 8,26, de los gergesenos (habitantes de → Gérgesa).

Bibl.: M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon St.Marc* (París ⁴1929) 132-136. ABEL II, 300.

Gérgesa (en ciertos mss. de Lc 8,26) era, según san Jerónimo *(Onomastikon* 74,14), una antigua ciudad cercana al lago de Galilea. El nombre, probablemente de formación artificial, se remonta a ORÍGENES *(in Ioh* 6,41), que puede haberlo tomado de una tradición local (no digna de crédito) o de la actual aldea de *kursi*.

Bibl.: ABEL II, 332.

Gersom → Guersom.

Gesén o **Gessén** → Gosén.

Gessur o **Gessuri** → Guesur.

Get → Moréšet-Gat.

Getsemaní (aram. *gat šᵉmānē:* lagar de aceite), lugar del monte de los Olivos (Lc 22,39), donde Jesús sufrió la agonía y fue arrestado (Mc 14,32 Mt 26,36), cuyo nombre deriva probablemente de alguna vecina prensa para aceite. Según Jn 18,1, G. era un huerto, seguramente propiedad de algún discípulo de Jesús, ya que éste se retiraba allí a menudo (Jn 18,2). El emplazamiento del lugar de G. actualmente venerado se ajusta a las indicaciones de los evangelios y a la tradición, que sitúa en G. una iglesia construida entre los años 380 y 390. Los importantes restos de este templo, llamado por Eteria (siglo IV) «ecclesia elegans», sobre los cuales se halla edificada la iglesia actual, fueron descubiertos por A. Barluzzi, a cargo de la Custodia Franciscana de Tierra Santa.

Bibl.: L.H. VINCENT, F.M. ABEL, *Jérusalem* II, 301-383. G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu* (³1924) 338-346. DBS III, 632-659.

Gideón → Gedeón.

Gieci o **Giezi** → Guejazí.

Gigantes → refaítas, → hijos de Dios.

Gihón → Guijón.

Gimnasio (liza, palestra), institución casi exclusivamente griega, que apenas se introdujo entre los romanos. Al principio, el g. era un espacio abierto, más tarde un edificio grandioso con plazas, salas y baños, en los cuales los jóvenes (desnudos: γυμνός; de ahí g.) se dedicaban al deporte. En todo g. capaz había una sección especial para los adolescentes (a partir de los 14 años; el *ephe-*

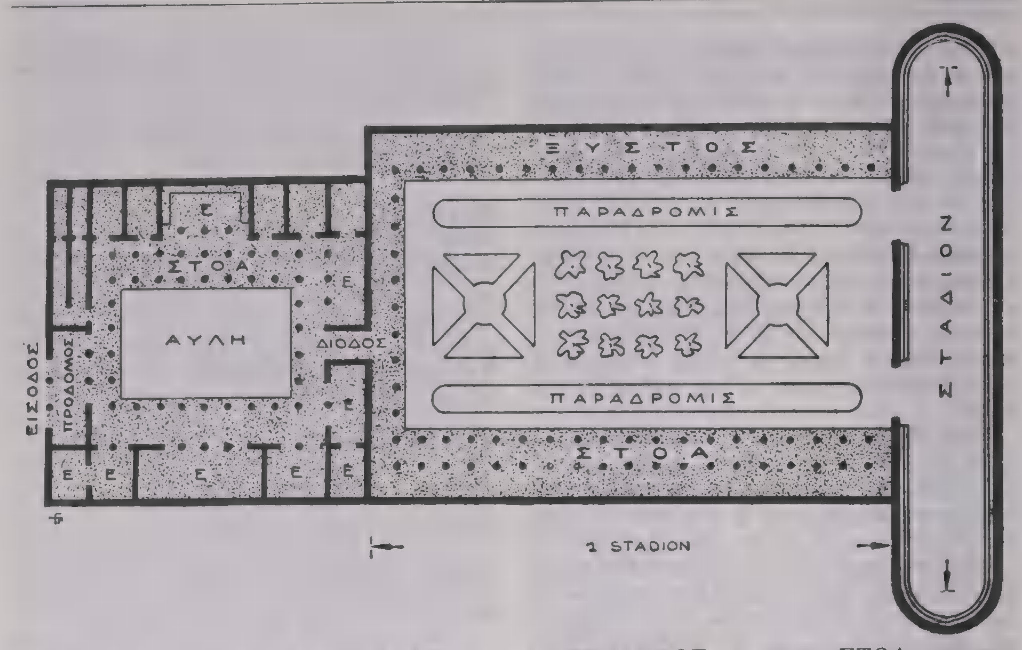


Fig. 79. Plano de un gimnasio. ΕΙΣΟΔΟΣ = entrada. ΠΡΟΔΟΜΟΣ = vestíbulo. ΣΤΟΑ = galerías hipóstilas (donde tenían lugar los ejercicios en tiempo de lluvia). ΑΥΛΗ = patio (para la palestra). ΔΙΟΔΟΣ = pasadizo. ΠΑΡΑΔΡΟΜΙΣ = pista para las carreras. ΞΥΣΤΟΣ = galería para ejercicios balísticos. E = ΕΞΕΔΡΑ = salas para la enseñanza. A la derecha del plano, un ΣΤΑΔΙΟΝ = estadio.

béion) y el resto era utilizado por los adultos. Estas escuelas de atletas o de entrenamiento estaban sujetas a la supervisión estatal y sólo podían establecerse con autorización oficial. A pesar de la antipatía de los judíos contra estas prácticas paganas deportivas, el pontífice Yasón solicitó del rey sirio la autorización para poder construir en Jerusalén un g. y su correspondiente *ephebéion*. Puesto que el deporte se practicaba al desnudo, los judíos de fe débil fueron abandonando la → circuncisión (1Mac 1,15).

Según 1Tim 4,8, el ejercicio corporal es de poco provecho; mas la piedad es útil para todo.

Bibl.: Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* II, 1684-1698. ThW I, 773-775. C. Spicq, *Gymnastique et morale d'après I Tim IV, 7-8* (RB 54, 1947, 229-242).

Gloria. (I) En el AT. (A) *En general.* La palabra hebrea para g., *kābōd*, procede de la raíz *kbd*, «tener peso», y significa lo que da peso o importancia, lo que impone, lo que da prestigio o autoridad, como la riqueza (Gén 31,1 Sal 49,17), magnificencia (Est 1,4) o poder (Is 16,14). De ahí la significación de «honra» o «fama» (Gén 45,13 1Re 3,13 Sal 8,6 21,6 Prov 25,2). Glorificar a una persona significa reconocer su importancia, poder o autoridad (Jos 7,19 1Sam 6,5 1Par 16,28 Sal 66,2 115,1 2Par 32,33). Lo que da prestigio a uno es su *kābōd;* así, el arca es la g. de Israel (1Sam 4,22); Yahvéh es la g. del israelita piadoso (Sal 3,4) o de Israel (Sal 106,20 Jer 2,2). La g. del Líbano es su gran bosque de cedros (Is 35,2 60,3).

(B) La *kābōd* de Dios es lo que da prestigio a Dios y obliga al hombre a temerle o reverenciarle. Según la concepción israelita, esto es sobre todo el poder y la → santidad de Dios. De hecho, en la mayoría de los pasajes del AT la g. de Dios va unida con su poder o santidad (Éx 14,4.17 16,7 29,43-47 Núm 14,21s 20,6-11 Is 3,8 6,3 35,2 40,5 Sal 19,2 29,3 96,3, etc.). La g. de Yahvéh es su poder y santidad radiantes, reveladores. Según se acentúe la irradiación o el poder en sí, se entiende la g. como forma de manifestarse o como atributo del mismo Dios poderoso y santo.

(1) Como forma de manifestarse, la g. de Yahvéh es un fenómeno luminoso. Se hace patente en la nube y brilla como fuego sobre el Sinaí (Éx 24,15s, cf. Dt 5,24). En el desierto, la g. de Dios aparece en una nube (Éx 16,7.10); el tabernáculo es el lugar ordinario en que se revela la g. de Dios (Éx 29,43 40,34s Lev 9,6.23 Núm 14,10 16,19 17,7 20,6), lo mismo que el templo (1Re 8,11, cf. Ez 9,3 10,18s 43,2-5 2Mac 2,8). Cuando la g. de Yahvéh llena el tabernáculo o el templo, nadie puede entrar en ellos (Éx 40,35 1Re 8,11). En sus visiones, Ez

ve la g. de Yahvéh como fuego resplandeciente, que él, sin embargo, contempla «en espíritu» (Ez 2,2) o con ayuda de «la mano de Yahvéh» (Ez 1,3).

(2) Como atributo de Dios, su g. va generalmente unida con su poder y santidad. Yahvéh es el rey de la g., e.d., el fuerte, el héroe, el valiente en el combate (Sal 24,8). La voz del Señor de la g. es el trueno (Sal 29,3). La g., e.d., el poder de Yahvéh santo, llena la tierra (Is 6,3, cf. Núm 14,21 Is 40,5 59,19 Sal 72,19), es la obra de sus manos (Sal 19,2, cf. 96,3 104,31), se revela en la creación, en los prodigios que obra en favor de Israel (Núm 14,22 Is 35,2 40,5, cf. Sal 72,19), en el ejercicio de su señorío y justicia sobre todos los pueblos y en el mundo entero (Sal 113,4). Los pecados de Israel ofenden la g., e.d., la santidad de Yahvéh (Is 3,8). Su g., es decir, su santidad (cf. Am 4,2), por la que es el absolutamente otro, distinto de los hombres y de todo (Is 40,25 46,5), Dios no puede abdicarla en nadie (Is 42,8 48,11); por eso, todos los pueblos que desprecian a Yahvéh temerán su nombre o su g. cuando Él aparezca para juzgar (Is 59,19 Sal 102,16s). Los profetas predican la revelación de la majestad o poder regio de Yahvéh como una irradiación de su g. Esta g. resplandecerá sobre la colina de Sión (Is 60,1-3.19s, cf. 62,1s), y todos los pueblos que antes no conocían su nombre o su g., la contemplarán entonces (Is 66,18s Sal 97,6, cf. Is 4,2 2,2s Miq 4,1s Hab 2,4). Acaso estas expresiones sean eco de las ideas de Ez; sin embargo, ya no se piensa en un resplandor, sino en la g. de Yahvéh. Lo mismo hay que decir de las expresiones «la g. de tu nombre» (Sal 66,2 79,9) o «el nombre de tu gloria» (Neh 9,5); significan la g. de Yahvéh mismo.

(II) En el NT. (A) *En general*. El NT hereda o continúa las ideas del AT. Como en los LXX, en los escritos griegos y en los → apócrifos del AT, g. es δόξα. En la lengua profana, δόξα significa opinión, dogma o doctrina filosófica, buena fama, gloria. Filón y los gnósticos griegos emplean la palabra en el sentido del hebr. *kābōd;* algunos papiros de magia, en el de poder, brillo, luz. En el NT, junto al sentido de honor y fama (1Tes 2,20 Jn 5,41) y magnificencia (Mt 4,8 6,29), δόξα tiene también el sentido de brillo (1Cor 15,50s; como en los papiros de magia) y el de resplandor o reflejo (1Cor 11,7s), sobre todo de la luz irradiante en la aparición de seres celestiales (Lc 2,9 9,31 Act 22,11 Ap 18,1).

(B) Dar g. a Dios (Jn 9,24 Act 12,23 Rom 4,20 Ap 16,9) significa reconocer el poder y la g. de Dios. El mismo sentido tienen las numerosas doxologías del NT (p.ej., Lc 2,14 19,38 Rom 11,36 16,27, etc.); el verbo que se ha de suponer en ellas no es «sea», sino «es» o tiene (1Pe 4,11). En ocasiones, la g. es el poder de Dios (Rom 6,4 9,23); la g. de Cristo, su poder salvador (2Cor 4,4.6 Ef 1,18 Col 1,27). Como en el AT, la g. de Dios es el resplandor de la majestad divina y puede presentarse: (1) como forma de aparición de Dios; (2) o como el poder de Dios que se revela a sí mismo; (3) que puede también comunicarse a los hombres.

(1) Como forma de aparición de Dios, la g. de Dios es luz. Jn (Ap 15,8) ve el templo celeste «lleno del humo de la g. y del poder de Dios» (cf. Ez 10,4 44,4); «nadie podía entrar en el templo» (cf. Éx 40,45 1Re 8,11). La ciudad santa «tenía la g. de Dios; su brillo era semejante a la piedra más preciosa» (Ap 21,11, cf. Is 60,1s 62,1s). Con los ángeles aparece una luz celeste, «la luz de la g.» (Lc 2,9, cf. 9,31; Act 22,11 Ap 18,1).

(2) El poder de Dios en cuanto se revela a sí mismo es la g. de las doxologías (Lc 2,14 Rom 11,36, etc.) y la mencionada en Rom 6,4 9,4 1,23 Ef 3,16 2Cor 4,4.6 Ef 1,18. La g. del Padre (Mc 8,38) o de Dios (Act 7,55) es el poder regio de Dios (cf. Sal 29,3 Hen 25,7). Como Dios es el Dios (Act 7,2) o el Señor de la g. (Hen 22,14 27,3.5), así lo es también Cristo resucitado (1Cor 2,8 Sant 2,1). Éste aparece a Esteban en la g. de Dios (Act 7,55s, cf. 1Tim 3,16). Como Hijo del hombre (cf. Dan 7,13s), vendrá en la g. del Padre (Mc 8,38 Lc 9,26) o en su gran poder y g. (Mc 13,26 Mt 24,30 Lc 21,27), e.d., en el pleno despliegue de su propia majestad regia (Mc 10,37: en tu g. = Mt 20,21: en tu reino; cf. Mt 25,31), al sentarse como juez en el trono real (Is 22,23, cf. Hen 55,4 61,8, etc.). La g. que Cristo recibe por su pasión (Lc 24,26 1Pe 1,11.21 Heb 2,9, cf. Flp 2,8s) es el poder regio que se revela por sí mismo, que Él comparte con el Padre (Mc 8,38) y que se pondrá de manifiesto al fin del mundo (1Pe 4,13 5,1 Tit 2,13, cf. 2Tes 1,7s). Así la g. recibe un carácter escatológico que raras veces ocurre en los escritos hebreos del AT (Is 60,1-3 62,1s 66,18s), pero que es más frecuente en los griegos (Bar 4,24.37 5,1.9) y en los apócrifos del AT (Hen 25,7 50,1 55,4 61,8 62,5.15 69,27.29). Jesús manifestará en lo futuro, como Mesías, su poder regio, que es también del Padre (Mc 8,38). Como → Logos (Jn 1,1s) poseía la g., e. d., el poder divino, la naturaleza divina, junto al Padre antes del principio del mundo (Jn 17,5.24); en ocasiones la reveló a los profetas (Jn 12,41, cf. Is 6,3). Después de su encarnación, los que creen en Él han visto esa g. (Jn 1,14

11,4.40). El Verbo encarnado ha manifestado esa g. en su ser divino y humano, en sus muchos milagros (Jn 2,11 11,4.40) y en toda su actividad terrena (Jn 17,4 4,34). Sobre todo, su muerte voluntaria (Jn 10,17) es su propia glorificación y la de su Padre (Jn 13,31s 21,19 17,1.4s), porque su muerte y su exaltación, por la que todo lo atrae a sí (Jn 12,32s) y da a los creyentes la vida divina (3,14s 10,10), es el más brillante testimonio de su g. Justamente porque la muerte salvadora y la resurrección de Cristo representan su propia glorificación y la de su Padre (Jn 12,16.23 21,19), se comprende que, aun cuando ya se ha manifestado su g. (1,14 2,11 11,4.40), se presente, no obstante, como futura (17,1.5 7,39 12,28 13,32 16,14). (3) El servidor de Cristo ha de seguir a su Señor hasta la muerte (Jn 12,26 Mc 8,34 Mt 16,24 Lc 9,23). Sin embargo, como Cristo, por la muerte, entró en su g. (Lc 24,26), así también será glorificado su servidor (Jn 12,26 1Pe 4,13 5,1.4.10 Rom 5,2 8,17s 9,23 2Cor 3,18 4,17 Flp 3,21 1Tes 2,12 2Tes 2,14 2Tim 2,10). Esta g. se representa, a veces, como una luz celeste («brillarán como el sol en el reino de su Padre»: Mt 13,43 Dan 12,3 Sab 3,7, cf. Mt 17,2) o como participación del poder regio de Dios o de Cristo (1Tes 2,12 Mt 19,28 Lc 22,30 Dan 7,9s 1Cor 6,2s Ap 3,21 20,4 Sab 3,8). Ordinariamente, esta g. es una fórmula escatológica fija, e indica entonces la participación en todos los bienes del reino de Dios. Mas, como quiera que la vocación a la g. (1Tes 2,12) es ya activa, y la esperanza de ella (Rom 5,2) no puede salir fallida, sino que está asegurada por la posesión del Espíritu Santo (Rom 5,5, cf. 8,23 2Cor 5,2), la g. se entiende también como posesión actual de los justos: «A los que Dios predestinó también los llamó; y a los que ha llamado, también los ha justificado; y a los que ha justificado, también los ha glorificado» (Rom 8,30). → Justificación y g. aparecen estrechamente unidas. Por eso, los pecadores carecen de la g. de Dios (Rom 3,23), e.d., de la vida divina que es dada por Dios al hombre en la justificación y termina en la bienaventuranza eterna. La g. de los creyentes está también íntimamente ligada con la posesión del → Espíritu: «El Espíritu de la g., el Espíritu de Dios descansa sobre vosotros» (1Pe 4,14, cf. Is 11,2), e.d., el Espíritu de Dios que es prenda de la gloria (cf. 1Pe 4,13). Una consecuencia más clara del Espíritu es la g. que Dios da a los que anuncian su sabiduría escondida (1Cor 2,7-10). Esta g. sobrepuja a la que fue concedida a Moisés sobre el monte Sinaí (2Cor 3,6, cf. Éx 34,30): «Pero nosotros, todos, los que a cara descubierta contemplamos como en espejo la g. del Señor, nos transformamos en la misma imagen de g. en g., como corresponde a la acción del Señor que es Espíritu» (2Cor 3,18). Por la contemplación de la g. de Cristo, los cristianos reciben en sí mismos ese resplandor, y este resplandor no es pasajero, como el de Moisés (2Cor 3,7), sino que crece más bien continuamente. La transformación consiste en que se hacen cada vez más semejantes a Cristo (cf. Rom 8,18 1Cor 15,43-49 Flp 3,21), que es la imagen de Dios (2Cor 4,4). Este crecimiento de la g. y la transformación de los cristianos se realizan por la operación del Espíritu de Cristo (o, según otros, de Cristo que es el Espíritu). Una idea semejante se halla en el cuarto evangelio (Jn 17,22): Cristo ha comunicado a los creyentes la g. que Él había recibido del Padre desde el principio, e.d., el poder regio, a fin de que sean una sola cosa, no sólo por la unidad en el sentir, sino más bien por la participación en la misma vida sobrenatural (Jn 17,21s, cf. 15,5). Este poder divino se manifiesta en los milagros que obran (Jn 14,12) y en las obras de su mutua caridad que proceden de la participación de la misma vida de Cristo (17,23, cf. 15,10.12 13,34s 1Jn 3,14-18).

(C) Reitzenstein, Bousset y otros reducen esta evolución de la idea de g. en el NT al influjo de la mística helenística y al de la literatura mágica. Pero es probable que las ideas helenísticas sobre la δόξα dependan del AT, conocido a través de los LXX; desde luego, los textos helenísticos que se aducen son posteriores a los escritos del NT. No se trata aquí de un influjo del helenismo sobre el NT, sino de una evolución paralela en la mística helenística y literatura mágica y en el NT. Las raíces comunes están en el AT.

Bibl.: HASTINGS II, 183-186. H. KITTEL, *Die Herrlichkeit Gottes* (Giessen 1934). G.P. WETTER, *Phôs: Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit* (Upsala 1915). B. STEIN, *Der Begriff Kebod Jahwe und seine Bedeutung für die alttestl. Gotteserkenntnis* (Emsdetten de Westfalia 1939). ThW II, 235-257. J. SCHNEIDER, *Doxa: Eine bedeutungsgeschichtliche Studie* (Nt. Forsch. III/3, Gütersloh 1932). A.M. RAMSAY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (Londres 1949).

Gloria de los bienaventurados → paraíso III.

Glosa, generalmente una o algunas palabras que no pertenecen al texto original del hagiógrafo, sino que le han sido añadidas por los refundidores (glosadores). Las g. llevan la intención de explicar el texto (en cuanto a la forma o en cuanto al contenido, en lo que no quedan excluidos los errores), de mejorarlo (variantes que, según opinión del glosador, eran oscuros o inexactos) o de

modernizarlo (sustitución de expresiones anticuadas por otras más recientes); pero no intentan ampliar el texto. Así se diferencia la g. de la → interpolación. Las g. se escribían originariamente al borde del ms.; pero más tarde quedaron a menudo incluidas en el texto mismo por los copistas. Es una tarea muy delicada de la crítica textual eliminar las g. y reconstruir el texto primitivo. Las g. como tales se reconocen por su lenguaje discordante o por su posición en el texto (si han sido introducidas en lugar inexacto). Si faltan tales indicios, ha de observarse la máxima cautela en la indicación de g.

Glosolalia. En contra de la antigua confusión que dominó incluso entre los exegetas católicos, en el sentido de que todo hablar «en lenguas» haya de equipararse con el milagro de pentecostés (así, todavía recientemente, S. Lyonnet [bibl. y cf. Bb, 29, 1948, 134] y J. DUPONT, *Gnosis: La connaissance religieuse dans les Épîtres de St. Paul*, Lovaina 1949, 204-210), hay que distinguir:

(1) La g. en sentido general, → carisma por el que los discípulos empezaban a hablar en otras lenguas extrañas (ἑτέραις Act 2,4ss) o nuevas (καιναῖς Mc 16,17). Este fenómeno, ligado acaso con cierto grado de entusiasmo (extático [?]), era esencialmente un milagro operado en el que hablaba, no en los que le oían, en cuanto que los carismáticos se valían de lenguas a ellos extrañas, pero que eran entendidas por quienes naturalmente las conocían. El milagro se prestaba a producir el mayor estupor en los oyentes (Act 2,11) y simbolizaba naturalmente la universalidad de la religión predicada en aquellas lenguas: → pentecostés II.

(2) La g. en sentido propio, que se manifestó particularmente en Corinto (1Cor 12,10 14,2-9) y también en Cesarea y Éfeso (Act 10,46 19,6). De la descripción de Pablo resulta que aquí no se trata de hablar en lenguas extrañas (de ahí que falten los adjetivos ἑτέραι y καιναί), sino de una manifestación extática de sonidos ininteligibles e inconexos, que sólo eran entendidos por el que poseía el carisma de la interpretación (1Cor 14,10). A diferencia del carisma de profecía, este hablar en lenguas no se dirige a la edificación o instrucción de los creyentes, sino a la confirmación oficial de la presencia del Espíritu Santo. Por eso, la profecía es superior al hablar en lenguas, y la g. ocupa el último lugar entre los carismas. La circunstancia de que también en otras partes se haya creído observar fenómenos de g. (cf. I. J. Martin [bibl.]) no es argumento contra la autenticidad de los hechos descritos por Pablo; pero de los avisos de éste cabe concluir que eran posibles ciertos peligros y abusos. Todavía no se ha establecido con certeza si existe una relación directa entre la g. y los fenómenos místicos de tiempo posterior; en todo caso, la comparación puede ser útil para explicar unos y otros. La afirmación de la crítica de que el milagro de pentecostés, tal como lo relata Act, no es histórico, sino que se reduce a un caso de entusiasmo glosolálico, que, por influjo de un llamado mito del Sinaí, habría sido realzado a un milagro de lenguas, no tiene fundamento alguno. Se apela para ello a Act 2,12, donde quizá se transparente cierto entusiástico recuerdo del milagro de pentecostés. Mas ¿por qué había de manifestarse el entusiasmo sólo por la g.? Tampoco es concluyente la comparación con Act 10,47 11,15; de estos lugares no se deduce la igualdad de la cosa (éxtasis), sino de su causa (operación del Espíritu Santo).

Bibl.: E. LOMBARD, *De la glossolalie chez les premiers chrétiens et les phénomènes similaires* (París 1910). E. MOSIMAN, *Das Zungenreden* (1911). H. RUST, *Das Zungenreden* (1924). A. MACKIE, *The Gift of Tongues* (Nueva York 1921). L. CERFAUX, *Le symbolisme attaché au miracle des langues* (EThL 13, 1936, 256-259). N. ADLER, *Das erste christliche Pfingstfest: Sinn und Deutung des Pfingstberichtes* (NtA 18/1, Munster de Westfalia 1938). S. LYONNET, *De glossolalia Pentecostes eiusque significatione* (VD 24, 1944, 65-75). I.J. MARTIN, *Glossolalia in the Apostolic Church* (JBL 63, 1944, 123-130). ThW 1, 719-726. [J. TREPAT Y TREPAT, *De dono linguarum: Disquisitio historico-exegetica* (AST 1, 1925, 83-114; 3, 1927, 67-90). V. BERECÍBAR, *El don de lenguas* (CT 40, 1929, 191-206. 323-342). A. ÁLVAREZ DE LINERA, *El glosólalo y su intérprete* (EstB 9, 1950, 193-208).]

Gnosis. No nos toca dar aquí una definición de la g. y del gnosticismo, tal como pudiera establecerse históricamente, a base de la actividad y de los escritos de Basílides, Valentín, Ptolomeo y Marción; baste para ello remitir a las historias del dogma o de la Iglesia. Desde el punto de vista bíblico, aquí sólo hay que tratar de la existencia de una más antigua g. y de sus posibles relaciones con el NT.

(I) La primera cuestión, estudiada aquí brevemente, es ésta: ¿Puede y debe entenderse la g. como manifestación postcristiana, e.d., como nueva formulación o (como Harnack decía en sus primeras investigaciones) «aguda secularización del cristianismo»? Este modo de ver, representado por los primeros escritores cristianos, sobre todo Ireneo, ha sido sostenido todavía en época reciente por Hilgenfeld, Harnack (en sus primeras investigaciones), E. de Fay y Burkitt. Frente a ello ha ido poco a poco imponiéndose la idea de que la g. es un gran movimiento precris-

tiano, que o procede exclusivamente de círculos orientales (Mosheim, J. Horn, F. Cr. Baur) o (lo que hoy encuentra aceptación general) forma más bien un conglomerado (sincretismo), lentamente formado, de opiniones filosóficas de origen helenístico, babilónico y judío-herético. Este conglomerado fue suficientemente amplio en sus ideas, para poder admitir más tarde determinada forma heterodoxa del cristianismo y toda especie de movimientos sectarios. Sigue este modo de ver la escuela de la historia de las religiones (entre otros: Wendland, Norden, Leisegang, Lohmeyer, C. Smidt). Según esta escuela, la g. no sólo es precristiana, sino también extracristiana; y, como tal, esencialmente distinta del cristianismo. Esto vale también para las ramificaciones que se desprendieron del cristianismo, aun cuando éstas pudieran tener contactos con el vocabulario y hasta con algunos conceptos aislados del cristianismo. Según la concepción más reciente de que hemos hablado, que es aceptada entre otros por J. P. Steffes y (aparte de ciertos pormenores) por Cerfaux, hay que contar, por lo menos cronológicamente, con la posibilidad de que el cristianismo fuera influido por la gnosis.

(II) Al tratar la cuestión de las posibles huellas gnósticas en el cristianismo es importante definir esta g. pre- o extracristiana, sin atenernos a líneas demasiado concretas, a motivos fijamente definidos ni a fases de evolución que vienen posteriormente. La definición que mejor responde a estos requisitos acaso sea la formulada por E. Lohmeyer. Según éste, puede entenderse por g. «toda religión redentiva cuya doctrina haga depender la redención del conocimiento (γνῶσις) de Dios, del sentido y finalidad del mundo y de la propia vida; pues sólo ese conocimiento hace posible a los hombres conducirse y obrar conforme a las intenciones de Dios» (RGG I, 1272). Esta definición puede explicarse así: (a) La g. es, sobre todo, conocimiento; pero no un conocimiento racional, sino religioso y revelado, por el que el hombre trata de penetrar en el misterio de Dios y en las relaciones entre Dios y el mundo, entre Dios y el hombre sobre todo. A este conocimiento corresponde una terminología gnóstica enteramente propia, en la que las fórmulas γιγνώσκειν τὸν θεόν y γνῶσις θεοῦ se repiten constantemente. (b) Este conocimiento obra la redención inmediatamente, no como condición o medio. Éste es el elemento esencial en toda gnosis. El que ha recorrido las distintas fases de la «ciencia» revelada, está *eo ipso* redimido. (c) Frente a este conocimiento religioso, desempeñan también cierto papel algunos motivos míticos concretos. Estos motivos se tomaron de las antiguas mitologías y tienen, evidentemente, por finalidad eliminar la distancia entre Dios y el mundo, entre Dios y el hombre, entre el bien y el mal. Estos elementos míticos que, a la verdad, se mantienen dentro de un esquema fundamental determinado, pero que experimentaron según el tiempo y circunstancias ciertas transformaciones, representan el «material flotante» de la g. En cambio, (a) y (b) forman sus elementos formales y esenciales. El elemento más importante es sin duda el (b), aunque tampoco deja de tener importancia el (a), justamente porque el vocabulario es constante y crea la posibilidad de establecer motivos y contactos comunes bajo materiales discrepantes.

(III) (A) AT. Para poder valorar las relaciones entre la g. y el cristianismo, es menester averiguar el papel que desempeña el concepto de «conocimiento» (γνῶσις) en las distintas fases del vocabulario. En el griego profano, aun el filosófico, γνῶσις significa la comprobación objetiva de hechos reales, entendidos en el más amplio sentido, a base de la actividad metódica de la νοῦς o del λόγος. En el lenguaje de la g., por lo contrario, el objeto del conocimiento está limitado a Dios y limitado justamente de manera que se sustrae al mundo y, consiguientemente, a una parte de la realidad. El acto de conocer no es racional o metódico, sino místico; es una ciencia misteriosa; es más bien un oír, un recibir de arriba, unido a una determinada iniciación mística. Por esta g. el iniciado participa de la naturaleza e inmortalidad divina, en contraposición al conocimiento filosófico, que mantiene la distancia entre Dios y el hombre.

Esta contraposición dentro del pensamiento griego queda hasta cierto punto equilibrada en los escritos, de inspiración gnóstica, de Filón y Plutarco. Pero la idea gnóstica del conocimiento de Dios falta completamente en los LXX, que, en este aspecto, son eco fiel del AT. Éste se mueve a su vez en terreno propio. En el AT, el hebr. *da'at* (conocimiento) indica la experiencia concreta, donde se acentúa particularmente la relación personal entre la persona cognoscente y el objeto conocido. Esto se ve, sobre todo, en el conocimiento religioso en cuanto tiene a Dios por objeto: el hombre veterotestamentario conoce sobre todo a Dios como el Dios que se revela en la historia, que castiga o se compadece. De ahí que conocer significa sobre todo: pensar en algo con amor y solicitud, y, en el terreno religioso, ocuparse amorosamente en Dios (Dt 11,2 Is 41,20), de suerte que el conocer a Dios es lo mismo

que servirle y temerle (Is 11,2 Jer 22,16). Visto del lado de Dios, conocer con predilección, elegir (Gén 18,19 Éx 33,12, etc.). Este modo de hablar puede ofrecer ciertas semejanzas vagas con el vocabulario gnóstico, pero por su sentido es absolutamente peculiar del AT y también de los LXX.

(B) NT. Lo mismo cabe decir del NT, el cual, por lo que se refiere a la significación de γνῶσις, depende completamente del AT. También aquí conocer, reconocer significa saber de algo con amor (Rom 3,17, cf. Is 59,8; Heb 3,10, Sal 95,10); en sentido religioso quiere decir servir y temer a Dios (1Cor 1,21 Gál 4,8s, cf. 1Tes 1,9); dicho de Dios, significa a su vez, frecuentemente, elegir (2Tim 2,19 1Cor 8,3 13,12). Ahora bien, es curioso que en Pablo, como en la g., la palabra γνῶσις aparece, en ocasiones, de modo absoluto, al parecer en sentido de «el conocimiento» por excelencia o de g. en sentido técnico (1Cor 8,1.7.10s 13,8). Lo mismo hay que decir de ἐπίγνωσις (1Tim 2,4 2Tim 2,25 Tit 1,1). Algunos críticos (Bultmann, Schlier y otros) son de parecer que Pablo siguió aquí, en cuanto a la lengua, el vocabulario gnóstico, que era conocido en Corinto. Cerfaux (bibl.), sin embargo, hace notar que expresiones como γνῶσις y σοφία no son exclusivamente gnósticas, sino que aparecen también en el judaísmo y eran de antiguo conocidas en la literatura sapiencial y apocalíptica. Pablo, pues, pudo tomarlas del judaísmo. La misma incertidumbre reina respecto de otras voces de la terminología gnóstica, como εἰκών, πρωτότοκος, ἀόρατος, ἀρχή, que se hallan también en la literatura judeohelenística (Filón, LXX), mientras otras, como θρόνοι, son corrientes en la apocalíptica. Solamente πλήρωμα (→ Iglesia II,B2) señala dirección gnóstica. Sin embargo, también aquí, como, sobre todo, en la g., el fondo de la idea es en Pablo absolutamente distinto. Así, γνῶσις en Pablo no tiene por objeto vagas especulaciones, sino el hecho divino e histórico de la redención, de la que participan los creyentes, no por pura γνῶσις, sino por conocimiento en el sentido del AT, e.d., por el efectivo reconocimiento de la voluntad divina (Rom 2,20 2Cor 2,14 4,6). No es la γνῶσις la que obra la salvación, sino la fe, juntamente con la esperanza y la caridad. De ahí la superioridad de estas virtudes sobre el carisma de la γνῶσις y que, mientras ésta desaparece (1Cor 13,13), aquéllas permanecen.

(IV) Por otra parte, se dan manifestaciones y motivos gnósticos que son aducidos y condenados en el NT. Aunque no puede afirmarse con seguridad el carácter gnóstico de estas manifestaciones, muchas coincidencias señalan, sin embargo, dirección gnóstica. Así, 1Cor 8,1 reprende cierta γνῶσις; con todo, es posible que aquí γνῶσις tenga un sentido religioso más general. Alusiones inequívocas ofrecen las epístolas de la cautividad, sobre todo Col 2,8. En esta epístola se nos habla de ἐπίγνωσις (1,9), de πλήρωμα (1,19 2,9), de αἰῶνες (1,26), como en Ef 6,12 de κοσμοκράτορες y en Ef 2,2 de ἄρχων. En las epístolas pastorales se indican sectas heréticas, que son por lo menos gnostizantes. Son gentes que caen en vacía charlatanería (1Tim 1,6), que se conducen como embaucadores (2Tim 3,13), que se hacen pasar por inspirados (1Tim 4,1), que se ocupan de fábulas y genealogías interminables (1Tim 1,4 4,7 2Tim 4,4). Jds y 2Pe recalcan su desenfreno sexual, fenómeno que es de observar también en el gnosticismo posterior. Las epístolas de Jn combaten concepciones cristológicas que se acercan al docetismo, en las que — como posteriormente — la soberbia espiritual tiene papel preponderante (1Jn 1,6.10 2,4). Finalmente, también en los → nicolaítas se hallan rastros del mencionado desenfreno sexual (Ap 2,20), pero unido ya a especulaciones mitológicas («los abismos de Satán»: Ap 2,24), las cuales se interpretan, generalmente, como alusión a concepciones gnósticas.

(V) Frente a todo eso, el cristianismo aparece como una realidad totalmente original, que nada tiene que ver con el gnosticismo. Los intentos de interpretar el cristianismo como una g. entienden el concepto de γνῶσις de manera demasiado externa o presentan el cristianismo de forma que pierde su originalidad y rasgos esenciales. Al contrario de las especulaciones mitológicas, el cristianismo surgió de un hecho histórico concreto: el hecho de la redención, la predicación de su fundador y la revelación del AT. Apenas el cristianismo se pone en contacto con la g. o con manifestaciones gnósticas, reacciona enérgicamente contra ellas. Si, por otra parte, Toussaint, Lietzmann, Loisy y otros descubren, sobre todo en Pablo, motivos gnósticos, tales construcciones son irreales, por el mero hecho de no tener suficientemente en cuenta la formación judeorrabínica del apóstol. Si algo hay extraño a la teología de Pablo, es la mistagogia pagana que él combatió siempre. Sobre el influjo gnóstico en la teología joánica, → Juan (C), → conocimiento de Dios.

Bibl.: E.H. Schmitt, *Die Gnosis* (2 vols., Leipzig 1903). Id., *Was ist Gnosis?* (Berlín 1912). E. Buonaiuti, *Lo Gnosticismo* (Roma 1907). W. Bousset, *Die Hauptprobleme der Gnosis* (Gotinga 1907). C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* (Giessen 1913). J.P. Steffes, *Das*

Wesen des Gnostizismus (Paderborn 1922). H. LEISEGANG, *Die Gnosis* (Leipzig 1924). H. JONAS, *Der Begriff der Gnosis* (Marburgo 1930). Id., *Gnosis und spätantiker Geist* (Gotinga, vol. I ²1954; II/1, 1954; II/2, 1956). E. BAUMANN, *«Jāda'» und seine Derivate* (ZAW 28, 1908, 22ss. 110ss). I. GRESHAM MACHEN, *The Origin of Paul's Religion* (Londres 1921). ThW I, 688-715. L. CERFAUX, *La Gnose simonienne* (RScR 15, 1925, 389-511; 16, 1926, 5-20. 265-285. 481-503). DBS III, 659-701. DThC VI, 1432-1467. J. HUBY, *De la connaissance de foi dans St-Jean* (RScR 21, 1931, 385-421). E. PRUCKER, *Gnôsis Theou: Untersuchungen zur Bedeutung eines religiösen Begriffs beim Apostel Paulus und bei seiner Umwelt* (Wurzburgo 1937). F.C. BURKITT, *Church and Gnosis* (Cambridge 1932). W. STAERK, *Die Erlösungserwartung in den östlichen Religionen: Untersuchungen zu den Ausdrucksformen der biblischen Christologie* (Stuttgart 1938). E. PERCY, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie* (Lund 1939). J. DUPONT, *Gnosis: La Connaissance religieuse dans les Épîtres de St Paul* (Lovaina 1949). G.J. BOTTERWECK, *«Gott Erkennen» im Sprachgebrauch des AT* (Bonn 1951). [M. PEÑA, *El gnosticismo en el NT* (CT 23, 1921, 174-187). J. COLLANTES, *Un comentario gnóstico a Joh. 1, 3* (EstE 27, 1953, 68-83). A. ORBE, *En los albores de la exégesis iohannea: Estudios valentinianos, 2* (Anal. Gregor. 65; Roma 1955). Id., *Los primeros herejes ante la persecución: Estudios valentinianos, 5* (Anal. Gregor. 83; Roma 1956).]

Gobernador, denominación corriente de los representantes de la autoridad del gobierno en los territorios dominados por los romanos. Sin embargo, estos territorios no se gobernaban todos por las mismas reglas; de ahí que, por lo menos desde el año 27 a.C., y, consiguientemente, en la época del NT, hay que distinguir:

(1) *Procónsul*, administrador de una provincia senatorial, e.d., generalmente pacificada. El cargo duraba, según la ley, un año.

(2) *Legatus Augusti pro praetore*, administrador de una provincia imperial, e.d., no pacificada en general. La duración del cargo de legado era indefinida.

(3) *Procurador*, administrador de una provincia procuratorial, e.d., de un territorio menor, cuyo gobierno ofrecía dificultades especiales, a causa, p.ej., de la dinastía indígena que se había respetado. El cargo de procurador era también de duración indefinida.

En el NT se citan con el título de *procónsul* (gr. ἀνθύπατος) Sergio Paulo (Act 13,7s.12), de Chipre, con residencia en Pafos; Galión (Act 18,12), de Acaya, con residencia en Corinto; y, en general, los procónsules del Asia proconsular (Act 19,38), con residencia en Éfeso.

Legado era el gobernador de Siria (gr. ἡγεμονεύων; lat. *praeses)* Quirinio (Lc 2,2), con residencia en Antioquía del Orontes.

Procuradores eran los gobernadores de Judea (gr. ἡγεμών; lat. *praeses)* Poncio Pilatos (Mt 27s passim y par.), Félix y Festo, con sede en Cesarea.

Bibl.: E. LOHSE, *Die römischen Statthalter in Jerusalem* (ZDPV 74, 1958, 69-78).

Godolías → Guedalyá.

Gog (hebr. *gōg)*, figura de la literatura apocalíptica en Ez (38,2s.14.16.18 39,1.11.15) y en Ap (20,8), príncipe de los poderes enemigos que al final de los tiempos entablarán una lucha feroz contra el pueblo de Dios, pero que serán derrotados; después, el pueblo de Dios gozará de una paz eterna.

Ez (38,2) lo describe «en la región de Magog, gran príncipe de Mések y Tubal» (Capadocia). G. no es una figura histórica, sino literaria. Se relaciona este nombre con el de Gyges (en cuneiforme *gugu)*, rey de Lidia; con el de Gagi, rey de Sahí, al norte de Asiria; con la palabra sumeria de tinieblas *(gug)*, o finalmente con Guigayá, de las cartas de Amarna, gentilicio que designa la región de Gag, cuyo nombre, lo mismo que el de bárbaro, designa a los habitantes del norte, e.d., de la región meridional del mar Negro (cf. Mések); otros identifican Gag con Karkemíš, capital del imperio hittita. Para Ez, G. es el rey del norte, donde habitan los temibles escitas, e.d., un nombre simbólico de poderosos enemigos.

Bibl.: L. DÜRR, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israel.- jüd. Apokalyptik* (AtA 9/1, Munster de Westfalia 1923). ThW I, 790-792.

Golán o **Galón** (hebr. *gōlān*, NOTH, *Josua* 115: discordia; Vg Golan o — en Jos — Gaulon), ciudad en → Basán, asignada a Manasés en Jos 20,8 21,27 Dt 4,43 1Par 6,56. De esta ciudad, no localizada con certeza, deriva el nombre de la región de → Gaulanítide, la actual *Ǧōlān*.

Gólgota (Calvario), lugar donde fue crucificado Jesús (Mc 15,22 par. Jn 19,17), en hebr. *gulgōlet* o en aram. *gulgultā'* o *golgoltā'*, abreviado en *golgota'* (cráneo). Según Dalman, el nombre era originariamente *gal-gō'ā* (montón de piedras de Goá: Jer 31,39), transformado en G. en arameo. Lo indudable es que el nombre no se refiere al cráneo de Adán, que se suponía enterrado allí (Orígenes), ni a los cráneos de los allí ejecutados (Jerónimo), sino a las rocas del lugar, redondeadas en forma de cráneo. El G. se hallaba fuera de la ciudad (Mt 27,32 Mc 15,20 Heb 13,12s), cerca de un huerto (Jn 19,41). A estas indicaciones se ajusta el lugar tradicional donde se asienta la basílica del Santo Sepulcro, que hasta el año 43 d.C. se hallaba fuera de la (2.ª) muralla, cuyos restos se

encuentran muy cerca. Que los alrededores servían como cementerio, lo atestiguan hoy las tumbas judías, todavía visibles bajo la basílica. El emperador Adriano cubrió el lugar construyendo allí el foro de Aelia Capitolina; pero el emperador Constantino lo hizo poner nuevamente al descubierto, y se edificó allí la basílica. → Santo sepulcro, → Jerusalén.

Bibl.: L.H. VINCENT, F.M. ABEL, *Jerusalem* II/1 (París 1914) 89-206. J. JEREMIAS, *Wo lag Golgotha und das heilige Grab?* (Angelos 1, 1925, 141-173).

Goliat (hebr. *gólyat*, cf. infra; Vg Golias y Goliath), gigante filisteo de → Gat, de unos tres m de alto, según el TM, o de unos dos m, según los LXX; según 1Sam 17 19,5 21,10 fue David quien lo venció en duelo y lo mató; según 2Sam 21,19 (texto inseguro) lo mató Eljanán de Belén (= David [?]). El lugar paralelo de 1Par 20,5 intenta unificar las dos tradiciones divergentes, redactando el texto así: «Eljanán, hijo de Yaír, mató a Lajmí, hermano de Goliat.» El nombre se relaciona probablemente con el griego Alyattes; los nombres propios filisteos parecen tener con frecuencia la terminación *-at;* cf. Ajuzzat (Gén 26,26).

Golondrina, en hebr. quizá *d^erōr* (Sal 84,4: en el templo construye su nido; Prov 26,2) y *sūs* o bien *sīs* (Is 38,14: chirría; Jer 8,7: ave de paso). De hecho, en Palestina actualmente se encuentran muchas g., y también hoy construyen sus nidos en las mezquitas (Sal 84,4).

Bibl.: L. KOEHLER (ZAW 54, 1936, 54).

Gomorra (hebr. *'ămōrā;* Vg Gomorrha), ciudad en el sur de Canaán, mencionada en la tabla de los pueblos. Con → Sodoma, Admá, Seboyim y Soar, formaba G. una Pentápolis, que en la época de Abraham fue atacada por → Amrafel y sus aliados (Gén 14). Reinaba entonces en la ciudad el rey Birsá. Gén 18s relata la destrucción de Sodoma. Acerca del emplazamiento, → Pentápolis.

Gorgias, jefe militar del rey Antíoco IV Epífanes, y gobernador de Idumea. Fue vencido por → Judas Macabeo en Emaús (1Mac 3,38 4,1.16-22) y en la misma Idumea (2Mac 12,12-37).

Gosán → Gozán.

Gosén (hebr. *gōšen)*, topónimo.
(1) El país de G. (Vg Gessen), región de Egipto donde residieron los israelitas (Gén 45,10 46,29 47,1.6.27 50,8 Éx 8,18 9,26; en Gén 46,28 simplemente G.). Esta región, de ricos pastos (Gén 47,6), debe situarse en el delta oriental del Nilo (cf. fig. 65, col. 663-4), ya sea al nordeste, en las cercanías del lago de Menzaleh (Tanis-Pelusium), ya sea, como se hace habitualmente, más al sur, en el *wādi-ṭumilāt*, al oeste del lago de Timsaj *(saft el-henne);* en los textos egipcios no se ha hallado mención del lugar. En Jdt 1,9 se habla de la entera región de G. hasta la frontera de Etiopía; G. designa en este caso, manifiestamente, todo el delta oriental del Nilo.

Bibl.: A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte* (Roma 1922) 90-119.

(2) Ciudad cananea (Vg Gosen) en Judá (Jos 15,51), cuyo territorio es designado como «la tierra de G.» (Jos 10,41 11,16). NOTH *(Josua* 69) busca la ciudad en *tell bēt mirsim.*

Goyim (Vg gentes). Dos veces ocurre en el AT un rey que se llama rey de G.:
(1) Tidal (probablemente uno de los reyes hittitas conocidos con el nombre de Tudjaliya), rey de G., el cual atacó, en unión de sus aliados, las ciudades de la → Pentápolis (Gén 14,1-9).
(2) Un rey amorreo de G., en Guilgal o junto a él; allí, o en Galilea (hebr. *gōyim l^egilgāl)*, al que derrotó Josué (Jos 12,23). NOTH *(Josua* 46) compara el término *gōyim l^egilgāl* con Jaroset hag-Goyim (Jaroset de los gentiles) de Jue 4,2ss (probablemente = *tell 'amr* junto a *el-ḥāriṭīye;* cf. Alt, PJ 21,1925 42s). La expresión de Gén 14 es muy discutida. Se han propuesto: «pueblos», e.d., el conjunto de pueblos del imperio hittita; y Gutium, nombre de una región del Zab superior. → Gentiles, → pueblo.

Gozán (hebr. *gōzān;* Vg Gozan o Gosan), región del norte de Mesopotamia, en Jabur, donde los asirios establecieron a una parte de los israelitas deportados de Samaría (2Re 17,6 18,11 19,12 Is 37,12). En 1Par 5,26, es G., probablemente por error, un río. Textos cuneiformes akkadios mencionan una ciudad de nombre Guzana, que debe identificarse con el *tell ḥalaf* en la región de las fuentes del Jabur. Se han hecho excavaciones de 1911-1929 (con interrupciones), bajo la dirección de M. von Oppenheim. Informes sobre las mismas: *Der Tell-Halaf und die verschleierte Göttin* (AO 10,1; Leipzig 1910); *Der Tell-Halaf, eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien* (Leipzig 1931). Basándose en el estrato más profundo, probablemente originario del quinto milenio, del *tell ḥalaf*, se habla de una cultura del Tell-Halaf, caracterizada por su cerámica polícroma.

Gozo → alegria.

Gracia. (I) EN EL AT falta una palabra para g. en sentido teológico, es decir, como un don sobrenatural de Dios. Los términos que más se acercan a nuestro concepto de g. son los de *ḥēn* y *ḥesed*. El hebr. *ḥēn* corresponde aproximadamente al gr. χάρις, y por esta voz se traduce ordinariamente en los LXX; *ḥēn* indica donaire, lindeza (p.ej., Sal 45,3 Prov 4,9 5,19 11,16 31,30: paralelo de belleza); de ahí: complacencia y favor (p.ej., Est 2,15), pero no g. en el sentido que nosotros le damos. Aun en giros en que nuestras versiones de la Biblia suelen reproducir *ḥēn* por g., como «hallar g. a los ojos de alguien» (p.ej., Gén 19,19 47,29) o «hacer que uno halle g. a los ojos de alguien» (Gén 39,21 Éx 3,21), es patente el sentido de favor. El hebr. *ḥesed* indica una conducta que brota de una relación de reciprocidad; así, sobre todo, la conducta entre aliados (1Sam 20,8.14s). No se trata, pues, aquí tanto de una disposición de ánimo (ésta es la fidelidad, hebr. *'emet)*, cuanto de un acto de ayuda o favor que corresponde a una relación de fidelidad. De ahí la frase «hacer gracia» (Gén 24,12 40,14 1Sam 20,8.14s, etc.). Como quiera que este favor, así como la fidelidad misma con la que frecuentemente va unida, es una obligación que resulta de una relación de reciprocidad, se le exige al hombre *ḥesed* juntamente con el derecho (p.ej., Os 12,7 Miq 6,8) o con la justicia (p.ej., Is 16,5 Prov 20,28). Mas la ayuda puede también ser motivada por la bondad; de ahí que *ḥesed* pueda significar también favor o g. Esto se aplica, sobre todo, a la fidelidad y auxilio de Dios, porque el *ḥesed* de Dios está determinado por la → alianza (1Re 8,23 Is 55,3), por la que libremente se obligó para con su pueblo, Israel. Dios es aquel «que guarda su alianza y muestra g. a los que le aman y observan sus mandamientos» (Dt 7,9 1Re 8,23 Is 55,3 Sal 89,29 Neh 9,23 Dan 9,4). El justo sabe que puede esperar la g. de Dios, pero no exigirla, supuesto que también él cumpla los deberes de la alianza, e.d., la ley de Dios (Dt 7,12 1Re 8,23 Os 10,12, etcétera). Más aún, cuando Israel quebrante la alianza, Yahvéh mantendrá su fidelidad, sólo con que el pueblo se convierta a Él; Yahvéh es «Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en *ḥesed* y fidelidad, que mantiene su *ḥesed* a millares, que perdona la culpa, el crimen y el pecado» (Éx 34,6 Núm 14,18, cf. Sal 86,15 103,8 Jl 2,13 Jon 4,2 Neh 9,17). Aquí *ḥesed* no es sólo fidelidad que ayuda, sino también g. que perdona los pecados (cf. Sal 51,3); de ahí el frecuente empleo de la voz *raḥămīm* (misericordia, amor compasivo) junto a *ḥesed* (Sal 51,3 25,6 40,12 69,17 Is 63,7).

(II) EN EL NT. (A) La *palabra*. El griego χάρις se halla muy a menudo en Pablo y Pedro, bastante en Heb y en los escritos de Lucas, pero es raro en el resto del NT (seis veces en los escritos joánicos, una vez en Jds). Lo mismo que en la lengua clásica, χάρις tiene aquí múltiples significaciones. Originariamente, χάρις indicaba algo que producía alegría, una cualidad física o moral, por ejemplo, hermosura, donaire (Lc 4,22: palabras llenas de donaire o g.; Col 4,6). De ahí favor, benevolencia, en sentido activo (Lc 2,40 Act 14,26 15,40) o pasivo (Act 2,47 4,33 7,46 1Pe 2,19s), e.d., poseer o gozar el favor o la benevolencia. Las fórmulas de salutación de las epístolas cristianas desean ordinariamente g. y → paz, e.d., el favor de Dios o/y de Cristo (p.ej., Rom 1,7 1Cor 1,3 1Pe 1,2) y la tranquila posesión de los bienes de salud que Cristo nos trajo. Muy a menudo χάρις significa la manifestación de la benevolencia, la testificación del favor (cf. hebr. *hesed)* o una obra de g.; la colecta de Pablo para Jerusalén es una g., un don de caridad (1Cor 163, 2Cor 8,6s.19). Χάρις significa sobre todo la g. de Dios o de Cristo, la benevolencia o la testificación de favor por parte de Dios o de Cristo (p.ej., Rom 3,24 4,4 5,15 Gál 2,21); en ocasiones, también la obra gratuita que Dios ha llevado a cabo por g. mediante Cristo, e.d., la nueva economía de salvación (p.ej., Rom 5,2 6,14s Gál 5,4 2Cor 6,1 Heb 12,15 1Pe 5,12) y hasta la buena nueva o evangelio (Act 13,43 Heb 13,9, cf. Act 20,24.32). Raras veces χάρις significa la g. sobrenatural dada al hombre (Rom 1,5 2Cor 1,12 12,9 Tit 2,11s Jn 1,14.16 1Pe 3,7). Los dones gratuitos de Dios (gracias *gratis datas;* → carismas) se llaman, por lo común, donaciones del espíritu (Rom 1,11 5,15s 6,23 1Cor 7,7) o simplemente dones (δῶρον Ef 2,8; χάρισμα Rom 5,15.17 Ef 3,7 4,7; δώρημα Rom 5,16). Finalmente, χάρις significa acción de gracias (Lc 17,9 2Tim 1,3 1Tim 1,12 Rom 7,25), gratitud (1Cor 10,30 Col 3,16) o recompensa (Lc 6,32-34 2Cor 9,8).

(B) La *doctrina* sobre la g. se desarrolla principalmente en Pablo y en los escritos joánicos.

(1) En los *sinópticos*, en que falta casi por completo la palabra χάρις (cf. supra), Jesús encarece la bondad paternal de Dios. El Padre muestra su amor aun a los pecadores (Mt 5,45). A los pecadores arrepentidos les perdona los más graves pecados (Mt 18,23-35 Lc 15,12-32 18,13s). Los busca (Lc 15,3-10) y se alegra de su conversión (Lc 15,10.32).

Da inmediatamente la recompensa a sus siervos (Mt 20,1-16). La más grande g. de Dios es, sin embargo, Jesús mismo, cuyo poder quebranta el señorío de Satán (Mc 3,27) e inaugura el futuro -> reino de Dios (Lc 11,20 par.). La participación en el reino de Dios no la merece el hombre (Lc 17,7-10), sino que se la da Dios por pura g. o bondad (Mt 20,1-16 22,1-14 Lc 14,16-24); ni él la puede alcanzar sin la ayuda de Dios (Mc 10,26s par.). Pablo desarrollará más esta doctrina.

(2) *Pablo*, que había experimentado en su propia vida la virtud de la g. de Dios (Gál 1,15 1Cor 15,10 1Tim 1,15s) y la impotencia de la ley (Rom 7,25), estaba particularmente llamado a desenvolver de modo más amplio la teología neotestamentaria de la gracia. Puesto que todos los hombres, judíos y gentiles, habían pecado y todos necesitan de la gloria de Dios, e.d., de la participación en la virtud y vida de Dios, todos son justificados gratuitamente por su g., en virtud de la redención en Cristo Jesús (Rom 3,23ss). La → justificación del pecador es, por ende, puro don de la g. de Dios, del Dios del amor (2Cor 13,11) o de todas las g. (1Pe 5,10), una prueba de su infinito amor (Rom 5,8 Ef 2,4-6) y del amor de Cristo, que murió por los pecadores (Rom 5,6). De ahí que Pablo hable lo mismo de la g. de Cristo (Rom 5,15 Gál 1,6 2Cor 8,9 12,9, cf. Act 15,11) que de la g. de Dios. Pablo recalca que Dios justifica al hombre gratuitamente, no en virtud de las obras de la ley (Rom 3,20.28 9,32 11,6 Gál 2,16). Puesto que se da por g., no puede a la vez darse como salario por las obras (Rom 4,4), pues en ese caso la g. no sería g. (11,6). La fe misma, que es el fundamento de la justificación y le es imputada al creyente por justicia (Rom 4,3 Gál 3,6 Gén 15,6), e.d., a cuenta de justicia, es don de Dios (Flp 1,29 Ef 2,8s), de suerte que la justificación es favor de Dios absolutamente inmerecido (Rom 9,16 11,5s Ef 2,8s, cf. 1Cor 1,26-29). La manifestación más importante de la g. de Dios es el habernos enviado su Hijo. Dios envió su propio Hijo y lo entregó a la muerte de cruz (Rom 8,32), a fin de redimir o rescatar a los que estaban bajo la esclavitud de los elementos del mundo (judíos y paganos) y de la ley (judíos; Gál 4,3-5). El precio del rescate lo pagó Cristo con su sangre (1Cor 6,20 7,23). Por su sangre selló Cristo la nueva alianza (1Cor 11,25), en la que el hombre, por la fe en Cristo (Gál 3,26), entra en una relación de reciprocidad con Dios totalmente nueva, e.d., en una relación de → filiación divina (Rom 8,14-17 Gál 4,4-7) y derecho de herencia a los bienes saludables de Dios (Gál 3,29 4,7 Rom 8,16s). Puesto que esta nueva relación con Dios es, simplemente, obra de la g. de Dios (Rom 8,29s) y de Cristo (Rom 5,15), Pablo le da el nombre de g., a la que tenemos acceso por medio de Cristo en la fe (Rom 5,2); por eso dice también que el cristiano no está ya bajo la ley, sino bajo la g. (Rom 6,14s), es conducido por el Espíritu (Gál 5,18), y que aquel que quiere ser justificado por la ley, pierde la g. (Gál 5,4, cf. 2,21).

Esta nueva economía de salud es obra del Espíritu vivificante. Por obra del Espíritu de Dios (Rom 8,14) o de Cristo (8,9), el que cree en Cristo (Gál 3,2 Ef 1,13) es lavado, santificado y justificado (1Cor 6,11 2Tes 2,13, cf. Tit 3,3-7), nace nuevamente (Tit 3,5) y hasta se convierte en nueva criatura (Gál 6,15 2Cor 5,17, cf. Jer 31,31-34 Ez 36,25-29), es hijo y heredero de Dios (Rom 8,14-17 Gál 4,4-7). El Espíritu de Dios (Rom 5,5) es, por ende, el principio de la vida sobrenatural o, como dice Pablo, de la nueva vida (6,4), de la vida en Cristo (Rom 8,2), e.d., de la g. santificante. Ese Espíritu nos es infundido por Dios, por pura g., por razón de la fe (Gál 3,2 Ef 1,13 2Tes 2,13), en el bautismo (1Cor 6,11 Tit 3,5-7), y obra en el cristiano todas las virtudes (Gál 5,22) y la vida eterna (6,8). Pero el Espíritu de Dios no es una fuerza que violenta, puesto que Pablo exhorta a los creyentes a que posean el Espíritu, a que caminen en Espíritu (Gál 5,16.25), a que no contristen al Espíritu (Ef 4,30). Pablo sabe que hay todavía pequeños, que sienten carnalmente (1Cor 3,1-3). La necesidad de la g. resulta con toda claridad de la doctrina paulina acerca de la natural condición pecadora de paganos y judíos y de la impotencia del hombre para practicar el bien.

(3) Las *epístolas de Pedro* prosiguen la doctrina paulina: la salud obrada por Cristo mediante su muerte es una g. (1Pe 1,10.13), un favor de Dios clemente y misericordioso (3,21). Aquel a quien se le concede esta salud por el bautismo (3,21) es rescatado por la sangre de Cristo (1,18s), renace de semilla incorruptible (1,23), de la cual germina la vida divina que alcanza pleno desenvolvimiento (1,3s 4,13). El cristiano es efectivamente heredero de la g. de la vida (3,7) ; sobre él reposa el Espíritu de la gloria, el Espíritu de Dios (4,14 , cf. Is 11,2). El Espíritu que le garantiza la posesión de la gloria (cf. Rom 8,11 Ef 4,30) y lo santifica (1Pe 1,2) es, como en Pablo, la g. y, al parecer, hay que identificarlo con la semilla de la cual renace el cristiano a la vida incorruptible (1,23, cf. 1Jn 3,9). En 2Pe 1,3s se da al cristiano, por la virtud de Dios (o de Cristo: 1,2), todo lo que sirve para la vida y la piedad, por medio del conocimiento de aquel (Dios o Cristo) que lo ha llamado por su propia gloria y virtud.

Por esta gloria divina (= poder: cf. Rom 6,4 9,23) se le hacen y garantizan las más grandes y preciosas promesas, a fin de que por ellas se haga partícipe de la naturaleza divina, después de haber huido de la corrupción de este mundo, de la concupiscencia. Aquí se presenta la justificación como obra de Dios (o de Cristo): por g. es llamado el cristiano y, por razón de la fe, se le provee de todo lo necesario para la vida piadosa, e.d., de las g. necesarias; el fin y cumplimiento de esta vocación es la participación en la naturaleza divina (cf. la comunión con el Padre y el Hijo: 1 Jn 1,3; la participación en la vida divina: Jn 3,15s 5,24.26; la unidad de vida con Cristo: Jn 15,5 17,23 Rom 6,3-6 Gál 2,20). (4) Aun cuando en los *escritos joánicos* aparece raras veces la palabra g., éstos acentúan el lado positivo de la salud, el elemento divino, e.d., la vida divina que el hombre recibe. La gran prueba del amor de Dios es haber enviado a su Hijo «para que vivamos por Él» (Jn 3,16 1 Jn 4,9, cf Rom 5,8 Tit 3,4-7). La misión del Hijo de Dios hecho hombre (Jn 1,14) es la aparición de la vida (1 Jn 1,2), pues al Hijo fue concedido por el Padre tener la vida en sí mismo (Jn 5,26), porque Él es la vida (Jn 11,25 14,6) y Él la da ▪ los creyentes (5,21.24 10,10.28). El que cree en Él, recibe la vida eterna, no sólo en el último día (5,28s 6,39s.54), sino inmediatamente (3,15s.18 5,24 6,40.47.50); ha pasado ya de la muerte a la vida (5,24 1 Jn 3,14, cf. Jn 3,16 8,51 11,25s). El hombre recibe la vida eterna por la fe en Cristo, por el bautismo (Jn 3,5-8), por comer la carne de Cristo (Jn 6,51-58). Pero la fe misma es un don de Dios (Jn 6,37.39.44.65 8,47 18,37 1 Jn 5,1 4,6), aunque a la vez es una determinación de la libre voluntad del hombre (Jn 6,29) y depende de su cualidad moral (Jn 3,18-21 8,44-47 1 Jn 2,29 3,8-10 4,7). La vida eterna o divina no puede proceder de un principio perecedero o humano, sino únicamente de un principio divino y eterno, del Espíritu (Jn 3,6 6,63). Este Espíritu lo concede Cristo glorificado (Jn 7,37-39 4,10.13s 15,26). El hombre necesita, por ende, nacer del Espíritu (Jn 3,5.8) para entrar (Jn 3,3.5) en el reino de Dios o en la vida (Mc 9,43.45.47 Mt 25,34.36). Este nacimiento, que es a la vez un renacimiento o regeneración, lo obra el bautismo (Jn 3,5, cf. Tit 3,5). El que ha nacido de Dios tiene la semilla de Dios (1 Jn 3,9), e.d., el Espíritu (Jn 3,5.8), que ha sido infundido por Dios. El que permanece en Él (1 Jn 3,24 4,13) no peca ni puede pecar (1 Jn 3,9, cf. 3,6). Esto no quiere decir que el regenerado sea moralmente impecable, sino que, en cuanto permanece en la comunión con Dios (3,6 5,18), no peca ni puede pecar, y que el pecado no es compatible con el principio divino de vida que hay en él (3,9). Que Juan no habla de imposibilidad de pecar por parte del cristiano, síguese de los avisos que dirige contra los que se imaginan hallarse sin pecado, de las frecuentes exhortaciones a no pecar, a perseverar en la caridad de Cristo (Jn 15,9), en la doctrina verdadera (1 Jn 2,24s), y a apartarse del mundo (1 Jn 2,15). Por eso, el principio divino de la vida eterna, la g. o el Espíritu, puede perderse por el pecado y, con él, la vida eterna.

Bibl.: DBS III, 701-1319. J. WOBBE, *Der Charis-Gedanke bei Paulus* (NtA 13/2, Munster de Westfalia 1932). J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (AtA 11/3, Münster de Westfalia 1930). J. KÖBERLE, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum* (Munich 1905). G.P. WETTER, *Charis: Ein Beitrag zur Geschichte des alten Christentums* (Leipzig 1913). J. HEMPEL, *Gott und Mensch im AT* (Stuttgart ²1936). W.F. LOFTHOUSE, *«Hen» and «Hesed» in the OT* (ZAW 51, 1933, 29-35). N. GLUECK, *Das Wort «ḥesed» im at.lichen Sprachgebrauch* (BZAW 47, Giessen 1927). F. ASENSIO, *Misericordia et Veritas: El «Hesed» y «'Emet» divinos, su influjo religioso-social en la historia de Israel* (Roma 1949). ThW II, 475-479. J. MORSON, *The Gift of Sanctifying Grace in the NT* (Londres 1952). H.J. STOEBE, *Die Bedeutung des Wortes «ḥäsäd» im AT* (VT 2, 1952, 244-254). → Espíritu de Dios. [J. ALONSO, *Un esbozo de teología de la gracia en la acción de la sabiduría divina según Prov 1-9* (EstE 24, 1950, 71-89). J. LEAL, *La alegoría de la vid y la necesidad de la gracia* (EstE 26, 1952, 5-38).]

Granada (hebr. *rimmōn)*, fruto del granado, parecido en la forma a una manzana, *Punica granata L.* En el AT se considera la g. como uno de los productos más importantes de Palestina (Núm 13,23 Dt 8,8 1Sam 14,2 Jl 1,12). El arbusto, que en algunas partes llega a ser un árbol, tiene flores de color rojo oscuro, de un aroma exquisito, y hojas verdes (Cant 6,10 7,12), y forma a veces verdaderos jardines (Cant 4,13). En Cant 4,3 se comparan también las mejillas de rojo vivo de la amada con el rojo vivo de la g. madura y abierta. La abundancia del arbusto en Palestina se patentiza también por los muchos nombres de localidades compuestos con Rimmón. La fruta con sus abundantes granos quizá como símbolo de fertilidad, era un motivo preferido en la ornamentación religiosa. Así, se encontraba en la orla de las vestiduras del pontífice (Éx 28,33) y en los capiteles de las columnas de bronce del templo de Salomón (1Re 7,18 2Re 25,17). De la fruta se prepara una especie de vino (Cant 8,2) y un colorante precioso (en la Biblia no hay testimonio de ello).

Bibl.: DB III, 337-342. BRL 86.

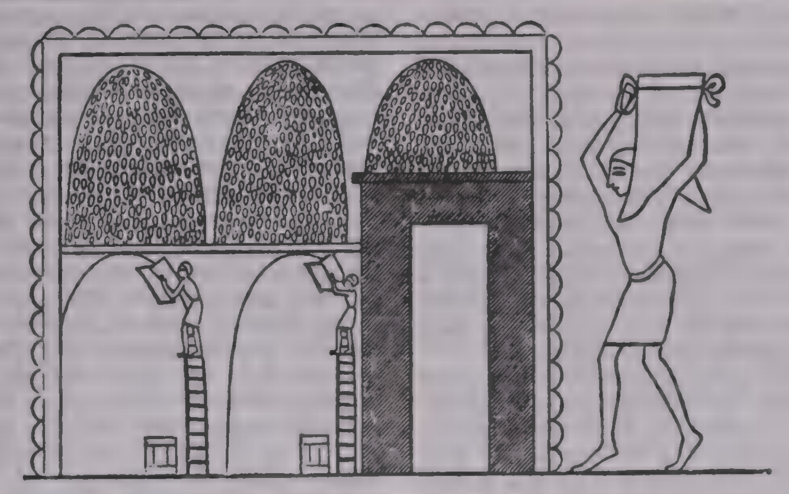


Fig. 80. Graneros egipcios

Granero. Hablan de g. en general Dt 28,8 Neh 10,38s Prov 3,10 Jer 50,26 Jl 1,17 Ag 2,19; Gén 41,48s supone la existencia de g. o silos públicos. Su forma varía desde las sencillas instalaciones de las ciudades costeras de Siria y Palestina hasta los monumentales silos de construcción circular, descubiertos en las excavaciones, que existían sobre todo en las ciudades con guarnición militar (cf. fig. 80). El g. egipcio de Bet-Šan podía contener más de 400 hl.

Bibl.: BRL 492s. BARROIS I, 315-317.

Granizo. Los tres términos hebreos que indican g. (también *qeraḥ* = hielo, puede significar g.: Sal 147,17 Job 38,29) denotan una relativa frecuencia de este fenómeno de la naturaleza, ante todo en invierno. El AT habla de un fuerte g. en Egipto (Éx 9,13-35 10,5.15, cf. Sal 78,47 105,32), el cual, sin embargo, se conoce mucho más por las experiencias palestinenses que por las egipcias, por donde vemos que no es del todo adecuado que se haya relacionado con las plagas egipcias. Se habla también de g., acompañado de señales de tempestad, en Jos 10,11; cf. Eclo 46,5 Ag 2,17 (como castigo). Se menciona el fenómeno natural en sí o como castigo divino: Sal 147,17 148,8 Job 38, 22-29 Eclo 32,10 43,15 Ez 13,11.13 38,22. Por lo demás, el g. es un símbolo de la fuerza (Is 38,2) o un fenómeno que acompaña las teofanías de Yahvéh (Sal 18,13 Is 30,30).

Grano → peso.

Grasa. Según las ideas de los israelitas, se reservan para la divinidad la → sangre y la g. de los animales sacrificados (Gén 4,4 Éx 23,18 Is 43,24 34,6s Ez 39,19), y gustar de ellos está prohibido para el que ofrece el sacrificio. También la g. de animales no aptos para el sacrificio está prohibida a los hombres (Lev 3,17 7,23.25), aunque se puede usar de ella para fines industriales o similares. Se lee a veces «grasa» en vez de «sacrificio» (cf. Gén 4,4 1Sam 15,22 Is 1,11) o junto con «sacrificio» (1Re 8,64 Eclo 45,16 [hebr.]). La g. se quema en el altar (1Sam 2,15). Las prescripciones legales determinan los trozos de g. que han de quemarse (Lev 3,3s.9s.14s). El motivo de estas prescripciones era seguramente el hecho de que la g. se consideraba como sede de los sentimientos y sensaciones, al igual que la sangre se consideraba sede del alma.

Grebas, de bronce, mencionadas sólo en 1Sam 17,6 (descripción de la armadura de Goliat). Como en las tumbas filisteas no se han encontrado g., cabe suponer que las g. de Goliat son una importación aislada de Grecia o de Chipre.

Bibl.: BRL 89s. ThW V, 295.

Griego (gr. Ἕλλην) significa: (1) primeramente un hombre de origen griego. Como consecuencia del predominio y de la gran expansión de la cultura griega, el nombre perdió pronto su sentido primitivo, estrictamente nacional, y vino a significar el hombre que se ha apropiado la lengua y la cultura griegas; los demás son → bárbaros (cf. Rom 1,14). Este sentido fue muy frecuente en la época helenística, cuando, durante las conquistas de Alejandro y en tiempos posteriores, aumentó enormemente el número de los no griegos que participa-

ban en la cultura griega, aunque en grados muy diversos.

(II) En la Sagrada Escritura, tanto en el AT como en el NT, el término g. posee a menudo, aparte de su originario sentido nacional (p.ej., Dan 8,21; el hebr. *yāwān* significa propiamente jonio), la connotación religiosa de «gentil». Esta especificación del concepto puede observarse desde la época de los Macabeos, y se explica por el hecho de que entonces el paganismo se presentaba a los judíos en su forma griega (helenística, de los diadocos; cf. 2Mac 4,36 y 11,2 para la contraposición judíos - griegos).

En el NT, g. aparece sobre todo en Act y en Pablo. En Act designa primordialmente a los habitantes de la Grecia propia o de Macedonia, y a los habitantes griegos o helenizados de Siria o del Asia Menor. Según Act, Pablo se dirige frecuentemente a griegos y a judíos, y obtiene éxito en ambos grupos, pero sobre todo entre los griegos. En tales pasajes, los griegos son simplemente la parte no judía entre los habitantes de las ciudades en cuestión. Pablo, en sus escritos, destaca mucho más fuertemente el sentido religioso del término. Éste adquiere su significado típicamente paulino a causa de este hecho: para Pablo, los judíos dejan de ser propiamente el pueblo de Dios; para él existe una tercera categoría de personas, superiores tanto a griegos como a judíos, los miembros de la comunidad cristiana. De ahí que, en cierto modo, los judíos se hallen en el mismo plano que los griegos, o sea: son de igual categoría que la parte no judía de la humanidad. Cierto que poseen una prioridad: la revelación se hizo en primer término a ellos (Rom 1,16, etc.) y poseen la ley. Pero también los griegos tienen su ley, la ley moral general, y tienen un conocimiento natural de Dios (Rom 1,18-32 2,24s 1Cor 1,21, cf. Act 17,28). Por lo demás, en su mayor parte rechazan, como los judíos, el evangelio; su «sabiduría» se opone a la «locura de la cruz». Pero si adquieren la fe, constituyen, junto con los judíos pertenecientes al verdadero Israel, el cuerpo de Cristo, en el cual son de importancia secundaria todas las diversidades nacionales y culturales: «Ya no hay griego ni judío, circunciso ni incircunciso, bárbaro ni escita, esclavo ni libre, porque Cristo lo es todo en todos» (Col 3,11). → Gentiles.

Bibl.: ThW II, 501-514. L. Cerfaux, *Le privilège d'Israël selon St. Paul* (EThL 17, 1940, 5-16). M. Morard, *Die Schuld der Hellenen* (Div. Thom. [Fr.] 14, 1936, 379-398).

Griego bíblico. (I) Acepción del término. Con el término g. b. se entiende la lengua en que se compuso el NT (a excepción de Mt), y la de las antiguas versiones griegas de la Biblia, sobre todo la de los LXX. El g. b. no es, como antaño se supuso a veces, una lengua especial, «sagrada», distinta del lenguaje profano de la época. El g. b. pertenece, indiscutiblemente, a la κοινή o griego helenístico, o sea, al lenguaje griego hablado y escrito en la época del → helenismo, desde Alejandro Magno hasta aprox. el año 500 d.C. Κοινή designa el lenguaje único y común que en aquella época reemplazó a la antigua diversidad de los dialectos griegos. Hoy se cree, generalmente, que la base de la κοινή la constituyó el dialecto ático, al que se fundieron elementos de los restantes dialectos (en cuanto al léxico, sobre todo del jónico). El lenguaje así formado se propagó por todo el oriente merced a las expediciones militares de Alejandro, y creó una unidad cultural que fue mucho más duradera que la unidad política, bien transitoria, forjada por el gran conquistador. Posteriormente, el helenismo y la κοινή se asentaron firmemente en el mundo occidental y en la propia Roma; culturalmente, los griegos vencieron a sus vencedores. Aquella lengua, gracias, por una parte, a una paulatina simplificación del lenguaje clásico, y por otra parte, gracias a una considerable variedad obtenida por influencias extrañas y por su propia capacidad de recepción y adaptación, se mostró excelentemente apta para convertirse en la lengua internacional de la época helenística, y sin duda alguna contribuyó no poco a la propagación del cristianismo.

(II) Historia de la investigación científica. Dentro de la κοινή, el g. b. ocupa un lugar especial, aun cuando no hay que perder nunca de vista que, de acuerdo con los definitivos resultados de la moderna investigación, el g. b. no se separa esencialmente del lenguaje helenístico general. Esto quedará demostrado con un breve resumen de la historia de los estudios sobre el griego bíblico. Del renacer de los estudios griegos, en la época del humanismo, la ciencia bíblica se benefició grandemente, sobre todo por haberse editado los textos griegos de la Sagrada Escritura (→ texto de la Biblia, → versiones de la Biblia). Sin embargo, los humanistas, para quienes la lengua clásica era el ideal, trataron con desprecio la lengua del NT y de los LXX; tanto más, cuanto que no conocían la κοινή más que por la Biblia y por los escritos eclesiásticos primitivos influidos por ella. Las características del g. b. dieron lugar, en el siglo XVII, a una apasionada polémica entre los llamados puristas y los hebraístas. Los primeros in-

Griego bíblico

tentaron mantener a rajatabla la tesis de que el g. b. es un «buen» griego, es decir, una lengua coincidente con el ideal clásico; por el contrario, los hebraístas no veían más que hebraísmos, siempre que el g. b. se apartaba del griego clásico. La polémica, sostenida principalmente en los círculos protestantes, y no poco enturbiada por preocupaciones teológicas, concluyó en el siglo XVIII, como era de esperar, con la victoria de los hebraístas. La primera mitad del siglo XIX renovó el interés por el g. b. Los filólogos se plantearon la cuestión sobre cuál es el lugar ocupado por el g. b. en la evolución general del griego. Sin embargo, también entonces, salvo raras excepciones, se consideró el g. b., exageradamente, como especialidad aparte, y su valoración, por consiguiente, fue unilateral; los teólogos veían en él una lengua excepcional, santa (así todavía H. Cramer en la 7.ª edición de su diccionario, 1893), mientras que los filólogos clásicos lo consideraban como una desviación monstruosa del venerado clasicismo, como una lengua grecojudía degenerada. Sólo cuando, desde la segunda mitad del siglo XIX, se descubrieron muchas inscripciones y, sobre todo, → papiros egipcios, el g. b. perdió su carácter de excepción. El estudio del nuevo material condujo al descubrimiento de la κοινή, y, gracias principalmente a los estudios de Deissmann y Thumb (bibl.), cayeron por tierra las antiguas teorías sobre el g. b. En aquellos textos profanos se halló tal cantidad de palabras hasta entonces tenidas por exclusivamente bíblicas, que el número de voces peculiares al g. b. decreció inmensamente. Por otra parte, también la antigua tesis de los filólogos apareció como insostenible, y no se habló más de un dialecto «grecojudío degenerado». Precisamente se demostró que numerosos giros, hasta entonces considerados como semíticos, aparecían también en los papiros egipcios. La lengua del NT y de los LXX apareció simplemente como una de las formas de la κοινή. En los últimos tiempos ha ido formándose, realmente, cierta reacción contra las directrices seguidas por Deissmann, Thumb y Moulton; pues estos especialistas no se libraron de la parcialidad, comprensible en muchos descubridores, y por eso se esforzaron en disminuir en cuanto posible el influjo semita, y, en general, el no griego, sobre el g. b. y quisieron explicar todas las incorrecciones por el carácter de la κοινή como vulgarismos surgidos del lenguaje helenístico hablado. Frente a tal tendencia, se destaca hoy, con razón, el hecho de que la mayor parte del vocabulario de la Biblia griega pertenece, efectivamente, al acervo común de la κοινή, pero que, para explicar muchas formas y giros sintácticos semíticos, existen muy pocos paralelos en los papiros. El g. b. no es simplemente el lenguaje vulgar griego, ni tampoco los escritores egipcios que utilizaban el griego carecían de letras; por tanto, en el g. b. hay que conceder al influjo de la lengua escrita un papel mucho mayor del que se le asignaba en la época de los primeros descubrimientos.

(III) Las PECULIARIDADES del g. b. se deben al influjo de los siguientes factores. Para los LXX, siendo una traducción a menudo literal de un original semítico, hay que reconocer una influencia semítica directa. Para el NT, existe la posibilidad de que, en parte, se utilizaran fuentes arameas; en todo caso, la primitiva expresión aramea de las palabras de Jesús ha dado a los evangelios sinópticos un color semítico. En los hagiógrafos del NT hay que contar también con el influjo de los LXX. Pero, sobre todo, ejerce aquí un papel decisivo el hecho de que la lengua materna de la mayoría de los escritores del NT fuese el hebreo y no el griego. De ahí que, inconscientemente, pero con gran intensidad, repercutiera en ellos su bilingüismo, que, según las modernas investigaciones lingüísticas, se delata sobre todo en la sintaxis, la semántica y la fonética, y mucho menos en el vocabulario. Por consiguiente, en el NT hay que distinguir entre los hebraísmos más o menos conscientes, que son imitaciones de los LXX y giros y expresiones del AT (ejemplos notables en Lc 1 y 2), y los arameísmos, debidos al influjo, casi siempre inconsciente, de la lengua materna del autor sobre la lengua en que escribe. El hecho de que también en el griego de los papiros egipcios aparezcan semitismos, lo explica Vergote (bibl.), siguiendo a Lefort, por el influjo del egipcio (copto), que posee también sintaxis distinta de la del griego y semejante a las del hebreo y del arameo. De todas formas, las investigaciones acerca de este asunto no pueden darse todavía por terminadas.

Bibl.: H.S. GEHMAN, *The Hebraic Character of Septuagint Greek* (VT 1, 1951, 81-90).

(IV) Ante el carácter peculiar de la κοινή, como estadio intermedio que es entre el griego clásico y el moderno, y sobre todo ante el bilingüismo de los autores, no es de maravillar que el g. b. acuse diferencias destacadas. En primer lugar, existe una considerable diferencia entre la lengua de los LXX y la del NT; los LXX es traducción directa del original hebreo, y además es casi dos a tres siglos anterior al NT. Pero incluso cada hagiógrafo neotestamentario

ofrece caracteres propios por lo que respecta a su estilo griego. Lc, para quien el griego, con toda probabilidad, fue su lengua materna, es capaz, como lo demuestra el prólogo de su evangelio y varios pasajes de Act, de escribir un griego literario, casi aticista. Pero también se encuentran en él muchos hebraísmos, explicables por el influjo de los LXX o por el colorido local que él procuró deliberadamente dar a ciertos trozos de su evangelio, p.ej., a los relatos de la infancia de Jesús (→ evangelio de la infancia). Más correcto es aún el griego de Heb, a pesar de estar cuajado de reminiscencias de los LXX. Casi al mismo nivel se hallan Sant y 1Pe. Mt se expresa en una lengua serena, de más color semítico. Mc es más animado, más «popular». Fuera del Ap, el griego de Jn, aunque correcto, produce una impresión poco helenística; le falta el sentimiento griego de la lengua y escribe en un estilo notablemente hierático. Pablo, nacido en la diáspora y acostumbrado al griego desde su juventud, escribe una lengua más movida y matizada y domina mucho mejor que Juan las posibilidades expresivas del lenguaje; sin embargo, por la lectura de las epístolas paulinas se adivina que su autor no era un griego de nacimiento.

Bibl.: A. DEISSMANN, *Bibelstudien* (Marburgo 1895). Id., *Neue Bibelstudien* (Marburgo 1897). Id., *Licht vom Osten* (Tubinga [4]1923). A. THUMB, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* (Estrasburgo 1901). HASTINGS III, 36-43 (J.H. THAYER). J. VERGOTE, *Philologische Studien* (Lovaina) 4-6 (1932-1935). Id., DBS III, 1320-1369. J. ROS, *De Studie van het Bijbelgrieksch van Hugo Grotius tot Adolf Deissmann* (Nimega 1940). F.M. ABEL, *Grammaire du grec biblique* (París 1927). F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatik des nt.-lichen Griechisch* (Gotinga [8]1949). L. RADERMACHER, *Nt.liche Grammatik* (Tubinga [2]1925). J.H. MOULTON, W.F. HOWARD, *A Grammar of the NT Greek* (2 vols., [3]1949). A.T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek NT in the Light of Historical Research* (Nashville [5] [= [4]] 1934). J. DEY, *Schola Verbi, Lehrbuch des nt.lichen Griechisch* (Munster de Westfalia 1951). H.ST.J. THACKERAY, *A Grammar of the OT in Greek* I (Cambridge 1909). F. BÜCHSEL, *Die griech. Sprache der Juden in der Zeit der Septuaginta und des NT* (ZAW 60, 1944, 132-149). M. JOHANNESSOHN, *Der Gebrauch der Präpositionen in den LXX* (Gotinga 1926). R.H. HELBING, *Grammatik der LXX: Laut- und Wortlehre* (Gotinga 1907). Id., *Die Kasussyntax der Verba bei den LXX* (Gotinga 1928). F. ZORELL, *Lexicon Graecum NT* (París [2]1931). W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlín [4]1952). J.H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Londres 1914-1929). G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum NT* (Stuttgart 1933ss; hasta ahora, 7 vols.). [I. ERRANDONEA, *Epítome de gramática griego-bíblica* (Barcelona 1950). I. RODRÍGUEZ, "*Dískolos*" *y* "*skoliós*" *en el N. T.* (Helmántica 2, 1951, 416-431).]

Gueba (hebr. *geba῾*: colina: Vg Gaba, Gabae, Geba), lugar en la frontera septentrional de Judá, cerca de Anatot, frente a Mikmás (1Sam 13,3 14), asignada por Jos 18,24 a Benjamín, ciudad sacerdotal (Jos 21,17 1Par 6,45, cf. Neh 12,29), fortificada por Asá, rey de Judá (1Re 15,22 2Par 16,6), poblada por benjaminitas en los tiempos posteriores al destierro (Neh 11,31), hoy *ǵeba'* (cf. fig. 82). En Jue 20,10.33 se halla G. por → Guibá; en 2Sam 5,25, por → Guibón.

Bibl.: ABEL II, 328s.

Guebal → Biblos.

Guebetón → Guibbetón.

Guedalyá (hebr. *gedalyāhū*, NOTH 190: Yahvéh se ha mostrado generoso; Vg Godolias), hijo de → Ajiqam, favorecedor de Jeremías (Jer 39,14). Después de la destrucción de Jerusalén y deportación de la dinastía, Nabucodonosor le hizo gobernador de Judá. Dos meses más tarde fue asesinado en Mispá, a instigación del rey de los ammonitas, Baalis, por un cierto Ismael (2Re 25,22-26 Jer 40,1-41,14). En las excavaciones de *tell-ed-duwēr* (Lakíš) se encontró sobre papiro la impronta de un sello perteneciente al general de la corte *gdlyh;* es muy posible que este *gdlyh* sea el G. bíblico.

Bibl.: R. DE VAUX, *Le sceau de Godolias, maître du palais* (RB 45, 1936, 96-102).

Guehón → Guijón.

Guejazí (hebr. *gēḥāzī*, NOTH 240: tal vez derivación de un nombre desconocido de una localidad o algo semejante; H. Bauer, ZAW 48, 1930, 78: con ojos saltones; Vg Giezi), criado del profeta → Eliseo (2Re 4 passim 8,4-6). Puesto que por lucro abusó del nombre del profeta y con ello hizo aparecer a Eliseo como infiel a su palabra, fue castigado con la lepra (2Re 5,19*b*-27).

Guelboé → Guilboa.

Guenizá. Los judíos estaban obligados a depositar en una cámara de la → sinagoga, llamada g. (del aram. *gnz*, ser precioso, estar oculto), los mss. ya inservibles para el uso litúrgico, a fin de enterrarlos después de cierto tiempo en tierra sagrada y preservarlos, entre tanto, de toda profanación o de la corrupción. La g. del antiguo El Cairo debió de quedar olvidada. Hace solamente unos cien años se reparó, por fin, en sus preciosos tesoros y, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, diversos viajeros saca-

ron de allí antiguos mss. bíblicos, que siguieron el camino de Nueva York (Jewish Theological Seminary), Oxford (Bodleian Library), Cambridge (biblioteca de la universidad y Westminster-College), Londres (British Museum), París (Bibliothèque de l'Alliance Israélite), Francfort del Main (Stadt-Bibliothek), etc., así como el de colecciones particulares. En 1896, Salomón Schechter, profesor de hebreo talmúdico en la universidad de Cambridge, descubrió, entre los fragmentos adquiridos para esta última ciudad, uno del texto hebreo del → Eclesiástico. Este hallazgo motivó una investigación sistemática de la g. de El Cairo. Con el apoyo financiero de otro profesor de Cambridge, Dr. Ch. Taylor, y con la protección moral de la misma universidad, Schechter se trasladó a El Cairo, dentro aún del año 1896, y recibió de los jefes de la sinagoga la autorización de llevarse cuanto quisiera. Treinta sacos de mss. fueron enviados a Cambridge, que pasaron a ser propiedad de la Biblioteca de la Universidad, formándose con ellos una colección especial con el nombre de Taylor-Schechter-Collection. El número de estos fragmentos se calcula en 100 000, y seguramente son más todavía los fragmentos que han pasado a otras bibliotecas y colecciones. Para la ciencia bíblica fueron de particular importancia los fragmentos del Eclo en hebreo, que sumaban unas dos terceras partes de todo el libro; los fragmentos de la traducción griega de → Áquila, que contenían parte de los libros de los Re; igualmente, un fragmento de las Héxaplas de Orígenes, con un trozo del Sal 22 en sus seis columnas. También se encontraron en la g. de El Cairo multitud de mss. hebreos anteriores al códice de Ben-Ašer, de los cuales unos 120 llevan la puntuación babilónica y seis la palestinense (→ texto de la Biblia II,A). Se comprende, pues, que la historia del texto masorético, del estudio científico del hebreo y de las traducciones bíblicas antiguas haya comenzado a caminar por nuevas sendas. P. Kahle (bibl.) ha procurado presentar un panorama sobre la situación, en la medida en que esto es posible, a los cincuenta años de los hallazgos.

Bibl.: P. KAHLE, *The Cairo Geniza* (Londres 1947). [D. GONZALO MAESO, *La guenizáh de El Cairo y sus exploraciones* (Misc. Est. Árabes y Hebraicos 1, 1952, 3-25).]

Guerar (hebr. *gᵉrār;* Vg Gerara), antigua ciudad fronteriza entre Palestina y Egipto (Gén 10,19). En Gén 20 la gobierna un rey, → Abimélek, que Gén 26,12-31 designa como → filisteo. No es seguro que la ciudad fuera alguna vez filistea; puede ser que los egipcios tuvieran en ella una guarnición de tropas filisteas, o podría ser la ciudad un enclave cananeo situado entre el país filisteo y Judá o Kaleb, no sometido hasta el siglo VII bajo el rey Ezequías (1Par 4,39; léase *gᵉrār* en vez de *gᵉdōr*). Se ignora el emplazamiento. Han sido sugeridos el *tell eš-šerīā'*, 23 km al sureste de Gaza, *tell ŷemme* (Fl. Petrie) y *umm ŷerrār*, al suroeste de Gaza. El valle de G. (Gén 26,17) debe buscarse probablemente en el Négueb *(wādi eŷ-ŷarūr)*.

Bibl.: ABEL II, 330s. BRL 179s. Y. AHARONI, *The Land of Gerar* (IEJ 6, 1956, 26-32).

Guerra. (I) En el AT, como entre los antiguos árabes, por lo menos en los tiempos más antiguos, cuando la monarquía no había introducido aún las g. por motivos humanos, militares o civiles, la g. siempre tenía motivos religiosos. En la g., el israelita se siente ejecutor de la devastadora ira de Yahvéh (1Sam 28,18). El israelita considera la g. como cosa santa (Jer 6,4 Miq 3,5 Jl 4,9) y se prepara a ella mediante ciertas purificaciones cultuales, p.ej., absteniéndose de todo comercio carnal (1Sam 21,6 2Sam 11,11). Yahvéh es quien da la orden de sus g. santas (Is 13,3 Jer 51,27); él mismo o su → arca está en medio del campamento (Núm 14,42 Dt 23,15 1Sam 4,7 2Sam 11,11); él pasa revista al ejército (Is 13,4). Yahvéh es el → estandarte de Israel (Éx 17,15), su escudo y su espada (Dt 33,29), el guerrero (Éx 15,3) y el héroe de la batalla (Sal 24,8); él pelea por Israel (Jos 10,14) o ayuda al ejército israelita, infundiendo terror a los enemigos (Éx 23,27s Dt 7,20 Jos 10,10s 24,12). El botín de guerra es → anatema, e.d., consagrado a Yahvéh. Por eso las g. de Israel son g. de Yahvéh (Éx 17,16 Núm 21,14 1Sam 18,17 25,28), que se celebran con cánticos, y los enemigos de Israel son enemigos de Yahvéh (Jue 5,23.31). Posteriormente eran los reyes los que declaraban las g. de Israel (1Sam 8,20), pero antes habían de consultar el oráculo y ofrecer sacrificios (1Sam 14,37, etc.).

Sobre la dirección de la g., la estrategia, etcétera, cf. los tratados de arqueología bíblica (p.ej., NÖTSCHER 153-156; BARROIS II 87-117) y (→) fortificaciones, asedio, ejército, armas.

(II) En el NT no se habla ya de declarar una g. santa, pero sí de prepararse a la g. (Lc 14,31 1Cor 14,8 Heb 11,34); Sant 4,1 se pregunta qué motivos puede haber para las g. y contiendas entre los creyentes. Fuera de esto, sólo se vuelve a hablar de las g. como de acontecimientos escatológicos: antes de la → parusía habrá grandes g. sobre

la tierra (Mt 24,6 par.), y en la última lucha del Ap (9,7.12 11,7 12,7.17 13,7 19,19 20,8), dos grandes poderes se aprestan a la batalla «por el gran día del Dios omnipotente» (16,14).

Bibl.: F. SCHWALLY, *Semitische Kriegsaltertümer:* I, *Der heilige Krieg im alten Israel* (Leipzig 1901). H. FREDRIKSSON, *Jahwe als Krieger* (Lund 1945). G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Zurich 1951). H. KRUSE, *Ethos victoriae in VT* (VD 30, 1952, 3-13. 65-80). [P. LUIS SUÁREZ, *El derecho a la invasión armada en el AT* (Ilustración del Clero 38, 1945, 14-18. 54-60. 91-96).]

Guersam → Guersom.

Guersom (hebr. *gēršōm* o *gēršām;* en cuanto al significado, véase infra). (1) (Vg Gersam) hijo de Moisés y de Sipporá. En Éx 2,22 18,3 se da una explicación popular del nombre como derivado de *gēr* (+ *šam* [?]), extranjero (+ allí [?]), porque Moisés fue huésped en la tierra extranjera de los madianitas. NOTH 223 interpreta el nombre como «campana», «esquila» (+ la terminación del diminutivo *-ām/-ōm)*, expresión de alegría por el nacimiento del niño. Presentan su genealogía 1Par 23,15 (su hijo Sebuel es jefe de los quehatitas [→ Quehat]) y Jue 18,30 (su hijo Yonatán y su nieto son sacerdotes de la tribu de Dan).
(2) (Vg Gersom) figura en 1Par 6,1ss en lugar de → Guersón, de estirpe levita.

Guersón (hebr. *gēršōn;* Vg Gerson; 1Par 6,1ss le llama *gēršōm)*. Según Gén 46,11 Éx 6,16s 1Par 5,27 6,1s fue el hijo mayor de Leví, fundador de la estirpe levítica de los guersonitas y de sus dos ramas: la de Libní y la de Simí (Éx 6,17 Núm 3,18 1Par 6,2). Núm 3,21-26 da algunos datos sobre su número (7500), lugar de su emplazamiento, su cabeza de familia (Eliasaf) y su servicio en el santuario; datos más amplios sobre su misión: Núm 4,21-28, cf. 10,17. Las ciudades de los guersonitas enuméranse en Jos 21,27-33 y 1Par 6,56-61:

	Jos	*1 Par*
En *Manasés oriental:*	Golán	Golán
	Beesterá	Astarot
En *Isacar:*	Quisón	Quedéš
	Daberá	Daberá
	Yarmut	Ramot
	En-gannim	Amen
En *Aser:*	Misal	Masal
	Abdón	Abdón
	Jelqat	Juqoq
	Rejob	Rejob
En *Neftalí:*	Quedéš en Galilea	Quedéš en Galilea
	Jammot-Dor	Jammón
	Qartán	Quiryatáyim

Guesur. (1) G. (hebr. *g*^{e}*šûr;* Vg Gessur), principado arameo en la Transjordania, entre → Bašán y el monte Hermón (Dt 3,14 Jos 12,5), aprox. en el extremo norte del *ŷōlān*, fuera del dominio israelita (Jos 13,13). Bajo David gobernaba en G. un rey llamado Talmay, padre de Maaká, una de las esposas de David y abuelo de Absalom (2Sam 3,3), el cual vivió unos años en la patria de su abuelo (2Sam 13,37ss 15,8).
(2) → Guesuritas.

Guesuritas (hebr. *hagg*^{e}*šûrî*, Vg Gessur), tribu o clan en el extremo sur de Canaán (Jos 13,2), sometida por David (1Sam 27,8).

Bibl.: ABEL I, 323.

Guet → Gat.

Guézer (hebr. *gezer*, NOTH, *Josua* 115: espacio cercado; Vg Gazer o Gazara), antigua ciudad de Canaán que dominaba las rutas de caravanas desde Egipto hacia el norte, conquistada o fortificada por Tutmosis III, independiente en la época de → Amarna y en

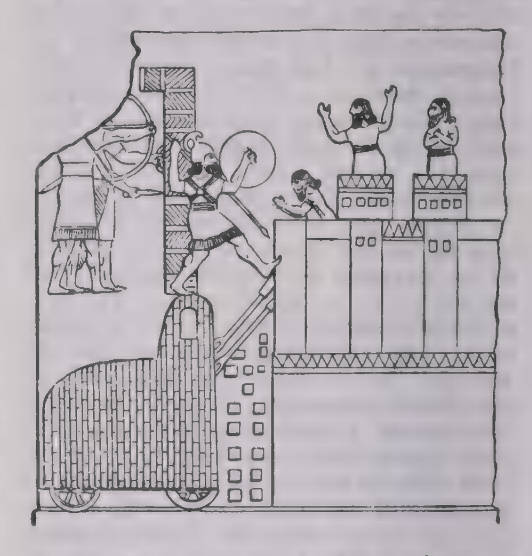


Fig. 81. Toma por asalto de Guézer (asir. *gazru*) por Tiglat-Piléser III (bajorrelieve de Kalaj). Obsérvese la doble muralla que protege la ciudad, con sus torres de defensa y terrazas; los asaltantes van sobre una máquina transportable con su techo de defensa; tras ellos, varios arqueros

el siglo XIII, luego nuevamente egipcia. En Jos 10,33 y 12,12 los israelitas derrotan al rey de G., en Jos 16,3 1Par 7,28 asignan la ciudad a Efraím, en Jos 21,21 1Par 6,52 la ciudad es levítica o sacerdotal (→ ciudades sacerdotales). De hecho, los israelitas no conquistaron nunca G. (Jue 1,29 Jos 16, 10); la ciudad sólo fue israelita por donación

como dote matrimonial del rey egipcio a Salomón. Éste la fortificó (1Re 9,15-17). Después de la división del reino, G. perteneció al reino septentrional (Jos 16,1 1Par 7,28), hasta que junto con el resto de la → Šefelá fue incorporada al imperio asirio (año 734 a.C., cf. fig. 81). A causa de su posición estratégica, en las guerras de los Macabeos se luchó duramente por G.; → Báquides la fortificó (1Mac 9,52), pero con todo fue conquistada por → Simón (13,43 [léase G. en vez de Gaza] 14,7.34 15,28.35); Juan Hircano residió en G. (13,52 16,1). Ch. Clermont-Ganneau descubrió la antigua ciudad en el *tell ǧezer*. Realizáronse excavaciones por encargo del Palestine Exploration Fund, bajo la dirección de R. A. S. Macalister, entre 1902 y 1905 y entre 1907 y 1909. Hallazgos más importantes: un santuario cananeo, la necropólis real, una conducción subterránea de aguas, textos: el → calendario agrícola de G., tabletas de arcilla cuneiformes (contratos), un → óstrakon con escritura protoalfabética (hallado en 1929). Las excavaciones fueron reemprendidas en pequeña escala en 1934, dirigidas por A. Rowe, el cual descubrió cierto número de cavernas que aumentan el número de viviendas trogloditas ya descubiertas por Macalister.

Bibl.: Excavaciones: R.A.S. MACALISTER, *The Excavations of Gezer 1902-1905 and 1907-1909* (Londres 1912; 3 vols.). A. ROWE, PEFQS 67 (1935) 19-33. Además: ABEL II, 332s. BRL 180-182. K. GALLING, PJB 31 (1935) 75-93. W.F. ALBRIGHT, *The Gezer Calendar* (BASOR 92, 1943, 16-26). E. ZOLLI, *La Tavoletta di Gezer* (Bb 27, 1946, 129-131). S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica* (Roma 1951) 8-26. Y. YADIN, *Solomon's City Wall and Gate at Gezer* (IEJ 8, 1958, 80-86).

Guibá (hebr. *gib'āh*, para el sentido, cf. infra; Vg Gabaa). La palabra G. (= altura) era muy apropiada para designar ciudades, ya que éstas solían edificarse en lugares poco accesibles, por lo tanto en alturas. De ahí que G. sea un topónimo frecuente, no pudiéndose siempre determinar el emplazamiento del lugar, tanto más cuanto G. se confunde a menudo con → Gueba, que tiene el mismo sentido. Se distinguen:

(1) G. en Benjamín (Jos 18,28), entre Jerusalén y Ramá. La ciudad debió de quedar destruida en la época de los jueces (Jue 19s, cf. Os 9,9 10,9), pero fue la patria de Saúl (1Sam 10,26 22,6), por lo cual es también llamada G. de Saúl (1Sam 11,4 15,34 Is 10,29). Con la subida de David al trono perdió G., al parecer, su importancia; no se vuelve a mencionar hasta mucho más tarde, durante las guerras babilónicas y romanas. Casi todos la identifican con el actual *tell el-fūl*. Excavaciones dirigidas por W. F. Albright en los años 1922 y 1933 mostraron que la ciudad databa del siglo XIII o del XII, y que fue reconstruida a principios del primer milenio (→ fortificaciones IV). No es seguro que esta G. sea la misma «G. de Dios», donde Saúl, según la profecía de Samuel, debía encontrar un tropel de profetas (1Sam 10,5.10), y donde (1Sam 13,3) residía un gobernador (?) filisteo. Tal vez haya que buscar esta «G. de Dios» en la actual *rāmallāh*, cuyo nombre significa también altura de Dios.

(1) *Bibl.: Excavaciones:* AASOR 4 (1924) y 13 (1933). L.A. SINCLAIR, *An Archaeological Study of Gibeah* (Tell el-Ful) (AASOR 34-35, 1954-56, New Haven 1960, 1-52). S. LINDER, *Sauls Gibea* (Upsala 1922). ABEL II, 334. BRL 191-193. O. EISSFELDT, *Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat (Richter 19-21)* (Festschrift G. Beer, Stuttgart 1935, 19-40). [A. FERNÁNDEZ, *El atentado de Gabaa (Iud. 19-21)* (Bb 12, 1931, 297-315).]

(2) G. en Judá (Jos 15,57), según 1Par 2,49, fundada por un cierto Sevá; hoy *eǧ-ǧeba'*, al oeste de *bēt-zakāryā*[?].
(3) G. en Efraím (Jos 24,33), la llamada G. de Pinejás. No se conoce exactamente el lugar.
(4) *gib'at 'ammā*, en 2Sam 2,24, es probablemente una mala lección por *gib'ā 'aḥat* (una colina).
(5) 1Sam 13,2.15 y 14,2.6 y probablemente también Jue 20,43, se refiere seguramente a → Guibón.

Bibl.: ABEL II, 333-335. BRL 191-193.

Guibat, *status constructus* del topónimo Guibá en los compuestos Guibá de Saúl, Guibá de Dios, etc.

Guibbetón (hebr. *gibbetōn*, NOTH, *Josua* 115: lugar abovedado; Vg Gabathon o Gebbethon), ciudad filistea, en Jos 19,44 asignada a Dan; en Jos 21,23 se cuenta como → ciudad sacerdotal, pero no conquistada por los israelitas hasta mucho más tarde. Todavía bajo → Nadab, → Zimrí y → Omrí fue asediada en vano (1Re 15,27 16,15.17). Emplazamiento dudoso. Se ha propuesto el *tell el-melāt* (así G. von Rad, PJB 29, 1933, 30ss; Abel II, 333; BRL; Noth).

Bibl.: ABEL II, 333. W. CASPARI, *Agbatana-Gibbeton* (ZDPV 58, 1935, 160-184). O. EISSFELDT (ZDPV 66, 21s).

Guibéa → Guibá.

Guibeón → Guibón.

Guiblitas. Habitantes de Guebal, → Biblos.

Guibón (hebr. *gib'ōn;* NOTH, *Gosua* 115: colina; Vg Gabaón), asignada a → Benjamín (Jos 11,19 18,25), → ciudad sacerdotal

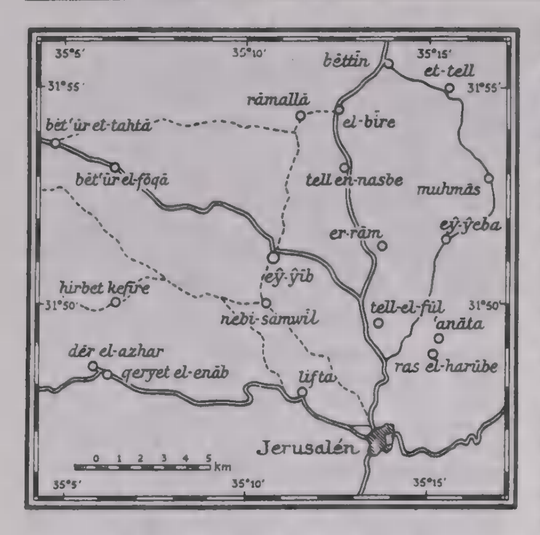


Fig. 82. Región de Guibón

(21,17), poblada primitivamente por jivveos (11,19), los cuales se aseguraron por astucia un pacto con los conquistadores israelitas (Jos 9,3-15 10,1). Josué se sostuvo en G. contra una serie de reyes cananeos (10 11,19). En su celo por Yahvéh, Saúl intentó arrancar de allí a los guibonitas; esta ofensa fue reparada por David (2Sam 21,1-14). Y con esto desaparece de la historia de Israel esta ciudad. Porque no es totalmente seguro que fuera nuevamente poblada después del destierro (Neh 3,7 7,25), puesto que en el lugar paralelo de Esd 2,20 se lee Guibbar en vez de G. Respecto de G. también se mencionan en la Biblia: el estanque de G. (2Sam 2,12-17 Jer 41,12) y el alto de G. (2Sam 21,6), donde existía un santuario de Yahvéh (1Re 3,4s 9,2 1Par 16,39 21,29 2Par 1,3).

La localización de G. es cuestión muy discutida, que sólo podrá resolverse cuando se hayan localizado otras tres ciudades vecinas (Kefirá, Beerot y Quiryat-Yearim); también la localización de → Mispá entra en cuestión (cf. fig. 82). Kefirá se localiza fácilmente, por lo general, en el actual *ḥirbet kefîre;* Quiryat-Yearim en el actual *dēr el-azhar*, junto a *qeryet el-enāb* (cerca también de *el-qerye* o *abū goš)*. Para las otras ciudades propónense *el-bīre*, *tell en-naṣbe*, *eŷ-ŷīb* y *nebi-samwīl*, todas ellas en el mismo camino de Jerusalén a Bet-El o al occidente del mismo. El cuadro adjunto presenta las diversas opiniones:

Abel, y con él Albright entre otros, se apoya en la igualdad fonética de los nombres y no ve contradicción alguna entre su localización y los datos del → Onomástikon. Alt, siguiendo a Heidet (1894), cree que la localización de G. con el actual *tell en-naṣbe* justifica mejor los datos del Onomástikon, y apoya su hipótesis en datos arqueológicos, a lo que hay que observar que, hasta ahora, sólo *tell en-naṣbe* ha sido investigado sistemáticamente, y por cierto, esta investigación habla en favor de su identificación con Mispá. BRL expresa así su juicio por hoy definitivo: «Cada una de las combinaciones propuestas tiene sus dificultades, las cuales tampoco se han podido aclarar hasta ahora con las excavaciones; y a no ser que se encuentren inscripciones (cosa muy poco probable), nunca podrán aclararse. La cuestión guibonita quedará, pues, siempre abierta.»

Bibl.: ABEL II, 335s y, más ampliamente, RB 43 (1934) 347-373. BRL 193-197. DBS III, 533s. J.B. PRITCHARD, *The Water System of Gibeon* (BA 19, 1956, 66-75). A. ALT, *Neue Erwägungen über die Lage von Mizpa, Ataroth, Beeroth und Gibeon* (ZDPV 69, 1953, 1-27). K. ELLIGER, *Beeroth und Gibeon* (ZDPV 73, 1957, 125-132). J.B. PRITCHARD, *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon* (Filadelfia 1959). El mismo, *Gibeon's History in the Light of Excavation* («Congress Volume Oxford 1959», Leiden 1960, 1-12). [A. FERNÁNDEZ, *Geographica: Ḥefer, Migrón, el gran «bamah» de Gabaón* (Misc. Bibl. Ubach, Montserrat 1953, 137-145).]

Guideón → Gedeón.

Guijón (hebr. *gīḥōn:* que brota a borbotones [?]).
(1) (Vg Gehon), uno de los ríos del paraíso (Gén 2,13), que «rodea toda la tierra de Kuš». Si este Kuš significa → Etiopía, el escritor bíblico habrá pensado en el Nilo. Testimonios antiguos acreditan esta interpretación (Jer 2,18 [LXX] Eclo 24,27). El nombre ha perdurado en la forma *ŷaiḥūn* para el Oxo y el Araxes, en la forma *ŷaiḥān* para el Píramo en Cilicia.
(2) (Vg Gihon), fuente junto a Jerusalén, al oriente, al pie de la antigua colina de la ciudad, en el valle del → Cedrón, donde Salomón fue consagrado rey (1Re 1,33.38.45), hoy *'ēn umm ed-dereŷ* (fuente de los peldaños), entre los cristianos *'ēn sitt maryam* (fuente de María). Conocidos son los esfuerzos de los reyes de Judá (y antes los de los

	según Abel	según Alt	según Albright	según Noth
el-bīre	Beerot	Mispá		Mispá [?]
tell en-naṣbe	Mispá	Guibón	Beerot	Guibón
eŷ-ŷīb	Guibón	Beerot	Guibón	Beerot
nebi-samwīl	alto de Guibón	Mispé	Mispá	Mispé

→ yebuseos) por asegurar en todas circunstancias el acceso a esa fuente, única que en Jerusalén mana sin interrupción. Finalmente, el rey Ezequías hizo construir el túnel de → Silóaj, con lo cual se formaron dos fuentes: una alta (2Par 32,30, cf. Is 7,3 2Re 18,17 = Is 36,2) y una baja (*'en silwān*). La antigua salida abierta de la fuente fue luego tapada (2Par 32,30). → Jerusalén (II), → abastecimiento de aguas.

Bibl.: H. VINCENT, *Jérusalem antique* (París 1912) 134-141. DBS IV, 941-949.

Guilboa (hebr. *gilboa'*, significado desconocido; Vg Gelboe), estribaciones septentrionales de los montes de Efraím, que dividen la parte sur de la llanura de Yizreel de la región de → Bet-Šan. Allí precisamente fueron vencidos los israelitas por los filisteos (1Par 10,1 1Sam 31,1 2Sam 21,12), muriendo Saúl y sus hijos. El antiguo nombre se conserva en el de la aldea actual llamada *ŷelbōn*. Los montes se llaman hoy *ŷebel fuqū'a* y son la divisoria de las aguas entre el Mediterráneo y el Jordán.

Bibl.: ABEL I, 358.

Guilead → Galaad.

Guilgal (hebr. siempre con el artículo: *haggilgāl*, el cercado de piedra; Vg Galgala), topónimo. Las diversas hipótesis de los topógrafos se refieren tanto al número de localidades que se conocieron con este nombre como a la localización de las mismas.

(1) En el libro de Jos se habla con frecuencia de un lugar por nombre G., como de punto de partida para la conquista de Palestina. Quizá también Jue 2,1 Dt 11,30 Jue 3,19. Estos lugares, ya entonces considerados como santos, fueron también considerados como tales posteriormente, de forma que Samuel, p.ej., ofreció sacrificios allí (1Sam 11,13-15 2Sam 19,16); pero fueron reprobados por los profetas (Miq 6,5). Abel (II, 336-338) localiza a este G. en *ḥirbet en-netelē* o *el-etelē*, 5 km al sudeste de *'ēn es-sulṭān*, en cuyas cercanías se conserva el topónimo de *tell ŷelŷul*. Otros lo localizan más hacia el norte, en *ḥirbet el-mefŷir*, al nordeste de *'ēn es-sulṭān*.

(2) Los profetas reprueban igualmente otro lugar santo llamado G., junto a → Bet-Aven (Os 4,15, cf. 9,15 12,12) o → Bet-El (Am 4,4 5,5). Abel y BRL identifican este G. con el antes mencionado; otros lo identifican con

(3) El G. mencionado en la historia de Elías (2Re 2,1 4,38). Abel lo localiza en el actual *ŷilŷīlyā*, en los montes de Efraím, a medio camino entre Jerusalén y Samaría. Y con él habría que identificar la otra localidad mencionada en 1Sam 7,16. BRL identifica también este G. con el primero.

(4) Jos 12,23 (el rey de las gentes de G.; texto inseguro) habla de un G. que, por el contexto, debe buscarse en la llanura del → Sarón. Abel propone el actual *ŷilŷūliye*, 20 km al nordeste de Yaffá.

(5) La lección variante de G. en Jos 15,7 (frontera norte de Judá) es insegura; en el lugar paralelo de 18,17 se lee *gᵉlīlōt* (montón de piedras).

(6) Totalmente incierta es la localización de Bet-hag-Guilgal, de Neh 12,29.

(7) 1 Mac 9,2 se refiere seguramente a Galilea.

Bibl.: ABEL II, 336-338. BRL 198s. K. GALLING (ZDPV 66, 1943, 140-155; 67, 1945, 21-43). H.J. KRAUS, *Gilgal* (VT 1, 1951, 181-199). J. MUILENBURG, *The Site of Ancient Gilgal* (BASOR 140, 1955, 11-27).

Guirgasenos, uno de los pueblos preisraelitas de Canaán, al occidente del Jordán (Gén 15,21 Jos 3,10 Dt 7,1 Neh 9,8 Jdt 5,16). Según Gén 10,16 descendían de Canaán. La tradición judía que relacionaba a los g. (y a otros pueblos) con las colonias fenicias norteafricanas se apoya seguramente en los nombres frecuentes de *grgši*, *grgš* y *grgšm* en Cartago. Los textos ugaríticos mencionan el nombre de *grgs*. Probablemente, los g. pertenecen a los hittitas y su presencia en Canaán va unida a las inmigraciones hittitas.

Bibl.: ABEL I, 322-325. TH. GASTER (Syr. 15, 1934, 226). B. MAISLER (ZAW 50, 1932, 87).

Gusano. El g. (hebr. *tōlē'ā;* que en Dt 28,39 Jon 4,7 hay que interpretar sin duda por limaza, pues daña a las plantas), se halla en el maná podrido (Éx 16,20), en los enfermos (2Mac 9,9 Act 12,23) y en los sepulcros (Is 14,11 66,24), y es imagen de los débiles, insignificantes y contrahechos (Is 41,14: junto a niño; Sal 22,7: un g. y no hombre; Job 25,6: junto a hijo de hombre). En Mc 9,44.46.48 domina la idea de que los muertos son atormentados en la gehenna por los g. y consumidos por el fuego; cf. Is 66,24. El mismo término se usa para múrice o g. de la púrpura.

H

H → código de santidad.

Haba (hebr. *pōl*). Menciónanse las h., junto a otras legumbres (lentejas), entre las provisiones de David (2Sam 17,28) y de Ezequiel (4,9). Es manjar popular, utilizado también para la panificación.

Habacuc (hebr. *ḥăbaqqūq*, para el significado, cf. infra; Vg Habacuc), uno de los llamados profetas menores, autor del libro Hab. Fundándose en Hab 3,19 creen algunos críticos, sin graves razones, que H. fue cantor del templo y levita. De todas formas, no hay que identificarle con el profeta de Judá, en la narración de Dan (14,33-39). La palabra *ḥăbaqqūq* significa una planta de jardín, la albahaca *(Ocimum basilicum L.)* o la menta acuática. No son raros los nombres de vegetales aplicados a personas.

Habacuc (libro de).
(I) RESUMEN. A la inscripción (1,1) siguen:
(1) Una lamentación sobre la injusticia predominante (1,2-4) y la respuesta de Yahvéh, que anuncia un castigo por medio de los caldeos (1,5-11); segunda lamentación del profeta sobre el mismo tema (1,12-17), y contestación de Yahvéh (2,1-5).
(2) Cinco ayes recriminatorios contra los impíos o injustos (2,6-20), pero el último quizás no sea auténtico.
(3) Un himno, o según otros una visión en forma de himno, que canta la epifanía de Yahvéh tomando medidas contra los malvados. Su título (quizás posterior) es: Oración del profeta Habacuc (3,1-19).

(II) ORIGEN. La datación de este escrito depende de lo que se entienda por impíos o malvados en 1,4. Algunos críticos (Wellhausen, Giesebrecht) ven ahí a los babilonios (y entonces, 1,5-11 no sería auténtico), mientras otros (Budde, Horst) creen, seguramente con más razón, que hay que pensar en los asirios, «la potencia extranjera imperialista, que desprecia el derecho y todo lo avasalla» (Horst). Entonces, los suministradores del castigo serían los babilonios, y el libro se habría escrito entre el año 625 (resurgimiento del poder babilónico) y el año 612 (destrucción de Nínive). P. Humbert (bibl.) intenta explicar el libro de Hab como una liturgia que se comprendería por las condiciones internas del pueblo; pero esta explicación resulta en gran parte demasiado artificiosa.

Uno de los mss. descubiertos en *'ēn fešḫa* (→ Qumrán [manuscritos de]) contiene un antiguo comentario a Hab 1-2. Se ha visto que el ms. ofrece un texto bíblico vulgar (como el de las dos copias de → Isaías allí encontradas también). Este texto debe de ser más antiguo que el TM y el de las versiones, porque, cuando se separa del TM, el TM coincide en la mayoría de los casos con las versiones. El texto recientemente encontrado debe, pues, considerarse como texto especial. El hecho de que el comentario al cap. 3 no exista, nada dice en favor o en contra de que este salmo pertenezca al libro original. Este comentario puede calificarse tranquilamente como un midráš, aunque los antiguos midrašim rabínicos conocidos no tengan del todo el mismo carácter. Es de extraordinaria importancia para la fijación de las fechas de muchos mss. del mar Muerto. [A. v. d. Born/J. v. d. Ploeg].

Bibl.: Cf. coment. a los profetas menores. Coment. a Hab: REINKE (Bressanone 1870). BAUMGARTNER (Leipzig 1885). HAPPEL (Wurzburgo 1900). DUHM (Tubinga 1906). P. HUMBERT, *Problèmes du livre d'Habacuc* (Neuchâtel 1944). J. VAN DER PLOEG, *Le rouleau d'Habacuc de la grotte de 'Ain Fešḫa* (BiOr 8, 1951, 2-11). G. MOLIN, *Der Habakukkommentar von 'En Fešḫa in der at·lichen Wissenschaft* (ThZ 8, 1952, 340-357). RB 59, 1952, 207-218 (D. BARTHÉLEMY). H. SCHMIDT, *Ein Psalm im Buche Habakuk* (ZAW 62, 1949/50, 52-63). W.F. ALBRIGHT, *The Psalm of Habakkuk* (Studies in OT Prophecy, Edimburgo 1950, 1-18). S. MOWINCKEL, *Zum Psalm des Habakuk* (ThZ 9, 1953, 1-23). [J. RAMOS, *El cántico de Habacuc: Traducción y comentario literal* (CultB 5, 1948, 171-174. 254-260). J. CANTERA ORTIZ DE URBINA, *El comentario de Habacuc de Qumrán* (Madrid-Barcelona 1960).] → Qumrán (mss. de).

Habiru → hebreos.

Habor → Jabor.

Hacéldama (gr. 'Ἀκελδαμάχ; aram. *ḥakel dᵉmā'*; Vg Haceldama), nombre de una porción de terreno (el huerto del alfarero) en las cercanías de Jerusalén, destinada a la sepultura de los extranjeros. Act 1,18 Mt 27,6-9 dan la etiología cristiana del nombre: el terreno fue llamado de aquel modo, porque los sacerdotes judíos lo compraron con las trein-

ta monedas de Judas; siendo precio de sangre, éstas no podían ingresarse en el tesoro del templo (Mt 27,6, cf. Dt 23,18). Una tradición que se remonta al s. IV sitúa el campo en la ladera sur del valle de la → Gehenna, donde ya, según Jer 19,2 (cf. v. 11), habían ejercido su oficio unos alfareros.

Hadad (hebr. *hădad;* Vg Adad o Adar).

(I) Dios akkadio del tiempo o de la vegetación *(Adad, Addu, Ḫaddu;* en Ugarit: *Hd).* En el AT, sólo como componente de nombres



Fig. 83. El dios Hadad, reproducción babilónica en un sello cilíndrico del rey Asarhaddón. Su característica es el rayo de fuego de tres radios que lleva en cada mano. Con las riendas conduce ante sí a dos animales fabulosos

teóforos de personas: → Ben-Hadad, → Hadadézer, → Hadad-Rimmón, así como también (?) en los siguientes nombres edomitas de personas.

(II) Nombre propio de tres reyes edomitas.
(1) Hijo de Bedad; mató a Madián y reinó en Avit (Gén 36,35 1Par 1,46).
(2) En muchos mss. Hadar. Su esposa Mehetabel se menciona en Gén 36,39 1Par 1,50.
(3) Príncipe edomita, que escapó, después del triunfo de David sobre los edomitas, a Egipto. El → faraón egipcio acogió al enemigo de Israel con benevolencia y le dio por esposa la hermana de su propia mujer, Tafnés. Muerto David, H. volvió a Edom y liberó a su patria (1Par 11,14-22.25*b)*.

Bibl.: RLA I, 22-26.

Hadadézer (hebr. *hădād'ezer:* Hadad es ayuda; Vg Adadezer), hijo de Rejob, rey de los arameos en Sobá, vencido por David (2Sam 8,3-8.9s), eliminado más tarde por Rezón (1Re 11,23s). En el pasaje paralelo de 1Par 18 se le llama Hadarézer, forma del nombre que también ocurre en 2Sam (en los LXX), pero que no es la original.

Hadad-Rimmón (hebr. *hădad-rimmōn;* Vg Adadremmon), en Zac 12,11 («la lamentación de Hadad-Rimmón en el valle de Meguiddó») se explica, siguiendo a Jerónimo, como nombre de una ciudad en el valle de Meguiddó, la que luego fue Maximianópolis, hoy *el-ledȳūn.* Pero es preferible la opinión que ve en H. el nombre de un dios. Hadad aparece aquí fundido con el dios arameo, tan estrechamente relacionado con él, Rammán (→ Rimmón), el dios principal de Damasco (2Re 5,18). El pasaje (la lamentación de Hadad-Rimmón) es una imitación de la elegía ritual con que anualmente se lloraba la muerte del dios de la vegetación; cf., sin embargo, M. Delcor (VT 3, 1953, 67-77: lamentación anual por el rey Yosiyyá).

Bibl.: ABEL II, 340.

Hadassá (hebr. *hădassā:* mirto; Vg Edissa), nombre judío de → Ester (2,7).

Hades, en los LXX es la traducción ordinaria del hebr. *šᵉ'ōl,* la morada de los muertos, de todos los muertos, buenos y malos. Así, H. es todavía en el NT el → šeol, los infiernos, la mansión de todos los difuntos (Lc 16,23s Act 2,27.31), casi sinónimo de la muerte (Ap 1,18 6,8 20,13s 1Cor 15,55) en muchos mss. Como el infierno, también este lugar está debajo de la tierra y se baja a él (Mt 11,23 Lc 10,15). «Las puertas del Hades» (Mt 16,18) simbolizan el poder incontrastable de la muerte y, consiguientemente, la ruina o perdición. La parábola de Lc 16,19-31 prosigue la evolución que había tomado la idea del infierno en la literatura bíblica posterior, en la que se fue marcando, cada vez con más precisión, la diferencia existente en el más allá entre justos y pecadores, y, sobre todo, la idea de la literatura apócrifa, que señalaba diversos compartimientos para justos y pecadores. → Gehenna. → Infierno. → Retribución.

Bibl.: ThW I, 146-150.

Hadid → Jadid.

Hadrac → Jadrac.

Hagar (hebr. *hāgār;* Vg Agar), esclava egipcia de Sara, fue la madre de Ismael. El → duplicado Gén 16,1-16 21,9-33 narra la expulsión de H. y de Ismael por Sara, celosa. Gén 25,12: H. es la madre genealógica de doce tribus ismaelitas (como las mujeres de Najor, de doce tribus arameas; y las mujeres de Jacob, de doce tribus israelitas). En Gál 4,21-31 explica Pablo, a base de la relación entre H. y Sara y entre sus respectivos hijos, la relación entre la alianza del Sinaí y la nueva alianza, y entre los judíos y los cristianos, respectivamente. La sierva H. (Sinaí) es el símbolo de la antigua alianza; sus hijos no son libres y se hallan bajo la esclavitud de la ley. Pablo la contrapone a Sara, la esposa libre de Abraham, símbolo de los creyentes de la nueva alianza. Pablo, pues, da otro sentido a la relación de descendencia que los judíos tienen respecto de H. y Sara: no Sara, sino H. es la verdadera madre del judaísmo. Se sirve de esta inaudita tipología para afirmar, frente a la doctrina de salvación que predicaban los judaizantes, basada en la descendencia carnal y en la consideración puramente humana, el orden salvífico cristiano, fundado en el don divino de la gracia y en la fe incondicional del hombre. Quizá se sirviera Pablo, para dicha tipología, del hecho de que el Sinaí pertenece territorialmente a la Arabia, país de Ismael. Otra hipótesis en ThW 1, 66. → Hagritas,

Hagarenos → hagritas.

Haggit → Jagguit.

Hagiógrafos (gr. ἁγιόγραφα: escritos sagrados), nombre cristiano del tercer grupo de los libros del canon judío, correspondiente a la denominación judía *keṯūbīm* (escritos). Este grupo comprende los escritos «anteriores» (Sal, Prov, Job) y los escritos «posteriores» (Dan, Esd-Neh, Par); entre ellos están los cinco → Meguil·lot (Cant, Rut, Lam, Ecl, Est).

Hagit → Jagguit.

Hagritas, tribu beduina del desierto sirio, relacionada con → Hagar [?]. En tiempos de Saúl luchan las tribus israelitas en la región oriental del Jordán con los h., así como con Yetur, Nafís (tribus ismaelitas) y Nodab (1Par 5,10.19). El Sal 83,7 menciona a los h. junto con Edom, Ismael, Moab. Bajo David, el h. Yaziz es administrador del ganado menor (1Par 27,31).

Hai → Ay.

Hajirot → Pi-Hajirot.

Hala → Jalaj.

Halcón. Con el hebr. *nēṣ* (ave de paso que anida sobre las rocas elevadas) se aludiría, según Hölscher *(Das Buch Hiob*, Gotinga, [2]1952, 95), al h. En Palestina existen el cernícalo y el h. encarnado. Hölscher quiere interpretar Bar 3,16 («dominador de los animales») como alusión a los h. de caza adiestrados (?). En Lev 11,16 y Dt 14,15 aparece el h. entre los → animales impuros.

Hal·lel (hebr. *hallēl:* cantar himnos de alegría o de alabanza) es un término con el cual se designaba en la antigua sinagoga un grupo de salmos (Sal 113-118), los cuales se utilizaban especialmente en circunstancias solemnes y festivas, a saber: (1) Cuando se mataban los corderos pascuales en el templo el día 14 de nisán, después del mediodía. (2) Durante la cena pascual en la tarde de ese mismo día 14 de nisán, y por cierto, la primera mitad (que según la escuela de Šammay era el Sal 113; según la de Hil·lel, el 113s) después de llenar la segunda copa y leer la narración de la pascua; la segunda mitad (que según Šammay eran los Sal 114-118; según Hil·lel, Sal 115-118), después de llenar la cuarta copa (cf. Mt 26,30 Mc 14,26). (3) En la fiesta de la pascua (15 de nisán), en pentecostés, durante los ocho días de las fiestas de los tabernáculos y de la dedicación del templo, y diariamente en el sacrificio matutino.

El cántico del H. durante la fiesta de los tabernáculos era especialmente jubiloso: en ciertos momentos el pueblo agitaba el *lulab* (un ramillete compuesto de un ramo de palma, tres de mimbre y dos de mirto), sobre todo mientras los sacerdotes daban una vuelta (en el séptimo día, siete vueltas) alrededor del altar de los holocaustos repitiendo constantemente el Sal 118,25.

En la literatura rabínica se habla también de un «gran» H. La tradición sobre su extensión fluctúa (Sal 120-136, o Sal 135s, o sólo el Sal 136). Tampoco se sabe si este gran H. se cantaba al final de la cena pascual.

Bibl.: StB 1, 845-849. L. Finkelstein, *The Origin of the Hallel* (HUCA 23/2, 1950/51, 319-337).

Hamán (hebreo *hāmān*, respecto del nombre, v. infra; Vg Aman), supremo dignatario de la corte persa, bajo el rey Jerjes, contrario a Mardoqueo y a → Ester según el libro de Est. En Est 3,1, H. es el hijo de Hammedatá de Agag, o sea miembro de la dinastía real amalequita (1Sam 15 Núm 14,45), muy

odiada por la estirpe de Mardoqueo (Benjamín: 1Sam 15). En Est 16,10 aparece como «macedonio», por tanto, «en modo alguno de sangre persa». El nombre de su padre es persa; tal vez el nombre mismo de H. derive del persa *humâyan*, el grande. Decidió aniquilar a los judíos en el reino persa; la catástrofe, sin embargo, fue evitada por la intervención de Ester. Jerjes acusó a H. de crimen de lesa majestad (Jerjes le encontró en actitud equívoca ante el diván de Ester), lo condenó a muerte, y lo ejecutó en la horca que H. había preparado para Mardoqueo (Est 3,1-7,10).

Hamat → Jamat.

Hambre. Se producía con frecuencia en Egipto a causa del deficiente o del exagerado crecimiento del nivel del Nilo (rotura de diques), pero, sobre todo, por descuidar los riegos en épocas de guerra civil y de mala administración. Papel especial tiene en la Biblia el h. de Gén 41,53, cuyas consecuencias también las sintió Canaán. Hambres en Siria/Palestina se mencionan varias veces en fuentes egipcias, e igualmente el hecho de que estos pueblos buscaran entonces ayuda en Egipto. En los relatos bíblicos lo hacen Abraham (Gén 12,10) y Jacob (Gén 42,5 Sal 105,16), mientras que Isaac, por el contrario, no lo hizo por indicación de Yahvéh (Gén 26,2). Sobre épocas de h. en el imperio romano, → Claudio.

Bibl.: J. Vandier, *La Famine dans l'Egypte ancienne* (El Cairo 1936). J. Janssen, *Bemerkungen zur Hungersnot im alten Ägypten* (Bb 20, 1939, 69-72).

Hammurabi. (I) La persona. H. fue rey de Babilonia, hijo de Sinmuballit, sexto rey de la llamada primera dinastía babilónica (de los amorreos). Las fechas de su gobierno, que duró 43 años, varían no poco según los historiadores (Sidersky, Thureau-Dangin: 1848-1806; A. Ungnad, B. Hrozný, Sidney Smith, A. Alt: 1791/92-1749/50; E. van der Meer: 1778-1736; E. F. Weidner, W. F. Albright, Cornelius, F. Böhl, G. E. Mendenhall: 1728-1686; Fr. Schmidtke: 1717-1665). Al principio, siendo sólo rey de la ciudad de Babilonia, H., que poseía un verdadero genio de gobernante, logró ampliar su poder con la conquista de Erej, Isín y otras ciudades, hasta que por fin, en el vigesimonoveno año de su gobierno, consiguió, por la sumisión de su rival Rim-Sin de Larsa, la hegemonía sobre toda la región de Babilonia. Como único señor ya de Babilonia, se cuidó de la tranquilidad y unidad del reino, fomentó el arte, las ciencias y la religión, y aumentó el bienestar general, principalmente por sus desvelos en favor de la agricultura. De su amplia correspondencia, en su mayor parte conservada, resaltan sus esfuerzos por ordenar y centralizar la administración. Sin embargo, es famoso, sobre todo, por su codificación del derecho vigente en aquel entonces (Código de Hammurabi: cf. infra). Con frecuencia se ha identificado a H. con → Amrafel, mencionado en Gén 14. Este último emprendió, como rey de *šin'ar* (Sumer [?]), bajo la dirección del rey elamita Kedor-Laómer, junto con Ariok de Elasar y Tidal de Goyim, una acción guerrera contra Palestina. Prescindiendo de los motivos que militan en contra de esta identificación, debe tenerse en cuenta que de la misma época se conocen reyes con el nombre de H. (de Kurda, *ḥalab* [Alepo] y *tell atḥana* [Alalaḫ] en la llanura de Antioquía; véase Ch. Jean, RA 35, 1935, 107-114 y «Actes du XXième Congrès des Orientalistes» 116).

(II) La estela de leyes de Hammurabi (Código de H. = CH) es un gran bloque de diorita, de 2,25 m de altura, en el cual H. hizo esculpir, en escritura cuneiforme y en el lenguaje antiguo babilónico clásico, su monumental código, en 39 columnas. En el año 1902, los franceses encontraron esta estela en las excavaciones de Susa, adonde seguramente fue llevada por los elamitas, después de la derrota de Babilonia, como trofeo triunfal. Trasladada a París, al Louvre, fue publicada y traducida, ya en el mismo año, por el dominico P. Scheil. La parte superior representa a H. ante Šamas, dios del sol y juez del cielo. H. recibe del dios el código (véase lámina II). El CH consta de 282 párrafos y abarca todo el derecho público y privado vigente en Babilonia en aquel entonces, con todas sus ramificaciones. Entre el CH y la legislación mosaica existen muchos paralelismos; pero ésta es mucho menos sistemática, principalmente porque ésta recibe luego cierto desarrollo histórico, y porque el derecho civil israelita tiene un sentido religioso mucho más destacado que el derecho babilónico. Las coincidencias no pueden atribuirse a dependencia directa por parte del legislador israelita, sino a la semejanza de las tradiciones jurídicas existentes en los círculos culturales semitas, tan emparentados entre sí.

Bibl.: Para (I): Fr. Ulmer, *Hammurabi, sein Land und seine Zeit* (AO 9/1; Leipzig 1909). B. Meissner, *Könige Babyloniens und Assyriens* (Leipzig 1926) 52-75. F.M.Th. Böhl, *King Hammurabi of Babylon in the Setting of his Time* (Amsterdam 1946; = Opera Minora, Groninga 1953, 339-363). DBS iii, 1379-1408. JbEOL 10 (1945/48) 81-90. — Para (II): A los pocos meses de haberse hallado la estela, publicó la transcripción y traducción del texto V. Scheil, O.P., en *Mémories de la Délégation en Perse*, publicadas bajo la dirección de M.J. de Morgan, t. iv: *Textes*

élamites-sémitiques, 2.ª ser. (París 1902); a pesar de algunas adiciones secundarias, esta edición constituye la base de todos los trabajos ulteriores. Ediciones: en alemán: Winckler (1904), Müller (1903), Kohler-Peiser-Ungnad (1903/10), Ebeling (1926), Eilers (1932); en inglés: Th.J. Meek (ANET 163-180); en latín: Deimel (1910; Deimel 3 = A. Pohl-R. Follet, Roma 1950). Cf. además: P. Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurabis* (Leipzig 1917). A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum AT* (Leipzig-Erlangen 1923). DBS I, 800-815; III, 1379-1408. M. David, *De Codex van Hammurabi en zijn verhouding tot de wetsbepalingen in Exodus* (Leiden 1939). Id., *The Codex Hammurabi and its Relation to the Provisions of Law in Ex.* (OTS VII, 1950, 149-178). P. Cruveilhier, *Introduction au Code d'Hammourabi* (París 1937). Id., *Commentaire du Code d'Hammourabi* (París 1939). H. Schmökel, *Hammurabi von Babylon: Die Errichtung eines Reiches* (Munich 1958). [V. Berecíbar, *La legislación mosaica y el Código de Hammurabi* (CT 42, 1930, 350-363).]

Hamor → Jamor.

Hananeel → Jananel.

Hananí → Janani.

Hananías → Jananyá.

Hanes → Yannés.

Hanón o **Hanún** → Janún.

Hanukká → templo (fiesta de la dedicación del).

Harán → Jarán.

Harina. El AT distingue *qemaḥ* (h. ordinaria) y *sōlet* (flor de h.: Gén 18,6 1Re 5,2 2Re 7,1). En época antigua se ofrecía *qemaḥ* en sacrificio (p.ej., Jue 6,19 1Sam 1,24); la legislación sacerdotal prescribe siempre la h. pura, es decir, *sōlet*.

Harmagedón (Vg Armagedon), nombre hebreo del lugar en el que los tres espíritus impuros de Ap 16 reúnen a los reyes de todo el mundo para la lucha, en el gran día del Dios todopoderoso. Según la interpretación tradicional, H. significa «montañas de Meguiddó», el desfiladero meridional del Monte Carmelo, y seguramente se escogería este nombre porque allí tuvo lugar la famosa batalla contra Canaán (cf. Jue 4,2-16 1Re 14,25 23,29). Otros críticos, siguiendo a F. Hommel y Ch. C. Torrey (HThR 31, 1938, 238-50), explican la palabra H. como reproducción griega del hebreo *har-mō'ēd* (→ monte de la reunión; Is 14,13); H. sería en este caso el campamento de los demonios frente al campamento de los dioses. J. Jeremias (ThW I, 467s) dice a este respecto: «La explicación del nombre no se ha logrado todavía», y considera H. como la montaña universal mítica donde está el campamento de las fuerzas enemigas de Dios, frente al otro campamento, que es el monte de Dios (Heb 12,22-24).

Bibl.: ThW I, 467s.

Hasar → Jasar.

Haserot → Jaserot.

Hasideos → Jasideos.

Hasmoneos, término que sólo se encuentra en Flav. Jos., para designar la familia y la dinastía de los → Macabeos. Simeón, el abuelo de Matatías, habría llevado el sobrenombre de «hijo del Hasmoneo» *(Ant.* 12,6,1). Este dato parece ser inexacto, puesto que en otro lugar (*Bell. Iud.* 1,1,3) se denomina así al mismo Matatías. Tal vez H. no sea un sobrenombre, sino otra forma del nombre propio, tan difundido, de Simón (hebreo: *šim'ōn/ hašmōnay)*.

Bibl.: Schürer I, 249. H. Bévénot, *Die beiden Makkabäerbücher* (Bonn 1931) 23.

Hasor → Jasor.

Haurán → Jaurán.

Havilá → Javilá.

Hazael → Jazael.

Hazor → Jasor.

Hebal → Ebal.

Héber → Éber, Jéber.

Hebreo. (I) La lengua. (A) *Generalidades.* El h. pertenece al grupo occidental de las lenguas semíticas y es la lengua cananea aceptada y desarrollada por los israelitas después de la → conquista de Canaán, aunque antes hablaran la lengua → aramea. El h. es, por consiguiente, lengua mixta, una especie de compromiso entre el cananeo y el arameo, resultante de las condiciones históricas que siguieron a la conquista. Los israelitas hablaron h. hasta el destierro. Después, el arameo, como lenguaje coloquial, fue sustituyendo poco a poco al h. Pero éste siguió en uso durante mucho tiempo todavía como lenguaje de la Escritura y de los eruditos. Algunas secciones del AT se escriben todavía en buen h., como el Eclo (hacia el año 200 a.C.). Est y Ecl, por el contrario, se ven fuertemente influidos por el arameo circundante. En los primeros siglos d.C. se escribieron todavía en h. muchas cuestiones jurídicas (recogidas en el → Talmud); con todo, es evidente que ya no estamos ante una lengua viva. El sionismo ha elevado a gran altura el llamado «neohebreo». El tér-

mino «hebreo» aparece por primera vez en el prólogo del Eclo (hacia 200 a.C.). Por lo demás, la Biblia habla del «lenguaje de Canaán» (Is 19,18) o «judío» (Is 35,11 2Re 18,26 Neh 13,24). Más tarde se ha llamado al h. «la lengua santa».

(B) *Conservación del hebreo.* El h. se nos ha transmitido en la mayoría de los libros del AT, en las → óstraka de Samaría (del tiempo del rey Ajab: hacia 800 a.C.), en un calendario agrícola de Guézer (del siglo X/IX a.C.), en la inscripción de → Siloé de Jerusalén (hacia el 700 a.C.), en muchos → sellos y → marcas de jarra de la época de la monarquía, en sellos y → monedas de la época de los macabeos, en inscripciones sobre pinturas de sinagogas, → tumbas, → osarios y sarcófagos (→ ataúd) de los primeros siglos d.C., así como en los manuscritos del mar Muerto (→ Qumrán). D. DIRINGER, *Le iscrizioni anticoebraiche palestinesi* (Florencia 1934) reúne todas las inscripciones descubiertas en Palestina hasta el año 1934. El material encontrado después publícalo S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica 1935-1950* («Biblica et Orientalia» 15, Roma 1951).

(C) *Evolución.* La evolución del h. tiene que reconstruirse a base de los libros h. del AT. Esta reconstrucción es tanto más difícil, cuanto que la fecha de estos libros no siempre puede fijarse con certeza y, además, su lengua se ha ido modernizando constantemente y acomodándose a la que se hablaba en Jerusalén. Por otra parte, hubo también diversos dialectos locales (→ Šibólet, cf. Mt 26,73). El h. que conocemos es sustancialmente el h. de los últimos tiempos de la monarquía, tal como se escribía entonces. Sobre su pronunciación, cf. infra II.

(II) LA ESCRITURA. El h. se escribía con el → alfabeto fenicio de 22 consonantes; las vocales o no se escribían de ninguna manera o se indicaban, en parte, mediante ciertas consonantes. Así, *w* representaba *o* y *u; h*, la *o*, *a* y *e; y*, la *i* y la *e;* raramente se usaba el ' para indicar cualquiera vocal. La escritura consonántica h. revistió dos formas: la de las inscripciones más antiguas, en h. antiguo (con alfabeto fenicio), y la escritura cuadrada, introducida entre los siglos IV-II a.C. (llamada así por la forma de las letras), que es la que se ve en las demás inscripciones posteriores y en todos los mss. de la Biblia llegados hasta hace poco a nuestras manos. Los mss. del mar Muerto conservan, en parte, la escritura antigua. Pero donde ésta se conserva siempre en uso es entre los → samaritanos.

Sólo en el siglo VI o VII d.C. inventaron los masoretas (→ texto de la Biblia II,A) un sistema para representar todas las vocales por medio de puntos. Conócense dos sistemas: el babilónico y el tiberiense. El babilónico era supralineal, pero prevaleció generalmente el tiberiense, que era infralineal. Se duda, y con razón, sobre todo después de los descubrimientos del mar Muerto, de si el sistema masorético de pronunciación coincidía con el antiguo. Intentan llegar a la pronunciación premasorética del h., entre otros, F. WUTZ, *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus* («Texte und Unters. zur vormasor. Grammatik des H.en», publicados por P. Kahle, Stuttgart ³1933), F. DIENING, *Das H.e bei den Samaritanern*, «Bonner Orient. Studien» 24 (Stuttgart 1938). D. THOMAS, *The Recovery of the Ancient Hebrew Language* (Londres 1939). E. BRÖNNO, *Studien über h.e Morphologie und Vokalismus* (Leipzig 1943).

(III) ESTUDIO DEL HEBREO (historia). El estudio del h. comienza en el siglo X d.C. Los primeros estudios sobre el h. son de Saadía (hacia el año 942), que siguió el ejemplo de trabajos similares sobre el árabe. Nuevos métodos, conservados en parte todavía hasta hoy, introdujo J. REUCHLIN *(De rudimentis hebraicis*, 1506). Conocidos son también los trabajos de J. Buxtorf el viejo († 1629) y A. Schultens († 1750). El estudio del h. con principios científicos modernos comienza con Wilh. Gesenius († 1842), cuya gramática, refundida después por E. Rödiger (ed. 14-21) y E. Kautzsch (ed. 22-28), todavía permanece como libro «clásico» para la enseñanza del h. (trad. inglesa, de la 28 ed. alemana, por A. E. Cowley, Oxford ²1910, reimpresa en 1949). Una refundición radical según las normas de la más moderna ciencia lingüística ha publicado G. Bergsträsser (I, 1918; II, 1926). Destacados son también los extensos trabajos de H. Ewald (⁸1870) y E. König (1881-1897; 3 tomos). Sólo tratan de fonética y morfología los manuales de J. Olshausen (1861) y F. Böttcher (1866-1868; 2 tomos). De fecha más reciente son las gramáticas de P. Joüon (Roma 1923; nueva ed. anastática 1947) y Mayer Lambert (París 1931-1938). La gramática de H. Bauer y P. Leander (I, 1922; gramática manual ²1933) es de filología histórica y comparada. La 16 edición (1915) del diccionario h.-alemán de Wilh. Gesenius, que todavía seguía el siempre utilizable *Thesaurus linguae hebraicae*, fue totalmente refundida por Fr. Buhl (Leipzig ¹⁷1921; reimpresión 1950). Por parte inglesa existe BROWN-DRIVER-BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the O. T.* (Oxford 1906). En 1940 apareció F. ZORELL,

Lexicon hebr. et aram. V. T. (Roma); en 1947, L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Lexicon in V. T. Libros* (Leiden; en alemán y en inglés). Las concordancias más completas son las de Mandelkern (Leipzig [2]1925/37).

Bibl.: P. DHORME, *L'Ancien Hébreu dans la vie courante* (RB 39, 1930, 64-85). W. BAUMGARTNER, *Was wir heute von der hebräischen Sprache und ihrer Geschichte wissen* (Anthropos 35/36, 1940/41 [aparecido en 1944], 593-616). D. DIRINGER, *Early Hebrew Writing* (BA 13, 1950, 74-95). R. MEYER, *Probleme der hebr. Grammatik* (ZAW 63, 1951, 221-235). [F. PÉ-[redacted] CASTRO, *Problemas de las fuentes de conocimiento del hebreo premasorético* (Sefarad 8, 1948, 145-187).]

Hebreos. (I) NOMBRE. H. aparece en el AT casi exclusivamente en boca de los no israelitas para designar a los israelitas (Gén 39,14.17 41,12 Éx 1,16 2,6 1Sam 4,6.9 14,11 29,3) o también en boca de israelitas cuando hablan con no israelitas (Gén 40,15 Éx 1,19 2,7 3,18 5,3 7,16 9,1.13 Jon 1,9); raras veces es el mismo autor sagrado quien habla de h. (Gén 14,13 43,22 Éx 1,15 2,11.13 21,2). En 1Sam 13,37 14,21 se dice h., al parecer, por no israelitas; en ambas citas, sin embargo, el texto es muy incierto. En el NT, se halla h. en Act 6,1 ciertamente, y en 2Cor 11,22 Flp 3,5 probablemente, para indicar judíos de lengua aramea, en oposición a los judíos de lengua griega, los helenistas.

(II) SIGNIFICADO. Antes se derivaba el nombre de h., casi generalmente, del hebr. *'ēber:* el de allá, el del lado opuesto, y como «uno del otro lado» (del Jordán o del Éufrates; cf. la versión griega en Gén 14,13: περάτης). Después que en los documentos cuneiformes surgió el término *ḫabiru,* casi se ha abandonado esa explicación [aunque todavía conserva su posibilidad, dado que en sí son dos raíces difererentes: *'br,* «hebreos», y *ḥbr,* «ḫabiru»]. La defiende A. Jepsen (bibl.). Estos *jabiru* se encuentran:

(1) En las cartas de Amarna (286,19.56; 287,31; 288,38.[44?]; 289,24; 290,13.24). En la carta dirigida a Abdí-jepá, príncipe de la ciudad de Jerusalén, se les designa como *jabiru,* aunque también se encuentra la escritura ideográrica SA.GAZ (a veces GAZ); la identificación es segura, como lo comprueban inscripciones hittitas y un texto ugarítico (cf. fig. 17). Son grupos de salteadores extranjeros que caen sobre Canaán.

(2) En Larsa, como tropas mercenarias al servicio de Warad-Sin y de su hermano Rim-Sin en tiempo de Hammurabi; cf. S. GRICE, *Records from Ur and Larsa* 1919, núm. 33.46s.50-53; RA 12, 1915, 115.

(3) En Babilonia, como tropas mercenarias al servicio de Hammurabi; cf. KING, *Letters and inscriptions of Hammurabi,* núm. 35; UNGNAD, *Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie* (Leipzig 1924) núm 26.

(4) En inscripciones hittitas del siglo XVIII, como tropas mercenarias; sus dioses se mencionan frecuentemente en convenios del siglo XIV.

(5) En la correspondencia del rey Zimrilim de Mari, en la época de Hammurabi, como grupos de bandidos enemigos.

(6) En textos de Nuzi del siglo XV, como forasteros que se alquilan voluntariamente como esclavos, probablemente prisioneros de guerra y deportados; también mujeres y niños. Son de distinta nacionalidad, como resulta de su lugar de origen frecuentemente mencionado; llevan con frecuencia nombres semitas (asiriobabilónicos, amorreos), pero también hurritas y otros; cf. E. CHIERA, *Habiru and Hebrews* (AJSL 49, 1932-33, 115-124).

(7) En un texto capadocio de Ališar (siglo XX), como prisioneros de guerra; cf. I. J. GELB, *Inscriptions from Alishar and vicinity XXVII* (1935).

(8) En algunos textos dispersos de Asiria (gobierno de Bel-kudurri-usur, hacia el 1200, y Ninib-tukulti-assur, hacia el 1150) y Babilonia (reinado de Marduk-aḫ-erba, hacia el 1050).

(9) Como *ḫapiru,* en un texto de Ugarit, según el cual habitan en una parte de la ciudad de Jabbí, y se identifican con los SA.GAZ; cf. E. G. Kraelin, BASOR 77, 1940, 32s.

(10) Como *apiru,* en una inscripción de Idri-Mi, rey de Alalaḫ *(tell atḫana),* del siglo XIV, descubierta en el año 1939 por L. Woolley; cf. S. SMITH, *The Statue of Idri-Mi* (Londres 1949); W. Albright, BASOR 118, 1950, 14-20.

En textos egipcios se mencionan los *'aperu* en una inscripción de Tutmosis I (referente a la conquista de Yoppe); en dos papiros de Leiden, de la época de Ramsés II (trabajadores en las canteras de piedra y portadores de cargas); en el pap. Harris, de la época de Ramsés III (junto a los oficiales de los carros de combate, comandantes libios y dignatarios asiáticos); y en un texto de Ramsés IV (como soldados). Recientemente han aparecido también en una estela de Seti I, de Bet-Šan (cf. B. GRDSELOFF, *Une stèle scithopolitaine du roi Sèthos Ier,* El Cairo 1949) y en reproducciones de tumbas tebanas del siglo XV como pisadores de lagar (cf. Bb 33, 1952, 562); T. SÄVE-SÖDERBERGH, *The «'prw» as Vintagers in Egypt* [Orient. Suecana I, 1952, 5-14]); y en un texto de Amenofis II (cf. ANET 245-247), entre prisioneros asiáticos. Hoy día es bastante general la acep-

tación de la identidad de los nombres *habiru*, *'aperu* y *hebreos* (según Dhorme, sin razón). Si antes, a causa del determinativo KI de países y ciudades, puesto delante del nombre *habiru*, se vio en *jabiru* un nombre de pueblo, después de los textos de Nuzi, de los cuales resulta claramente que los *habiru* son de nacionalidades distintas, se considera el término más bien como nombre de raza. El ideograma SA.GAZ se explica en un silabario babilónico con *habbātum* (ladrones); otros lo explican como lanzadores de honda (Ungnad, Sellin y otros), tiradores de arcos (König) o estranguladores (Delitzsch). Créese que *habiru* se deriva de la raíz *hbr* (atar); de ahí: aliados (Hommel, Böhl, Dhorme, Couroyer) o prisioneros, especialmente deportados (Dhorme); o de una raíz *hbr*, que debe de significar «penetrar» (Lewy); o de la raíz *'br* (cruzar), nómadas (Schmidtke, Noth: «Nómadas que han pasado a país civilizado y que acampan allí sin posesiones propias de suelo y territorios») o apátridas (Landsberger); o de la raíz *'fr* (polvo, arena; «les hommes venant du sable, du désert»: R. de Langhe). Alt y Von Rad interpretan *habiru* como un término jurídico, que determinó la posición jurídica de los que «se deciden por la autoesclavización». Recientemente se ha sostenido el parentesco de los *habiru* con los árabes posteriores (cambio de letras: *hbr/'rb*). Cf. R. de Langhe; A. Gillaume, PEQ 78, 1946, 64-85; A. DE BUCK, *De Hebrëen en Egypte*, «Varia Historica Byvanck», Assen 1954, 1-16).

(III) La identidad de los *habiru* de las cartas de Amarna o, por lo menos, de las cartas dirigidas al rey de Jerusalén, con los israelitas que bajo Josué invadieron Canaán (Steuernagel y otros), se hace poco probable, porque la denominación *habiru* no tiene carácter etnológico. Fundándose en la descripción de las gentes que nos ofrecen las cartas de Amarna y el libro de Jos, esta identificación se rechaza más y más, y hasta se considera imposible si se fija la conquista de Canaán en tiempos de la dinastía XIX.

Bibl.: A. JIRKU, *Die Wanderungen der Hebräer* (AO 24/2, Leipzig 1924). M. NOTH, *Erwägungen zur Hebräerfrage* (Festschrift Otto Procksch, Leipzig 1934, 99-112). A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Sächs. Akad. der Wiss., Phil.-historische Kl. 86/1; 1934). E. DHORME, *Les SA. GAZ et les Habiri* (RB 33, 1924, 12-16). Id., *La question des Habiri* (RHR 118, 1938, 2, 170-187). J. LEWY, *Habiru and Hebrews* (HUCA 14, 1939, 587-623). J. BOTTÉRO, *Le problème des Habiru à la 4 Rencontre Assyriologique Internationale* (París 1954). M. GREENBERG, *The Hab/Piru* (New Haven 1955). A. JEPSEN, *Die Hebräer und ihr Recht* (AfO 15, 1945-51, 54-68). ThW III, 359. J.R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957, 249-259). J. LEWY, *Origin and Signification of the Biblical Term «Hebrew»* (HUCA 28, 1957, 1-13). H. CAZELLES, *Hébreu, Ubru et Hapiru* (Syr 35, 1958, 198-217). M. ASTOUR, *Les étrangers à Ugarit et le statut juridique des Habiru* (RA 53, 1959, 70-76). R. BORGER, *Das Problem der 'apiru* (ZDPV 74, 1958, 121-132). A. POHL, *Einige Gedanken zur Habiru-Frage* (WZKM 54, 1957, 157-160).

Hebreos (carta a los). (I) OCASIÓN Y DESTINATARIOS. La iglesia a que Heb se dirige había sido fundada por los primeros discípulos de Cristo (2,3s), había demostrado su fidelidad a la fe durante la persecución (6,9s 10,32-34), pero se había adormecido luego, de modo que algunos fieles solían faltar a las reuniones (10,24s). Para remediar esta situación escribió su autor esta carta. La mayoría de los críticos opinan que los lectores son judeocristianos, opinión que se apoya en el título y en el hecho de que sólo judíos convertidos podían apreciar los largos y variados paralelismos entre el AT y NT, y entender las alusiones a la historia antigua y las múltiples citas. Heb no supone que los lectores van a ser gentiles convertidos, como creyeron, entre otros, Schürer, Pfleiderer y Von Soden, sino antiguos judíos que, bajo la presión de las persecuciones, corren peligro de un retorno al judaísmo. De ahí que se exponga, efectivamente, la sublimidad del cristianismo y se termine (13,9-14) con la exhortación a romper definitivamente con la sinagoga. Con pocas excepciones (entre otras, la de Harnack), se admite también, generalmente, que Heb se dirige a un círculo determinado de lectores. Hilgenfeld, Volkmar y Wieseler piensan en Alejandría; pero su razón capital, la coincidencia de Heb con ideas y métodos filónicos, es débil. A favor de Roma están Holtzmann, Zahn, Dibelius, Windisch, Quentel, Lagrange, Lemonnyer, Schott, Schuster, Manson y Strathmann. Mas contra ello está, entre otros, el hecho de que Heb parece suponer un círculo de lectores más amplio y más importante que los relativamente poco numerosos judeocristianos de Roma, y que difícilmente se podía reprochar tibieza a la iglesia romana. De ahí que la mayoría de los exegetas católicos piensen en Jerusalén (Cornely, Van der Heeren, Bleek, Tholuck, B. Weiss, Pirot, Merk, Spicq). No se opone a ello el hecho de que Heb esté redactada en griego; en Jerusalén se hablaba o, por lo menos, se entendía esta lengua. Pero, sobre todo, a Jerusalén conviene más que a ninguna otra iglesia la circunstancia de que Heb hable tan extensamente del culto judaico, aunque la epístola no lo relacione con el templo de Jerusalén, sino con el tabernáculo de la alianza. El hecho decisivo es que ningún otro círculo

de lectores ofrece menos dificultades. En RB 48, 1939, 506-529, A. M. Dubarle defiende la hipótesis de que fue Judas, hermano de Santiago, quien escribió Heb para los cristianos del Asia Menor.

(II) LENGUA. Como se deduce de la pureza de la lengua, de la sintaxis (no se da la simple coordinación, sino los períodos ampliamente construidos), de los juegos de palabras (1,1 2,8 5,8), de la riqueza de vocabulario (muchos ejemplos no tienen equivalente en la lengua hebrea) y de las citas según los LXX, Heb fue pensada y redactada en griego.

(III) FINALIDAD. Heb, que a sí misma se califica como palabra de exhortación (13,23), quiere persuadir a sus lectores de la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo y eso en triple aspecto. Por la divinidad de Cristo, el fundador, el sacerdocio y el culto del NT tienen un valor infinito. De ahí que la apostasía sea el más grave pecado, y los cristianos han de procurar a todo trance perseverar en la fe.

(IV) La CANONICIDAD de la epístola consta no sólo por vía dogmática, sino también históricamente. La Iglesia oriental no dudó nunca de ella y la unanimidad de la occidental no quedó afectada por el hecho, comprensible en sí, de que, p.ej., Gayo de Roma, Cipriano y Optato, en su lucha contra los montanistas y novacianos, no citaran nunca Heb, ni porque Jerónimo personalmente la rechazara. Sobre la autenticidad del cap. 13, cf. D. SPICQ (*Coniectanea neotestamentica* XI, 1947, 226-236).

(V) La cuestión sobre el AUTOR de Heb sigue discutiéndose vivamente. Aunque toda la tradición oriental señala como autor a Pablo, en occidente se levantaron varias voces contra la autenticidad paulina; finalmente, la tradición oriental se impuso también en occidente. Aparte de la nota de 13,18-23, que alude, pero no de manera evidente, al círculo de Pablo, la carta misma, en contraste con las otras epístolas paulinas, no contiene indicación alguna sobre su autor. En favor de la autenticidad paulina pueden aducirse motivos internos, como la coincidencia o armonía de lengua y estilo con otras cartas, el notable empleo de lugares del AT, la predilección por ciertos temas, las mismas exhortaciones e impulsos, la misma temática religiosa y dogmática, p.ej., la fe, la ley y, sobre todo, la cristología, esta última en armonía con la de las cartas pastorales. Contra la autenticidad paulina están (y a ello alude expresamente la Comisión Bíblica) la ausencia del nombre de autor, el extraño comienzo y final de la carta, el sorprendente vocabulario, con sus hapaxlegómena (cerca de 140), sus formas verbales muy pulidas y extraordinarias para Pablo, la perfección de su dicción y estilo, el griego excelente, a trozos hasta rítmico, la forma no paulina de citar el AT y, sobre todo, el fondo doctrinal, con temas como el sacrificio, que se desenvuelven de manera extraña a Pablo. Como estos motivos son los que preferentemente acentúan numerosos críticos acatólicos, para ellos Heb es de un escritor reciente que no procedería del círculo de Pablo (H. von Soden, Westcort, Moffatt y otros). Una posición diametralmente opuesta toman aquellos exegetas católicos que, fundados en las armonías antes aludidas, creen que sólo Pablo puede ser autor de la epístola y que las diferencias habría que explicarlas por el genio y capacidad de adaptación del apóstol, así como por circunstancias especiales (Vitti, Heigel). Un camino intermedio, siguiendo el ejemplo patrístico, buscan aquellos católicos que consideran como paulinos el plan fundamental y las ideas, pero atribuyen la forma estilística a un redactor que trabajaba en forma algo libre. A la carta compuesta por el redactor habría añadido Pablo el final 13,18-25 (así Jacquier, Cornely, Prat, Lemonnyer, Merk, Pirot y otros; cf. la decisión de la Pontificia Comisión Bíblica de 24 de junio de 1914; Dz 2178). Quién fuera el redactor, es cuestión que no puede ya decidirse. En la antigüedad se pensó en Lucas y Clemente Romano, más tarde en Apolo (cf. Act 18,24-28); así también Lutero, Reuss, Belser, Rohr, Manson, Spicq. En occidente fue → Bernabé el considerado preferentemente como autor de Heb; esta atribución sigue siendo la más probable (así Fouard, Prat, Meyer, Zahn, Riggenbach, Pirot, Merk y otros); Dubarle piensa en el mismo autor de la carta de Jds.

(VI) Heb refleja la ÉPOCA anterior al 70 d.C.; la epístola presupone que el servicio del sacrificio judaico continúa sin interrupción: el templo no está destruido todavía. La carta está escrita en Roma (13,24) y transmite, en estilo epistolar antiguo, los saludos de los hermanos de Italia (cf. Act 17,13). Algunos opinan que la epístola se escribió hacia el fin de la cautividad romana de Pablo, cuando el apóstol planeaba un viaje al oriente, por tanto, hacia 61/62. Otros creen poder deducir de 13,23 que no tan sólo Timoteo, sino también Pablo se hallaba en libertad, y datan la epístola hacia el 65/66.

(VII) RESUMEN. (A) *Parte dogmática.*
(1) La superioridad de la nueva alianza resulta de la superioridad de su fundador sobre los mediadores de la antigua, a saber, los ángeles (1,4-2,18) y Moisés (3,1-4,13).

(2) El sacerdocio de la nueva alianza supera al de la antigua, porque es de origen y naturaleza divina (4,14-5,10) y porque Cristo es sacerdote según el orden de Melquisedec (7,1-28; 5,11-6,20 es una interrupción parenética).
(3) El sacrificio de Cristo es superior al de Melquisedec, por la superioridad del santuario (8,1-5), de la alianza (8,6-13) y por su valor único y exhaustivo (9,1-10,18).

(B) *Parte práctica.* Exhortación a perseverar firmes en la fe cristiana (10,19-39), modelos de fe (11,1-12,13), esforzarse por la paz y la santidad (12,14-13,6), varias exhortaciones particulares (13,7-19), conclusión (13,18-24) y bendición (13,25).

Comentarios: ROHR (Bonn [3]1932), MÉDEBIELLE (París 1938), BONSIRVEN (París [6]1943), P. KETTER (Friburgo de Brisgovia 1950), SPICQ (París 1952/53), T. DA CASTEL S. PIETRO (Turín 1952), RIGGENBACH (Leipzig [3]1922), MOFFATT (Edimburgo 1924), WESTCOTT (Londres [2]1928), WINDISCH (Tubinga [2]1931), VAN NES (Groninga [2]1931), O. MICHEL (Gotinga [9]1955), H. STRATHMANN (Gotinga [5]1949).

Bibl.: F. BÜCHSEL, *Die Christologie des Hebräerbriefes* (Gütersloh 1922). A. VITTI, *L'ambiente vero della lettera agli Ebrei* (Misc. Bibl., Roma 1934, 245-276). Id., *Le bellezze stilistische della lettera agli Ebrei* (Bb 17, 1936, 137-166; cf. Bb 22, 1941, 412-432). W. LEONARD, *Authorsip of the Epistle to the Hebrews, critical Problem and Use of the OT* (Roma 1939). E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk* (Gotinga 1939). V. BURCH, *The Epistle to the Hebrews: Its Sources and Method* (Londres 1936). A.M. DUBARLE, *Rédacteur et destinataires de l'Épître aux Hébreux* (RB 48, 1939, 506-529). G.A. BARTON, *The Date of the Epistle to the Hebrews* (JThSt 57, 1938, 195-207). K. PIEPER, *Verfasser u. Empfänger des Hebräerbriefes* (Paderborn 1939). L. VAGANAY, *Le plan de l'Épître aux Hébreux* (Mémorial Lagrange, París 1940, 269-277). L. VENARD, *L'utilisation des Psaumes dans l'Épître aux Hébreux* (Mélanges Podechard, Lyon 1943, 253-264). J. VAN DER PLOEG, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux* (RB 54, 1947, 187-228). C. SPICQ, *Le philonisme de l'Épître aux Hébreux* (RB 56, 1949, 542-572; 57, 1950, 212-244). Id., *Alexandrinismes dans l'Épître aux Hébreux* (RB 58, 1951, 481-502). Id., *L'Épître aux Hébreux* (París 1950). Id., *Contemplation, Théologie et vie moral d'après l'Épître aux Hébreux* (Mélanges Lebreton I, París 1951, 289-300). J. CAMBIER, *Eschatologie ou hellénisme dans l'Épître aux Hébreux* (Anal. Lov. Bibl. et Orient. 2/12, Lovaina 1950). W. MANSON, *The Epistle to the Hebrews: An Historical and Theological Reconsideration* (Londres 1951). DBS III, 1409-1440. ThW III, 274-283. F.J. SCHIERSE, *Verheissung u. Heilsvollendung* (Munich 1955). ST. LACH, *Les ordonnances du culte israélite dans la lettre aux Hébreux* («Sacra Pagina» París-Gembloux 1959, II, 391-403). F. LO BUE, *The Historical Background of the Epistles to the Hebrews* (JBL 75, 1956, 52-57). O. KUSS, *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes* (MüThZ 7, 1956, 233-271). [J.M. BOVER, *Inspiración divina del redactor de la epistola a los hebreos* (EstE 14, 1935, 433-463). E. ESTEVE, *De caelesti mediatione sacerdotali Christi iuxta Hebr. 8, 3-4* (Madrid 1949).]

Hebrón (hebr. *ḥebrōn*, NOTH, *Josua* 116: [lugar de] alianza), nombre reciente de Quiryat-Arbá («cuatro ciudades», más tarde interpretado como «ciudad de Arbá»), que se encuentra en Gén 23,2 35,27 Jos 14,15 15,13.54 20,27 21,11 Jue 1,10 Neh 11,25, generalmente con la apostilla, «o sea H.», ciudad estado antigua e importante, en la parte meridional de los montes de Judea, en su vertiente occidental, fundada según Núm 13,22 siete años antes que Tanis

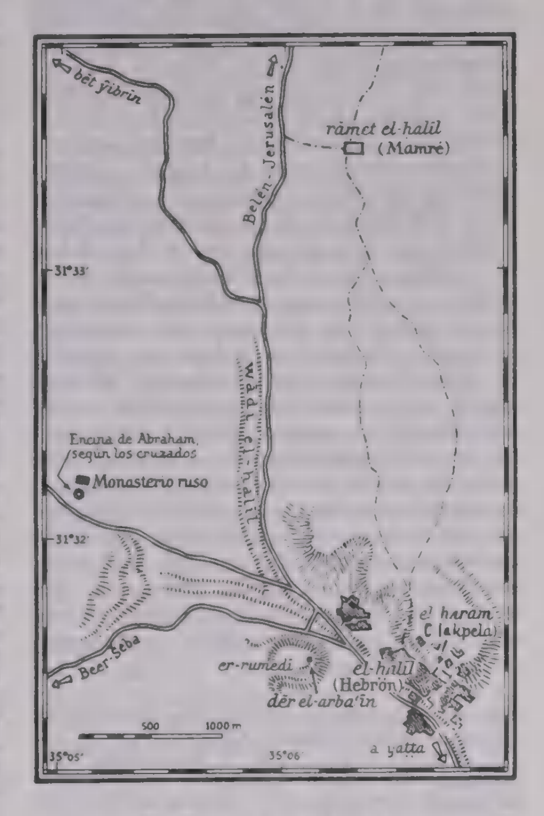


Fig. 84. Alrededores de Hebrón

(→ Šoán), poblada en tiempos preisraelitas por los → anaquitas (Núm 13,23 Jos 11,21 14,6-15 15,13s Jue 1,10). Gén 23,2ss 25,10 49,32 Núm 13,29 designan a los habitantes preisraelitas de H. como hittitas; Jos 10,3 habla de un rey de H. (amorreo) llamado Hoham. H. era propiedad kalebita (Núm 13,22 Jos 15,13s Jue 1,10) y tenía un santuario famoso, → Mamré, y un sepulcro, → Makpelá, vinculados al recuerdo de los patriarcas. En Jos 15,54 20,7 se asigna el territorio kalebita a Judá. Este territorio representaba la base más importante de la tribu de Judá, formada de toda clase de elementos del Négueb; aquí es donde encontró David refugio al huir de Saúl (1Sam

30,31) y donde se hizo proclamar rey (2Sam 2,1-4 5,1-5). En H. fue asesinado y enterrado → Abner, el cual había gestionado allí con David la incorporación de Israel a Judá (2Sam 3,27.32), y también fue en H. donde se colgó al asesino de → Išbóšet (2Sam 4,12). Después de haber trasladado David su residencia a Jerusalén, disminuyó la importancia de H. De todas formas, → Absalom se hizo proclamar rey en H. (2Sam 15,7.9). Después de la división del reino, → Roboam fortificó la ciudad (2Par 11,5-12); destruida Jerusalén, cayó seguramente en manos de los edomitas, pero Neh 11,25 menciona una colonización judía en H., después del destierro. En 1Mac 6,65, sin embargo, aparece como posesión idumea, sometida transitoriamente por Judas Macabeo. El antiguo nombre está unido al actual de *el-ḥalīl er-raḥmān* («el amigo del Misericordioso», e.d., Abraham; cf. Is 41,8 Sant 2,23), 37 km al sur de Jerusalén, sobre la carretera de → Beer-Šeba. El emplazamiento de la antigua H. no se ha fijado todavía con exactitud. Desde hace mucho tiempo se le busca sobre la colina *er-rumēdī*, al oeste de *el-ḥalīl* (el nombre de *dēr el-arba'īn*, que se conserva allí, recuerda a Quiryat-Arbá), o debajo de *el-ḥalīl* (así Albright) y, seguramente sin fundamento, cerca de *rāmet el-ḥalīl* (→ Mamré) o al norte de *el-ḥalīl* (así Mader). En la ciudad de *el-ḥalīl* se muestra la tumba de los patriarcas, un santuario fanáticamente guardado por los musulmanes. La mezquita está construida sobre una basílica reformada, del tiempo de los cruzados, que se levantó encima de una muralla herodiana. → Makpelá. → Marca de jarra.

Bibl.: ABEL II, 345-347. BRL 275-279. HASTINGS II, 338-340. VINCENT, MACKAY, ABEL, *Hébron: Le Haram el Khalil* (París 1923). S. MOWINCKEL, *Die Gründung von Hebron* (OrSuec 4, 1955, 67-76). → Mamré, → Makpelá.

Hechicería → adivinación, → magia.

Hechos de los Apóstoles (gr. πράξεις τῶν 'Αποστόλων; lat. *Actus Apostolorum); abrev.* Act.

(I) CONTENIDO. El título de Act no responde al contenido de la obra: en primer lugar, no nos informa de los hechos de todos los apóstoles, sino casi exclusivamente de los de Pedro y Pablo, y en segundo lugar, tampoco relata todos los hechos de estos dos apóstoles. Por lo tanto, el contenido del libro no lo constituyen, propiamente, los hechos de los apóstoles, sino la historia de la fundación, desarrollo y propagación del primitivo cristianismo. Esta historia se agrupa en torno a la figura de dos apóstoles: alrededor de Pedro, la historia de las comunidades cristianas de Jerusalén y Palestina (1,1-12,24); alrededor de Pablo, la propagación del cristianismo en el mundo grecorromano (12,25-28,31). En la primera parte, después de la dedicatoria (1,1-3) y de una confusa introducción (1,4-26), se describe la vida de la comunidad cristiana de Jerusalén (2-5), su ruptura con el judaísmo (6,1-9,31) y el primer contacto con la gentilidad. La segunda parte refiere los viajes misionales de Pablo (primer viaje: 12,25-15,35; segundo viaje: 15,36-18,22; tercer viaje: 18,23-21,14), su prisión y su viaje a Roma (21,15-28,31).

(II) GÉNERO. El título griego de Act relaciona la obra con la antigua literatura de los πράξεις. La palabra griega πράξεις, en los comienzos de nuestra era, designaba, como la palabra latina *facta*, un → género literario peculiar, que se distinguía de las biografías porque no se dedicaba a referir el carácter y la vida de una persona, sino meramente los hechos destacados de una figura importante. Puesto que este género literario no ofrece el retrato completo de una persona, sino sus hechos característicos como protagonista de la narración, es unilateral y propende al panegírico. Pero, como la finalidad de Act no es la narración de hechos heroicos, sino la del desarrollo del incipiente cristianismo, la obra no pertenece de lleno al género de los πράξεις, sino que más bien lo desborda. Sólo por el punto de vista que el autor adopta y por el modo de relatar ese desarrollo, viéndolo a través de las figuras de los dos grandes apóstoles, puede agregarse Act al antiguo género literario de los πράξεις.

(III) AUTOR. La tradición de la Iglesia primitiva (p.ej., el fragmento de Muratori, Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes) atribuye Act a Lucas, autor del tercer evangelio, obra dedicada, lo mismo que Act, a cierto → Teófilo. También la moderna crítica filológica considera, en general, a Act como obra del autor del tercer evangelio. Recientemente, A. C. Clark, fundándose en razones lexicográficas, ha negado la identidad de autor para ambas obras; pero sus razones quedan deshechas por la argumentación de W. L. Knox (bibl.) y de H. F. D. Sparks (JThSt 44, 1943, 129-138; NS 1, 1950, 16-28). Sin embargo, la crítica ha planteado la cuestión de si el autor es el mismo que fue compañero de viaje de Pablo y que escribió las secciones «nosotros» (escritos en primera persona del plural), a saber: Act 16,10-17 20,5-21,18 27,1-28,16.

La cuestión es discutida, pero la mayoría de los críticos responden afirmativamente (en contra de Wellhausen, Wendland,

Norden, Beyer, Bauernfeind). Existe unanimidad en reconocer que el autor utilizó fuentes escritas, las cuales serían, en parte, la causa de tantos aramaísmos como se encuentran en Act, sobre todo en los discursos de Pedro y de Esteban (cf. acerca de esta cuestión el notable trabajo de M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946). Son tantos, que Ch. C. Torrey considera (de seguro equivocadamente; cf. Sparks, JThSt 1950, 16-28) toda la primera parte de Act como traducción de un original arameo. El problema de las fuentes escritas de Act no se plantea seriamente más que para la primera parte. Desde que Harnack, fundándose en indicios lingüísticos y analíticos («duplicados»), creyó distinguir en esa primera parte dos fuentes distintas, que consideraban los hechos desde diferentes puntos de vista, y luego que su tesis pasó a ser lugar común de la crítica, nuevamente se han manifestado diversas opiniones. Sin embargo, no parece que pueda rechazarse la existencia de fuentes en Act. L. Cerfaux (bibl.), p.ej., descubre en 2,41-5, 42 una fuente procedente de la primitiva comunidad jerosolimitana. Quizá procedan de otras fuentes los discursos de Pedro y Esteban. Así lo cree, p.ej., C. H. DODD *(The Apostolic Preaching and Developmennts*, Londres 1936), con quien coincide W. H. Knox (bibl.). Dichos discursos, lo mismo que otros, serían como ejemplos típicos de predicación misional; y aquí interviene la escuela de la → historia de las formas (Beyer, Bauernfeind), mientras del lado católico, P. Benoit, L. Cerfaux y J. Schmitt (bibl.) presentan instructivas sugerencias: → decreto apostólico, → Cornelio. La tesis de Sahlin acerca de un Proto-Lucas es, en general, desestimada. Por lo común, los críticos están convencidos de que Lucas transcribía literalmente pasajes de sus fuentes, incluso cuando la terminología de las mismas, por el ulterior desarrollo de la teología cristiana, resultaba ya anticuada. De ahí que Act ofrezca un material de primer orden para el estudio de la primitiva teología cristiana.

La cuestión de la época de composición (no católicos: después del 70; católicos: alrededor de 62, antes de la conclusión del proceso de Pablo) está estrechamente enlazada con otra cuestión: la de si el libro debe considerarse como obra terminada o no. Caso de admitir que la intención de Lucas fue relatar la vida entera de Pablo, entonces del hecho de que mencione precisamente los dos años de prisión del apóstol, pero no su liberación, hay que concluir que Act fue escrito alrededor del 62. Si, por el contrario, se admite que el autor quiso efectivamente concluir su obra en 28,31 (terminándola con el dato de que el apóstol pudo predicar libremente en Roma), o que se propuso referir la terminación del proceso en un tercer libro, entonces hay que fechar la obra más tarde del 62. En todo caso, el año 80 debe considerarse como *terminus ad quem* (así acertadamente, entre otros, Bauernfeind).

En cuanto al lugar de la composición, se cree, en general, que fue Roma, aunque para ello no existan razones muy poderosas. De todos modos, una antigua tradición eclesiástica del siglo II apunta a Beocia como lugar de composición (MANSON, *The Work of St. Luke*, «Bull. John Ryl. Library» 28, 1944, 382-403). Acerca del decreto de la Comisión Bíblica, cf. Dz 2166.

(IV) TEXTO. El texto de Act ha sido transmitido en dos formas, a veces muy distintas una de otra: una, por los mss. griegos clásicos y la mayoría de las traducciones; otra, por el cód. D, por unos pocos mss. griegos y por las antiguas traducciones latina y siríaca. La segunda forma, llamada «texto occidental», se caracteriza por múltiples adiciones que no figuran en la primera. Fundándose en el carácter de estas adiciones, F. Blass (bibl.) creyó poder concluir que ambos textos proceden de Lucas; las variantes se deberían a supresiones del propio autor, no a ampliaciones de un interpolador extraño. El texto de D representa la forma primitiva, romana; el otro texto, la forma abreviada por Lucas, la definitiva, dedicada a Teófilo. A pesar de que la expresada hipótesis es valiosa y ha sido aceptada por algunos especialistas (Belser, Zahn y, en cierto modo, también Clark), la mayoría de los críticos creen que el texto del códice D no procede de Lucas, y que representa una antigua edición popular de Act, del siglo II. Así, p.ej., L. CERFAUX, *Citations scripturaires et tradition textuelle dans le livre des Actes* (en Mélanges Goguel, Neuchâtel 1950, 43-51).

Comentarios: JACQUIER (París [2]1926), BOUDOU (París 1934), STEINMANN (Bonn [4]1934), WIKENHAUSER (Ratisbona 1938), RENIÉ (París 1949), J. KÜRZINGER (Wurzburgo 1951), G. RICCIOTTI (Roma 1951; trad. esp.: Barcelona 1957); LOISY (París 1920), ZAHN (3-4, I, 1922; II, 1927), K. LAKE, H.J. CADBURY *(The Beginnings of Christianity*, parte I, vols. IV-V, Londres 1933), A.C. CLARK (Oxford 1933), O. BAUERNFEIND (Leipzig 1939), H.W. BEYER (Gotinga [6]1951), F.F. BRUCE (Londres 1951). E. HAENCHEN (Gotinga 1956).

Bibl.: J. JACQUIER, *Valeur historique des Actes des Apôtres* (RB 12, 1915, 134-182). A. WIKENHAUSER, *Die Apg. und ihr Geschichtswert* (AtA 8/3-5, Munster de Westfalia 1921). J.E. BELSER, *Die Apg* (BZfr 1/7, Munster de Westfalia [4]1922). A. VON HARNACK, *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906). Id., *Die Apg* (Leipzig 1908). Id., *Neuere Untersuchungen zur Apg* (Leipzig 1911). F.J.F. JACKSON, K. LAKE, *The Acts of the*

Apostles (The Beginnings of Christianity, parte I, vols. I-III, Londres 1939). O. DIBELIUS, *Die werdende Kirche: Einführung in die Apg* (Berlín 1938). DBS I, 42-86. W.L. KNOX, *The Acts of the Apostles* (Cambridge 1948). W.G. KÜMMEL, *Das Urchristentum* (ThRs, NS, 14, 1942, 81-95. 155-173; NS 17, 1948, 3-50. 103-142; NS 18, 1950, 1-53). J. DUPONT, *Les Problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents* (Lovaina 1950). J. GEWIESS, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apg* (Breslau 1939).

Sobre el texto: F. BLASS, *Acta Apostolorum sive Lucae ad Teophilum Liber Alter* (Gotinga 1895). Id., *Acta Apostolorum secundum formam quae videtur romanam* (Leipzig 1896). G.D. KILPATRICK, *Western Text and Original Text in the Gospels and Acts* (JThSt 44, 1943, 24-36). A.F.J. KLEIJN, *A Survey of the Researches unto the Western Text of the Gospels and Acts* (Utrecht 1949). L. CERFAUX, *Citations scripturaires et tradition textuelle dans le livre des Actes* (Mélanges Goguel, Neuchâtel 1950, 43-51).

Sobre crítica literaria: L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem* (EThL 16, 1939, 5-31). J. JEREMIAS, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apg* (ZNW 36, 1937, 205-221).

Sobre la historia de las formas: P. BENOIT, *Remarques sur les «sommaires» des Actes 2, 42 à 5* (Mélanges Goguel, Neuchâtel 1950, 1-10). J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París 1949). M. DIBELIUS, *Stilkritisches zur Apostelgeschichte* (Eucharisterion für Gunkel II, 1923, 27-49). Id., *Paulus auf dem Areopag* (Sitzungsber. Heidelberg 1938s, cuad. 2).

Sobre las primitivas comunidades cristianas: → Iglesia.

Helcías → Jilquiyá.

Helenismo. (I) GENERALIDADES. Llámase h. al influjo que la lengua y la cultura griegas ejercieron fuera de Grecia, desde las conquistas de Alejandro Magno, sobre todo en los países del oriente mediterráneo (época de los diadocos), y más tarde también en el occidente (imperio romano); e igualmente a las formas de vida que resultaron de la influencia recíproca entre la cultura griega y las culturas locales. Por tanto, este proceso consiste principalmente en la helenización de pueblos originariamente no griegos, realizada mediante ciertos núcleos de población griega, como colonias de soldados y ciudades nuevamente fundadas, y el orden administrativo de los diadocos.

La helenización de los pueblos del interior fue generalmente muy superficial. La influencia griega se manifestó sobre todo en la expansión y divulgación de la literatura, la filosofía, la ciencia y el arte griegos. El h. tuvo por consecuencia cierta nivelación o unificación, por lo menos exterior, de las culturas, que favoreció los intercambios y en último término resultó favorable a la rápida expansión del cristianismo. Por otra parte, la cultura helenística misma, por su contacto con pueblos extranjeros, sufrió profundas alteraciones. En la cultura cosmopolita del h. se perdieron casi enteramente las peculiaridades de las distintas tribus griegas (sus dialectos), la rica variedad de la forma «clásica», la profundidad y la fuerza creadora de la sensibilidad artística y del pensamiento filosófico. En cambio, se consiguieron ventajas para la ciencia enciclopédica y para el florecimiento de las ciencias naturales, de la filología y de la crítica literaria (Alejandría). El espíritu religioso de los griegos experimentó muy fuertemente el influjo del oriente antiguo, y también aquí se borraron las fronteras (sincretismo). Acabáronse los cultos locales; el culto formal de la ciudad estado griega perdió su hegemonía y se hizo normal el culto a dioses extranjeros. Los → misterios, importados de oriente o por lo menos influidos por él, crearon o robustecieron los anhelos de redención y salvación. La sensibilidad religiosa ganó en hondura, y el horizonte religioso se ensanchó. De oriente procedió también el culto al emperador; más tarde, este culto oficial ejerció un papel de unificación internacional, incluso en la esfera religiosa. Por el mismo tiempo la ética estoica, que insistía asimismo sobre la igualdad de todos los hombres, penetró en numerosos círculos. El h. fue la forma universal de vida en la que nació y se extendió el cristianismo.

(II) HELENISMO Y JUDAÍSMO PALESTINENSE. Es evidente que el judaísmo palestinense, con su monoteísmo estricto, su ley peculiar y su cultura cerrada a todo influjo extraño, debía entrar en conflicto con el h. desde el primer momento. Sin embargo, el primer contacto, bajo los Ptolomeos (Lagidas), fue amistoso; los príncipes egipcios no atacaron esas características del pueblo judío e incluso favorecieron a los judíos alejandrinos. De esta época probablemente procede el Ecl, en el que parece observarse cierto influjo de la filosofía griega popular. Pero aquella situación de tranquila convivencia fue violentamente interrumpida cuando luego los Seléucidas intentaron helenizar completamente al pueblo judío, hiriendo así sus más profundos sentimientos nacionales y religiosos. Los libros de los Macabeos relatan la heroica guerra santa de los judíos contra Antíoco IV Epífanes (175-164). Es curioso observar cómo la lucha se planteó primero en terreno profano (fundación de un gimnasio en Jerusalén); pero en seguida se trasladó al terreno religioso (culto a Zeus en el templo jerosolimitano, etc.). La sublevación macabea no obtuvo éxito político duradero (conquista de Jerusalén por los romanos en 63 a.C.); sin embargo, de la activa reacción contra el paganismo helenístico resultó la reafirmación de la ortodoxia judía en su forma

más estricta, bajo el caudillaje de los → fariseos. Éstos no pudieron de todos modos oponerse al dominio extranjero ni a que ciertos círculos judíos (→ saduceos) se amoldaran considerablemente a la situación. A pesar de todo, aun admitiendo con Bonsirven (bibl.) que el h. ejerció sobre el judaísmo palestinense un influjo mayor de lo que ahora permite ver el → Talmud, la evolución del judaísmo desde la época de los Macabeos hasta la destrucción de Jerusalén camina hacia una segregación cada día mayor de todo influjo extranjero, una reconcentración cada vez más deliberada en la propia cultura, hasta llegar a una completa cerrazón de espíritu.

(III) Helenismo y diáspora. El judaísmo de la → diáspora adoptó, necesariamente, una actitud más abierta ante el helenismo. La cultura griega fue apreciada sin reservas y utilizada para la propaganda judía. De esta actitud nace la traducción griega de la Biblia (los LXX), que también para la propagación del cristianismo tuvo la mayor importancia. Filón intentó, apoyándose en el alegorismo alejandrino, hacer comprensible el AT para la mentalidad helenística. Lo mismo intentó también la epístola de → Aristeas. Incluso el autor del libro de la Sab no rechazó incondicionalmente el h., como se ve por su cultura filosófica. Pero, en general, también los judíos de la diáspora permanecieron fieles, en las cuestiones fundamentales, a la fe de sus antepasados. Incluso un espíritu tan independiente como Filón debe ser considerado, por lo menos subjetivamente, como ortodoxo; y así lo apreciaron sus contemporáneos, como lo demuestra el hecho de haberlo enviado como representante a Roma. Sin embargo, la opinión de la diáspora era menos particularista que la de Palestina, lo cual se percibe también en la historia del primitivo cristianismo (Bernabé, Esteban). Pero, tras la destrucción de Jerusalén, la estrecha limitación del judaísmo talmúdico comienza a imperar también en la diáspora.

(IV) Helenismo y cristianismo. La relación entre el h. y el cristianismo constituye un problema mucho más complicado que el de las relaciones entre h. y judaísmo. Mientras que el judaísmo fue cerrándose cada vez más a todo influjo extraño, e incluso se resistió a todo contacto beneficioso, el cristianismo era universal por su naturaleza y, en consecuencia, abierto y vuelto de cara al mundo. Pero, ante el paganismo, necesitaba preservar su núcleo esencial, permanente e inalterable, y se guardó muy bien de adherirse al sincretismo helenístico. La Iglesia conquistó paulatinamente todo el mundo antiguo, sin supeditarse a él. Después de haber afirmado Jesús expresamente el carácter universal del cristianismo (Mt 28, 16-20), fue sobre todo Pablo quien, poniendo en acción toda su personalidad, extendió el cristianismo por el mundo helenístico de Asia Menor, Macedonia y Grecia. Por su procedencia y su educación, por su evolución desde el fariseísmo estrecho hasta el cristianismo universal, por sus grandes dotes de corazón y de inteligencia, el apóstol era especialmente apto para predicar el cristianismo en las ciudades griegas. Aproximadamente una generación más tarde, fue Juan quien, con su evangelio y sus epístolas, se esforzó en ganar para Jesús a los hombres helenísticos. No es aventurado afirmar que Juan, preservando la doctrina tradicional y rechazando una falsa → gnosis, quiere, sin embargo, que las corrientes religiosas de su época (→ logos) se interesen por el cristianismo.

Por parte de no católicos se ha planteado a menudo la cuestión de si, inversamente, el h. influyó sobre el cristianismo. Se ha sostenido, sobre todo, que Pablo, consciente o inconscientemente, transformó el primitivo cristianismo palestinense, introduciendo en el mismo concepciones helenísticas. La interpretación sacramental del bautismo y de la eucaristía, la doctrina de la redención del hombre gracias al Cristo paciente y exaltado, podrían haber sido tomadas de los → misterios helenísticos o, por lo menos, fuertemente influidas por éstos. No podemos en el presente artículo desarrollar esta cuestión, o mejor, este complejo de cuestiones. Cierto influjo del h. sobre el cristianismo era inevitable, puesto que en definitiva el cristianismo nació en el seno del mundo helenístico. Es, p.ej., innegable que el lenguaje ritual de los misterios helenísticos ha influido en la evolución del lenguaje litúrgico cristiano (aunque más en la época postapostólica). Pero es otra cuestión muy distinta que el cristianismo, en cuanto revelación, sufriera alguna transformación esencial por su contacto con el helenismo. Semejante hipótesis debe ser rechazada. Las investigaciones históricas han demostrado que el cristianismo, a pesar de los muchos lazos de unión entre la Iglesia y la cultura antigua, y de numerosos préstamos externos recibidos, permaneció fiel a sí mismo. A este propósito remitimos a los trabajos de Prümm, Dölger, etcétera; así como a los artículos: bautismo, eucaristía, gloria (II,C), gnosis, Juan el apóstol (III), logos, misterios, redención.

Bibl.: StB IV, 384-414. Bonsirven I, 35-41. DBS III, 1442-1482. M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931). P. Heinisch, *Die griechische*

Philosophie im Buche der Weisheit (Munster de Westfalia 1908). Id., *Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus* (BZfr 1/12, Munster de Westfalia 1908). R. KITTEL, *Die hellenistischen Mysterienreligionen und das AT* (BWAT 2/7, Stuttgart 1924). W. BOUSSET, H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin ³1926). K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig 1935). Id., *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo de Brisgovia 1939). A. FESTUGIÈRE, P. FABRE, *Le monde gréco-romain au temps de N.S.* (Paris 1935). P. GEOLTRAIN, *Esséniens et hellénistes* (ThZ 15, 1959, 241-254).

Helenista, el que habla en griego y/o vive como griego. La palabra aparece en Act 6,1 9,29 11,20, si con la mayoría de las ediciones críticas debe leerse «griegos», al menos en 11,20, por razones internas, como leen los códices A y D. Ordinariamente, h. se refiere a judíos que hablan griego, bautizados o no.

Bibl.: ThW II, 501-514.

Helí → Elí.

Helí helí lema sabakhthani → Elí, Elí, lemá sabakhthaní.

Heliodoro (gr.: regalo del dios sol), representante del reino seléucida, intentó, por encargo del rey sirio Seleuco IV, robar el tesoro del templo de Jerusalén, pero fue rechazado y golpeado en el santuario por los ángeles (2Mac 3,7-40 Dan 11,20). Aunque fue educado junto con el rey, siendo considerado su mejor amigo (Seleuco le erigió un monumento en Delos), H., después de su regreso, envenenó a Seleuco.

Bibl.: PW VIII (1913) 12-15.

Heliópolis, nombre gr. de la famosa ciudad egipcia llamada en hebr. *'ōn* (Ez 30,17); en egipcio, *ìwnw;* en las inscripciones cuneiformes, *ûnu* o *ânu*. Sus majestuosas ruinas se hallan casi 10 km al norte de El Cairo, junto al actual *el-maṭarīye;* allí se muestra el sicómoro bajo el cual, según la leyenda, descansó la sagrada familia durante la huida a Egipto. Mientras que H. era en tiempos prehistóricos capital política de Egipto, en tiempos históricos la ciudad desempeñó principalmente un papel religioso y cultural, como centro que era del culto al dios → Amón, que se relacionó luego con otros dioses solares (Atum, Jepre, Harajte y Atón [?]). Bajo la dinastía V predominaban las concepciones teológicas de los sacerdotes de H., y la piedra sagrada «Benben» y el «toro Mnevis» fueron objeto de culto hasta épocas tardías. Como el obelisco era el símbolo específico del sol, eran varios los erigidos en la ciudad (por parejas); el más importante monumento que guardan las ruinas de *el-maṭarīye* es el obelisco de granito de Sesostris I (principios del siglo XX a.C.; altura: 20,5 m). En la época de Heródoto (mediados del siglo V a.C.) y desde luego en la de los profetas de Israel, la ciudad permanecía incólume todavía, y la escuela aneja a su templo era muy conocida entre los griegos. En la época de Estrabón (fin del siglo I a.C.) los habitantes fueron abandonando poco a poco la ciudad.

En la Vg, se encuentra ocasionalmente H. en vez de la ciudad israelita de → Bet-Šemeš.

Bibl.: PW VIII (1913) 49s. E.A.W. BUDGE, *Cleopatra's Needles* (Londres 1926).

Hemán (hebr. *hēmān*, NOTH 224: niño de la suerte [?]; Vg Eman, Heman), nombre propio.
(1) Como famosos sabios del oriente y de Egipto se mencionan en 1Re 5,11 → Etán el Ezrajita, así como H. Kalkol y Dardá, hijos de Majol; en 1Par 2,6 aparece como judío, hijo de → Zéraj (2).
(2) Cantor, hijo de Joel, levita de la estirpe → Quehat (1Par 6,18-23; genealogía: 1Par 15,17.19). En Sal 88,1 aparece como Ezrajita, hijo de Zéraj; el poeta de los salmos puede haber confundido a este cantor con el sabio o haberse referido a Etán el Ezrajita.

Hematita → piedras preciosas.

Hemorragia → menstruación.

Henok (hebr. *ḥănōk*, significado desconocido; cananeo: *ḫanaku* = seguidor; Vg. Enoch).

(I) En la lista cainita (Gén 4,17-24; → Caín), H. es hijo de Caín y padre de Irad; en la lista setita (Gén 5; → Set) es hijo de Yéred y padre de Matusalén. El H. setita, después de haber andado durante 365 años «con Dios», «desapareció, puesto que Dios se lo llevó» (Gén 5,23s, cf. Eclo 44,16 49,14 Lc 3,37; → arrebatamiento hacia Dios). Fue figura muy importante en las leyendas judías posteriores; indicios de ello se encuentran también en el NT. Heb 11,5, donde se elogia la fe de H., está influido por el libro apócrifo de H. (etiópico) y Jub 10,17; además, en Jds 14s se cita una profecía de H., que en realidad son unas frases del libro de H. etiópico (60,8). En Jub 4,23 vemos a H. trasladado hacia el país de Edén. Es imposible averiguar el origen de todas estas leyendas; no todas tienen su origen en Gén.

(II) El mencionado LIBRO DE HENOK (→ Apócrifos I, 3) fue escrito originariamente en hebreo o arameo, probablemente en el siglo II a.C; sin embargo, se conoce sólo en las

traducciones griega (fragmentaria) y etiópica. Últimamente se han encontrado fragmentos de un texto hebr. en las cuevas de → Qumrán. En la Iglesia etiópica, el libro disfruta de veneración canónica.

Ediciones: Dillmann (Leipzig 1851), Flemming (TU NF 7,1; 1902), R. H. Charles (Oxford 1906). Traducciones: entre otras, R. H. CHARLES, *The Book Henoch* (Oxford 1893) Riessler, 355-551. El libro de H. (eslavo) se parece mucho al etiópico, pero fue redactado originariamente por un judío en griego (siglo I o II d.C.) y refundido probablemente en época posterior con matiz cristiano. Traducciones: entre otras, MORFILL, CHARLES *(The Book of the Secrets of Henoch* [Oxford 1896]), Riessler, 452-473.

Bibl.: ThW II, 553-557. SCHÜRER III, 268-294. C. BONNER, *The Last Chapters of Enoch in Greek* (Londres 1937). J.T. MILIK, *The Dead Sea Scrolls Fragment of the Book of Enoch* (Bb 32, 1951, 393-400). J.T. MILIK, *Hénoch au pays des aromates: Fragments araméens de la grotte 4 de Qumrań* (RB 65, 1958, 70-77). P. GRELOT, *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales* (RB 65, 1958, 33-69).

Henoteísmo, término inventado, según se cree, por Max Müller, historiador de las religiones, para expresar la actitud mental de una persona politeísta, que, al ponerse en oración ante uno de sus dioses, lo considera tan en primer plano, que para él sólo parece existir este dios. Conócense oraciones henoteístas, p.ej., en Egipto y en Babilonia (AOT 241.329). El h. podría parecer una fase preliminar del → monoteísmo; pero, de hecho, en ninguna religión ha llevado hacia él. → Monolatría.

Bibl.: RGG II, 1802s. T.J. MEEK, *Hebrew Origins* (Nueva York 1936).

Heptateuco (gr. ἑπτά y τεῦχος: siete volúmenes), denominación del → Pentateuco, junto con los libros de Jos y Jue, que, según algunos críticos, también estarían compuestos a base de las mismas fuentes literarias que el Pentateuco. La misma expresión la usa san Ambrosio (PL 15, 1584) en otro sentido cf. H.B. SWETE, *Introduction to the O.T. in Greek* 227.

Her → Er.

Hércules (forma latina de Herakles: célebre por Hera), héroe griego, venerado también en Tiro, y equiparado allí, con el nombre de Melkart, a → Baal de Tiro. El renegado pontífice → Jasón hizo llevar a Tiro 300 (según la traducción siríaca y algunos mss. griegos de la recensión antioquena, 3300) dracmas de plata, para una ofrenda a H. (2Mac 4,19s).

Herederos. (I) EN EL AT. (A) El verbo hebr. *nāhal*, heredar, tiene sentido más general que el nuestro; no sólo significa poseer una cosa por título de herencia, sino también por cualesquiera otros títulos, excepto el del propio trabajo. Así, el pueblo de Israel hereda la tierra de Canaán, que es propiedad de Yahvéh (Jos 22,19 2Par 20,11), que fue prometida por Él a los patriarcas (Gén 12,7) y a Moisés (Éx 3,8 32,13) y, por ello, fue repartida a todo el pueblo (Núm 34,2). Según Dt 32,8, pasaje dudoso, también los pueblos extranjeros recibieron sus propias tierras en herencia. Canaán (Éx 15,17 1Sam 26,19 2Sam 31,3) y el pueblo de Israel (p.ej., Dt 9,26-29) son también designados como heredad de Yahvéh, no porque Yahvéh los haya recibido de otro, sino para poner de relieve la posesión permanente, su sólido título de derecho y los cuidados que van anejos a esa posesión. Como quiera que Canaán e Israel representan la heredad de Yahvéh, éste cuida de ellos de manera especial. En el mismo sentido se reciben como herencia la ley (Sal 119,111), los hijos (Sal 127,3), y aun Yahvéh mismo (Núm 18,20 Sal 16,5); el sacerdocio es herencia de la tribu de Leví (Jos 18,7), y el castigo de Yahvéh la herencia de los impíos (Job 20,29).

Las tribus, linajes y familias de Israel heredan la tierra que les toca en suerte (Gén 48,6 Núm 26,52-56, etc. Dt 19,14, etc. Jos 13,1.7 1Re 8,36 Jer 3,19 Ez 35,15; toda la idea brevemente resumida en Neh 9,6-38); de ahí que se diga en Jue 20,6: «todo el territorio de la heredad de Israel», es decir, todo el territorio de las tribus de Israel.

En el sentido corriente para nosotros, el israelita hereda los bienes de su padre (p.ej., Lev 25,46 Dt 21,16 Jue 11,2 1Re 21,3 Prov 13,22), que pueden, por su parte, representar una heredad en sentido específicamente israelita. Al revés, una herencia en sentido nuestro, p.ej., Canaán, que es herencia de los gentiles (Sal 111,6), puede convertirse en heredad de Israel en sentido específicamente israelita.

El israelita hereda, además, bienes (Prov 28,10), gloria (Prov 3,35), necedad (Prov 14,18), mentiras (Jer 16,19), viento (Prov 11,29).

(B) La Biblia sólo nos ha transmitido dos disposiciones legales acerca del derecho hereditario en Israel (Dt 21,15-17: sobre el derecho de los primogénitos, y Núm 27,1-11 36: sobre el derecho de las hijas a heredar). Sin embargo, las costumbres jurídicas pueden reconstruirse a base de los libros históricos y, para la época de los patriarcas, por otros códigos legales orientales (cf. RB 56, 1949, 19-36 [R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*]). La herencia

constaba de los bienes muebles e inmuebles del padre. Es incierto si las mujeres de éste entraban también en la herencia, como a menudo se ha deducido de 2Sam 16,21s 1Re 2,13-24. Es igualmente desconocido si se repartían, y de qué modo, los bienes inmuebles; teniendo en cuenta las disposiciones del AT acerca de la propiedad, la repartición de bienes raíces debió de evitarse siempre que fuera posible. Eran herederos los hijos varones, y eso de modo que el primogénito del padre recibía doble parte (Dt 21,15-17). La ley prohibía al padre traspasar a otro hijo menor este derecho del primogénito (Dt 21,15s), como accidentalmente aconteció algunas veces (Gén 49,3 1Re 1,13). Los hijos de las concubinas no poseían antiguamente derecho alguno a la herencia (Gén 21,10 25,6 Jue 11,2); el padre los compensaba con regalos (Gén 25,6). En Babilonia los podía adoptar (CH 178). Más tarde tuvieron probablemente los mismos derechos que los hijos de la mujer principal. Las hijas sólo heredaban cuando faltaban h. varones (Núm 27,1-11), pero tenían que casarse dentro de la tribu del padre (Núm 36), para que los bienes de la familia no pasaran a otra tribu. Job, sin embargo, dio también a sus hijas una parte de la herencia (42,15); así se explica la tradición judía de que posteriormente también las hijas tuvieran derecho a la herencia. Si tampoco había hijas, la herencia pasaba a los hermanos o a los parientes más próximos del padre. Frecuentemente se afirma, fundándose en lugares como Gén 15,3 y Prov 17,2, que también los esclavos tenían derecho a heredar; pero Gén 15,3 es dudoso y en Prov 17,2 se trata, evidentemente, de un caso completamente distinto. Nunca se dice que la viuda herede. Teniendo en cuenta la legislación babilónica (CH 171s. 177), puede ser que también en Israel conservara la viuda una parte de la herencia (cf. Rut 4,3.5 Jdt 8,7: las mujeres gozan de los bienes del marido difunto). Mas la viuda podía también volver a casa de su padre (Gén 38,11 Lev 22,13) o ser mantenida por los h. (Lev 22,13 Rut 1,3). En ciertas circunstancias, la herencia, por lo menos parcialmente, podía ser reclamada en vida del padre (Tob 8,24 Eclo 33,21 Lc 15,12). En el AT no se habla nunca de dejar la herencia por → testamento; sin embargo, Pablo lo da por supuesto en el NT (Gál 3,17 Heb 9,16).

(II) En el NT. La palabra griega κληρονομεῖν, heredar, que en el uso profano puede decirse que se emplea siempre en su sentido estricto, adquirió en el NT otro más amplio. Ello se debió, no sólo a la tradición de la lengua del AT, sino también al hecho de que la relación entre Dios y el hombre se entiende en el NT como relación de padre a hijo. De ahí que, puesto que el hijo es h., la idea de herencia y heredar recibiera un sentido específicamente religioso y se empleara para expresar las relaciones del hombre con Dios. En sentido propio se halla h. en Gál 4,30 (los hijos), Heb 1,4 (Cristo); herencia, en Mt 21,38 par. (parábola de los malos viñadores), Lc 12,13 (aviso contra la avaricia); el h., en Mt 21,38 y Gál 4,1. Sentido amplio, según la tradición del AT, lo tiene h. en Act 13,19 (la tierra). En sentido específicamente del NT, sólo aparece en Heb 1,14: Cristo mismo como h. de Dios, otras veces (p.ej., Rom 8,17) se le supone h. al llamar a los fieles «coherederos de Cristo». Este derecho de h. les viene a los cristianos no en virtud de descendencia carnal (1Cor 15,50), sino en virtud de su filiación espiritual divina (Rom 8,17 Gál 3,29 4,7). La herencia misma es el reino de Dios (Mt 21,43), que se presenta en formas varias, como reino de Cristo (Ef 5,5), como la incorrupción (1Cor 15,50), la promesa (Heb 6,12), la herencia (Act 20,32), la salud (Heb 1,14), la gloria (Rom 8,17), la bendición (1Pe 3,9), la gracia (1Pe 3,7), la vida eterna (Mc 10,17 Lc 10,25 Tit 3,7); y, con vocabulario del AT, la tierra (Mt 5,4), la ciudad santa (Ap 21,2-7). El derecho a la herencia lo recibe el cristiano por el bautismo (1Pe 1,3-5); como esta herencia representa un bien escatológico (1Pe 1,5), nos la garantiza el Espíritu de Dios, el Espíritu Santo (Ef 1,14 Tit 3,6s).

Bibl.: ThW III, 766-786.

Herejía. El gr. αἵρεσις significa en la época helenística doctrina o escuela; este sentido tiene aún la palabra en Act 5,17 (saduceos), 15,5 y 26,5 (fariseos), 24,5.14 28,22 (los cristianos). Mientras este sentido (dirección o tendencia dentro de la ortodoxia) se mantuvo aún largo tiempo en el judaísmo, αἵρεσις significa pronto, en el cristianismo, una doctrina errónea que se desenvuelve fuera de la Iglesia. En 1Cor 11,19 este sentido no es aún evidente; pero Gál 5,20 cuenta ya las αἱρέσεις entre las obras de la → carne y 2Pe 2,1 ve en las αἱρέσεις la actividad perniciosa de maestros del error, que extravían a los fieles hacia la negación de su Señor. En este contexto no se habla todavía de h. determinadas. Tito 3,9 nombra de manera muy general a un hombre «herético»; hay que evitarlo después de una o dos correcciones. Ap 2,15 habla de los que siguen la doctrina (διδαχή) de los → nicolaítas, que halló acogida entre los fieles de Éfeso (2,6) y de Pérgamo (2,15). En qué consistía esta h. no está claro; Ap cita en este contexto al profeta o

adivino Balaam, que inducía a los israelitas a la idolatría (Núm 25,1 31,16) y habla de comer carnes ofrecidas a los ídolos y de la fornicación.

Bibl.: ThW 1, 180-183.

Herencia → herederos.

Hermano designa, en primer término, al hijo del mismo padre (Gén 24,29) y de la misma o distinta madre (Gén 20,5); en sentido más amplio, a los familiares más próximos, a los amigos, vecinos, compañeros en la fe (en el NT unas 160 veces aplicado a los cristianos), a nuestros prójimos. H. es el tratamiento entre príncipes (así ya en las cartas de → Amarna) y título honorífico de hombres beneméritos. Jesús llama h. suyos a los que cumplen la voluntad de Dios (Mc 3,35 Lc 8,21), a sus discípulos (Jn 20,17), a los que han sido santificados por Él (Heb 2,11s). Él mismo es el primogénito de todos ellos (Rom 8,29). → Hermanos de Jesús.

Bibl.: ThW 1, 144-146.

Hermanos de Jesús. En el NT se mencionan hermanos y hermanas de Jesús: Mt 12,46s par. 13,15s par. Jn 2,12 7,3.5.10 20,17 (?) Act 1,14 1Cor 9,5 Gál 1,19. Cuatro hermanos se citan por sus nombres: → Santiago el Menor (Mc 15,40), → José (Ioseph o Ioses; la ortografía no es siempre igual en los mss.), → Simón y → Judas (Mt 13,55 Mc 6,3). De las hermanas no se ha transmitido ningún nombre.

(I) En esta cuestión, que surge reiteradamente una y otra vez, hay que distinguir cuidadosamente lo cierto de lo que sólo es probable y aun incierto. Es cierto que estas personas no son hermanos ni hermanas de Jesús en el uso actual de la palabra, e.d., no fueron en ningún caso hijos de María, sino parientes más lejanos, p.ej., primos y primas de Jesús. Cierto que en griego, la lengua en que tenemos esta tradición, las palabras hermano y hermana tienen de ordinario la misma significación que hoy entre nosotros; pero, en este caso, tenemos derecho a considerar estas expresiones griegas como traducción literal de un equivalente arameo que se empleó en la primitiva comunidad cristiana de Palestina para designar a un determinado grupo de personas emparentadas con Jesús. «Hermanos del Señor» o «hermanos de Jesús» era, evidentemente, una manera fija de hablar; cf. Act 1,14 1Cor 9,5. Como se desprende claramente del AT (p.ej., Gén 13,8: Lot, «hermano de Abraham»; 14, 14.16 29,15), el uso del arameo (y del hebreo) se aparta en este punto del nuestro. En estas lenguas, la palabra hermano (hebr. *'āḥ)* comprende también parientes más lejanos, como sobrinos y primos, porque les faltan las correspondientes denominaciones exactas de parentesco. El hijo de un tío (por parte del padre: *patruus)* podía decirse *ben-dōd;* pero los otros parentescos de primo exigían perífrasis aún más amplias, y la palabra hermano era hasta indispensable para designar un grupo de primos de distinto origen. Se decía «los hermanos» pára evitar rodeos como «los hijos del tío y los hijos de la hermana de la madre» (Lagrange). Que los escritores neotestamentarios se daban cuenta de la plurivalencia del concepto ἀδελφός, lo indica también Jn 1,41, donde a Simón se le llama hermano «propio» o verdadero de Andrés (τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον; cf. también 5,18).

(II) De estos hechos resulta la posibilidad de que la expresión «hermano de Jesús» designe a parientes más lejanos en vez de hermanos propiamente dichos. Que de hecho sea así, se puede demostrar de la siguiente manera:

(A) Los cuatro «hermanos de Jesús» designados por sus nombres en Mc 6,2 (Mt 13,55) son hijos de otra madre distinta de la de Jesús. Los dos primeros que se nombran, Santiago y José, se vuelven a nombrar después, tanto en Mc como en Mt, en la narración de la muerte de Jesús, y allí aparecen como hijos de otra María, distinta de la madre de Jesús (Mt 27,56 Mc 15,40). No es del todo imposible que en este relato se trate de otras personas. Pero, cuando un escritor cita por sus nombres una pareja de hermanos y repite luego en su breve relato los mismos nombres sin más explicación, hay que suponer que se trata de las mismas personas. De estos hechos resulta igualmente que los otros dos (Simón y Judas), que se nombran aún más tarde y más lejos de Jesús, no son tampoco hermanos en nuestro sentido de la palabra. Es probable que estas personas sean primos de otra procedencia, sobre todo por no mencionarlos Mt 27,56 ni Mc 15,40.

(B) Esta conclusión se confirma por el hecho de que, según los evangelios, Jesús aparece como hijo único de María y como el único vástago de la sagrada familia. María fue virgen en el concebimiento de Jesús (Mt 1,23 Lc 1,27) y tenía propósito de permanecer virgen (Lc 1,34; → María); a la edad de doce años, Jesús era aún, por todos los indicios, el hijo único de María (Lc 2,41-52). Los «hermanos de Jesús» que no aparecen hasta la vida pública del Señor, no son llamados en ninguna parte hijos de María

y/o de José; sobre la cruz, Jesús recomienda su madre a Juan, uno de sus discípulos (Jn 19,26), hecho que sólo se comprende plenamente en caso de que María no tuviera otro hijo fuera de Jesús.

(C) De los lugares citados en (B) resulta también, con toda probabilidad, que los «hermanos de Jesús» no fueron tampoco hijos de José, habidos de un matrimonio anterior, como pensaron, p.ej., el autor del Protoevangelio de Santiago, Orígenes y el Pseudo-Ambrosio (PL 17, 344s). Qué parentesco existió realmente entre Jesús y sus «hermanos», no puede demostrarse con certeza; pero este hecho no afecta en modo alguno a la parte negativa de la argumentación. Eusebio (HE IV, 22,4) cita un pasaje de Hegesipo, del cual resultaría que Simón y Judas (cf. Jn 19,25) eran hijos de → Cleofás, y éste tío de Jesús, e.d., hermano de san José (para la explicación de este pasaje de Hegesipo, cf. Lagrange [bibl.] 88-91). Su madre sería entonces «María de Cleofás», la que estuvo al pie de la cruz. Santiago y José tendrían por madre a la que menciona Jn como «hermana de la madre de Jesús», a la que Mc 15,40 llama María y que, por tanto, no pudo haber sido hermana carnal de la Virgen. Su padre sería→Alfeo (Mt 10,3), según que sea posible identificar a Santiago, «hermano del Señor», con Santiago apóstol, hijo de Alfeo; pero esta identificación no es admitida por todos los exegetas. En esta explicación, Jn 19,25 habría mencionado cuatro personas. Así Lagrange. Otros (Keulers, Schmid) quisieran identificar a Alfeo con Cleofás y hallan, consiguientemente, en Jn 19,25 sólo tres personas. En esta hipótesis, los cuatro «hermanos» del Señor serían entre sí hermanos carnales y, además de la madre de Jesús y de María Magdalena, sólo habría estado al pie de la cruz «otra María». Esta otra María sería entonces la mujer de Cleofás (Alfeo), la madre de los cuatro «hermanos» del Señor, y hermana de María, madre de Jesús (Jn 19,25).

Bibl.: A. DURAND, *Les Frères du Seigneur* (RB, NS 5, 1908, 9-35). F. PRAT, *La Parenté de Jésus* (RScRel 17, 1927, 127-138). K. PRÜMM (StdZ 114, 1928, 413-424). M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon St.Marc* (Paris [4]1929) 79-93. J. GRESHAM MACHEN, *The Virgin Birth of Christ* (Londres-Nueva York 1930). J. BLINZLER, *Zum Problem der Brüder des Herrn* (TrTZ 67, 1958, 129-145. 224-246).

Hermas (gr.: que pertenece a Hermes), cristiano de Roma, a quien manda saludar Pablo (Rom 16,14). La opinión de Orígenes de que este H. compuso el *Pastor* no tiene fundamento. El nombre de H. es forma secundaria por Hermes o forma abreviada de Hermógenes. → Filólogo.

Hermenéutica → explicación de la Biblia.

Hermes (nombre griego de un dios, de significación oscura).
(1) Cristiano de Roma, a quien envía saludos Pablo (Rom 16,14).
(2) Dios griego (Vg Mercurius) mencionado en Act 14,12, porque los habitantes de la ciudad de Listra, después que Pablo curó a un cojo, vieron en Bernabé a → Zeus y en Pablo, que les dirigía la palabra, a H. En la comarca de Listra existía la leyenda de Filemón y Baucis, y estaba muy arraigado el culto a Zeus y H., que habían visitado a aquella pareja. Así se explica que la gente pudiera tomar por dioses a los dos misioneros.

Bibl.: W.M. CALDER, *Zeus and Hermes at Lystra* (Expositor VII, 10 [1910] 196). S. EITREM, *De Paulo et Barnaba deorum numero habitis (Act. 14, 12)* (Coniectanea Neotestamentica, Upsala 1938, 9-12). WIKENHAUSER § 60.

Hermógenes (gr.: descendiente de Hermes), cristiano de Asia que se apartó de Pablo junto con → Figelo (2Tim 1,15).

Hermón (hebr. *ḥermōn*, significado desconocido; montaña del anatema [?]), la cordillera oriental de las dos que forman el macizo central de Siria (el Antilíbano), llamado por los fenicios *siryón* y por los amorreos *s^enīr*, según Dt 3,9 (y 4,48: léase H. en vez de Sión). Ambas denominaciones se comprueban también por los textos cuneiformes (Siryón y Saniru); al igual que el nombre hebreo, estos nombres indican seguramente toda la sierra del Antilíbano. En Cant 4,8 1Par 5,23 aparecen los nombres de Senir y H. juntos; parece que aquí el nombre de H. se refiere sólo a la cima meridional del Antilíbano, al *ŷebel et-telŷ* (monte de la nieve), y respectivamente *eš-šēj*, visible en Palestina a gran distancia. La forma plural de Sal 42,7 89,13 es más bien un error gráfico que una referencia a las tres cumbres de esta montaña. El H. se menciona en la Biblia como frontera septentrional de Canaán, pero también se emplea en sentido metafórico (Sal 132,3: el rocío del H.). La montaña era un antiquísimo lugar de culto, donde se veneraba al dios H. (tal vez Baal-Jermón; 1Par 5,23). El texto más antiguo referente a este culto es un contrato entre los hittitas y el amorreo Aziru, del año 1350 a.C. Todavía en el siglo IV d.C. se construyeron numerosos templos en las cimas del H., cuyas ruinas son visibles, p.ej., en la cumbre más alta *(qaṣr ʿantār*, cerca de 2000 m).

Bibl.: ABEL I, 347-349.

Herodes (gr.: descendiente de héroes). En el NT se aplica el nombre de H. a diversas personas. (1) En Mt 14,1.3.6 Mc 6 passim 8,15 Lc 3,1.19 8,3 9,7.9 13,31 23 passim Act 4,27 13,1 se trata del tetrarca H. Antipas (→ Antipas 1). (2) En Act 12 passim es el rey Herodes Agripa I (→ Agripa 1). (3) En Mt 2 passim Lc 1,5 es el rey Herodes el Grande. De su largo reinado, rico en acontecimientos, sólo podemos mencionar aquí los más importantes.

H. (± 73–4 a.C.) era hijo del idumeo Antípatro y de Cipro, hija de un príncipe árabe; por consiguiente, no era de origen judío. De sus diez mujeres, a ninguna se cita en la Biblia. H. se educó en la corte del sumo sacerdote Juan Hircano II (63-40), donde su padre Antípatro era mayordomo, por haberlo dispuesto así César. Gracias al favor de César, Antípatro logró que sus hijos H. y Fasael fueran nombrados estrategas de Galilea y Judea, respectivamente (47 a.C.). En el mismo año o al siguiente, Sexto César, gobernador de Siria, nombró a H. estratega de la Celesiria. Después de la muerte de César, se pasó al partido de Pompeyo, cuyo gobernador de Siria, C. Casio, confirmó nuevamente en la misma dignidad al prudente estratega. Después que Casio fue asesinado por Antonio y Octaviano (42 a.C.), H. logró con éxito ganarse el favor de Antonio, y él y Fasael fueron nombrados tetrarcas del territorio judío. El año 40 a.C. los partos arrebataron Siria a los romanos; H. huyó a Roma, donde el senado le elevó a rey (40-37 a.C.) contra el partófilo Antígono, hijo de Aristóbulo II y último rey → Hasmoneo. Con ayuda de Roma, H. derrotó al general de Antígono (38 a.C.) y el año 37 a.C. ocupó Jerusalén. Su territorio comprendió primeramente el estado judío de Antígono, a excepción de la región de Jericó, que hubo de ceder a Cleopatra. Pero después de la derrota de Antonio en Accio, H. se ganó el favor de Octavio (30 a.C.) y recibió Jericó, Gádara, Samaría, Gaza, y, más tarde, de Augusto, la Batanea, Traconítide y Auranítide (23 a.C.). Entretanto,

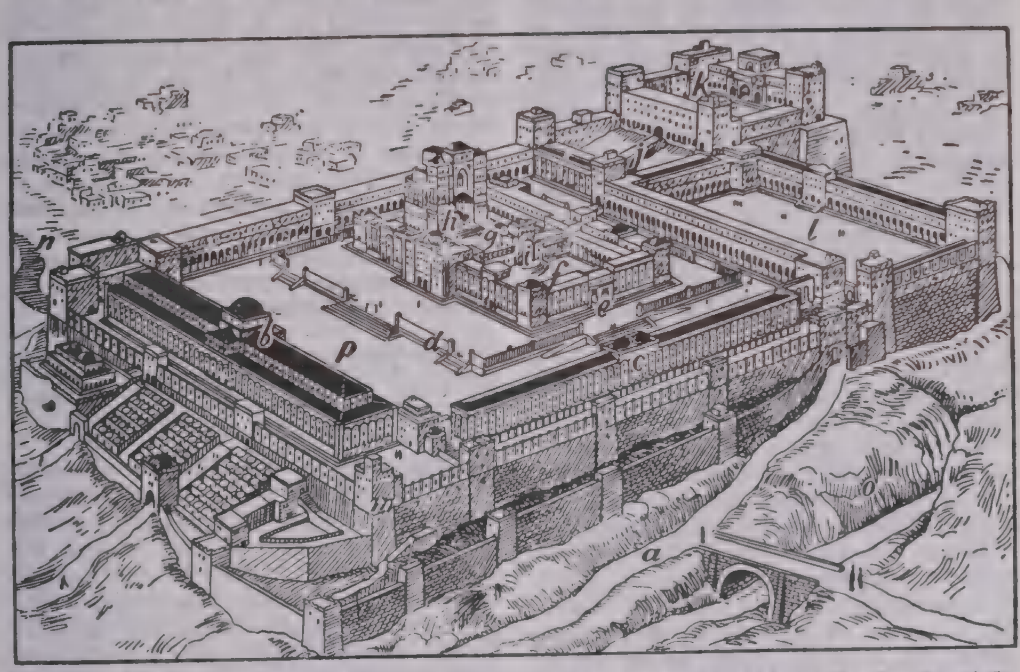


Fig. 85. Reconstrucción del templo de Herodes en Jerusalén (según C. Schick). *(a)* Puente sobre el Cedrón, *(b)* pórtico real, *(c)* pórtico de Salomón (cf. Jn 10,23 Act 3,11 5,12), *(p)* atrio de los gentiles, separado hacia el interior por un cercado de piedra *(d)*, que jamás podían traspasar los no judíos; en sus accesos había lápidas con inscripciones en tres lenguas, advirtiendo a los gentiles esa prohibición bajo pena de muerte; *(e)* puerta «preciosa» (cf. Act 3,2), *(f)* atrio de las mujeres, *(i)* escalera de 15 peldaños, que daba acceso al atrio de los israelitas o de los hombres *(g)*; en la parte alta de esta escalera fue seguramente donde el anciano Simeón tomó en sus brazos al niño Jesús (Lc 2,27 s); *(h)* atrio de los sacerdotes, con el altar de los sacrificios y el depósito de agua que en el AT se llamó «mar de bronce»; una escalera de 12 peldaños, desde lo alto de la cual debía bendecir el sacerdote al pueblo, conducía al interior del edificio del templo (cf. Lc 1,22), el cual constaba de un vestíbulo, del Santo y del Santísimo; *(k)* torre Antonia, unida al templo por unas escaleras *(j)*; *(l)* patio del cuartel de las tropas de la torre Antonia, *(m)* pináculo (?) del templo, *(n)* puente sobre el Tiropeón, que conducía a la ciudad alta (cf. también lám. XIV)

había exterminado completamente la casa de los hasmoneos y roto el principio del sumo sacerdocio vitalicio.

El reinado de H. se distinguió por una espléndida actividad constructora. H. fue el fundador de muchas nuevas ciudades helenísticas, como Sebaste (la antigua → Samaría), → Cesarea (Torre de Estratón), → Antipátride (Cafarsabá, a medio camino entre Jericó y Cesarea), Fasaelis (en la llanura del Jordán). A dos fortalezas dio el nombre de Herodión, una en las cercanías de Belén y otra en Transjordania. Embelleció antiguas y nuevas ciudades con grandiosos edificios, hasta más allá de los límites de Palestina. Así surgieron en Jerusalén el templo de H. (cf. fig. 85), cuya reconstrucción empezó el año 18 de H. (20-19 a.C.) y sólo se terminó bajo Albino (62-64 d.C.), la fortaleza Antonia, el palacio real, un teatro y un anfiteatro. Dotó de nuevas obras de fortificación las fortalezas Alexandreion e Hircania, destruidas por Gabinio, reconstruyó Maqueronte, Masadá, Gueba en Galilea y Esbón en Perea. Aunque H. era íntimamente helenista y se rodeó en Jerusalén de helenistas (entre otros, Nicolás de Damasco), no tuvo interés alguno, como Antíoco Epífanes, en helenizar a la fuerza a los judíos. Era suficientemente prudente para respetar las arraigadas ideas del pueblo y, sobre todo, del partido fariseo. Sin embargo, varios incidentes en la construcción del templo, su vida privada, su favor al helenismo y la exacción de pesados tributos, exigidos para sus construcciones, fueron causa de que se soportara su reinado sólo a regañadientes. No es posible entrar aquí en los sombríos y tétricos acontecimientos sucedidos dentro de su propia familia. Su sobrenombre de «el Grande» no se lo debe a su valía personal, sino a su astuta política, que supo aprovechar hábilmente todas las circunstancias, a su brillante actividad constructora y a la pomposa magnificencia de su corte.

Además del dato de Lc 1,5 («en los días de H., rey de Judea»), H. aparece en el NT en la narración sobre los magos de oriente (Mt 2,1-12) y en la matanza de los inocentes (Mt 2,15-18). Estos hechos no se mencionan en las fuentes históricas profanas; pero corresponden a todo cuanto por esas mismas fuentes sabemos sobre el carácter desconfiado y sin escrúpulos de H.

Bibl.: SCHÜRER I, 348-418. HOLZMEISTER, n.º 23-60. W. OTTO, *Herodes, Beiträge zur Geschichte des letzten jüdischen Königshauses* (Stuttgart 1913). Id. (casi lo mismo) en: PW VIII, Supl. 1-158. H. WILLRICH, *Das Haus des Herodes zwischen Hierusalem und Rom* (Heidelberg 1929). H. DUESBERG, *Le Roi Hérode* (Maredsous 1932). A. JONES, *The Herods of Judaea* (Oxford 1938). J.S. MINKIN, *Herod: A Biography* (Nueva York 1936; trad. francesa: París 1937). DBS VI, 1008-1013.

Herodianos. Aparecen dos veces en el NT: Mc 3,6 (sin paralelo en Mt y Lc) y Mt 22,16 = Mc 12,13 (sin paralelo en Lc), juntamente con los fariseos, como enemigos de Jesús. Estos h. no han de identificarse con la secta judaica, citada por el PSEUDO-TERTULIANO, *Adv. omnes haereses* 1 (cf. san JERÓNIMO, *Contra Lucifer* 23: PL 23, 178; EPIFANIO, *Panarion* 20,1; FILASTRIO, *Haereses* 27; PL 12, 1138), que habría considerado a Herodes el Grande como Mesías. E. Bikerman (bibl.) ha demostrado, desde luego, de manera convincente, que semejante secta nació de la fantasía de los heresiólogos al considerar como doctrina de una secta judía sobre el Mesías una interpretación judía de Gén 49,10 (según la cual, Herodes habría sido el que puso fin a la realeza o dominio de Judá). ORÍGENES *(ad Matth* 22,16; PG 12, 1553, seguido, entre otros, por L. de Grandmaison) creía que «herodianos» fue el nombre despectivo dado a los romanófilos por los adversarios de la dominación romana en Palestina. Esta opinión se apoya bien en la actitud de los h. en Mc 22,16; pero falla en Mc 3,6 y es, además, lingüísticamente imposible. Por las mismas razones es también frágil la interpretación de san JERÓNIMO *(in Matth* 22,16; PL 26, 162), según el cual los h. habrían sido soldados de Herodes. Lingüísticamente, h. significa empleados de la corte (de Herodes Antipas); así Lagrange, Loisy, Bikerman; otros ven en los h. a los partidarios de la dinastía de Herodes.

Bibl.: E. BIKERMAN, *Les Hérodiens* (RB 47, 1938, 184-197). H.H. ROWLEY, *The Herodians in the Gospels* (JThSt 41, 1940, 14-27). P. JOÜON, *Les «Hérodiens» de l'Évangile* (RScR 28, 1938, 585-588).

Herodías, hija de Aristóbulo y Berenice, esposa de Herodes Filipo (no el tetrarca), que vivió más tarde en relación ilícita con Herodes → Antipas. Su hija Salomé fue esposa del tetrarca → Filipo. Por instigación suya fue ejecutado Juan Bautista (Mc 6,17-29 par.). Cuando Antipas fue desterrado, ella desdeñó la clemencia imperial que le fue ofrecida y siguió a su marido a Lyón [o a → España].

Bibl.: PW VIII, Supl. 202-205.

Herodión, cristiano judío de Roma, llamado y saludado por Pablo «compatriota» (Rom 16,11). Quizás fuera un liberto de Herodes.

Hesbón o **Hesebón** → Ješbón.

Hesli → Eslí.

Hesrón → Jesrón.

Heteos → hittitas.

Heveos → jivveos.

Hevilat → Javilá.

Hevitas → jivveos.

Hexamerón → creación (relato de la).

Hexateuco (gr. ἕξ y τεῦχος: rollo de seis [libros]), denominación de los cinco libros del → Pentateuco junto con Jos, por cuanto, con la mayoría de los críticos literarios, se acepta que estos libros han sido redactados y compuestos a base de las mismas fuentes literarias; cf. O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*. Entre los exegetas más antiguos manifestaron ya esta opinión, Bonfrère (1625), Spinoza (1670) y Geddes (1792). La existencia de un H. es combatida en los últimos años enérgicamente, sobre todo por M. NOTH; cf. *Das Buch Josua* (Tubinga 1938) XIIIs; *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I (1943) 3ss 40ss 209ss; *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 5s. La denominación H. es usada ya por el Pseudo-Crisóstomo, pero en otro sentido (véase H. B. SWETE, *Introduction to the O. T. in Greek*, 219).

Hicsos → hiksos.

Hiel → Jiel.

Hiel. Los antiguos se imaginaban que la serpiente tenía el veneno en la vesícula biliar; por eso el hebr. *mᵉrērā* o *mᵉrōrā* significa igualmente la vesícula biliar (Job 16,13: junto con riñones; 20,25: junto con vientre) o también veneno (Job 20,14). En Tob 6,5.9 11,4.8.11-13 la h. del pez tiene poder curativo; el uso de la h. de los pescados como medicamento para enfermedades de los ojos estaba muy difundido en la antigüedad (PLIN., *Hist. Nat.* 32,24; GALENO, *Fac. Simpl. Medic.* X, 2,13; cf. L. KOTELMANN, *Die Ophtalmologie bei den alten Hebräern*, Hamburgo/Leipzig 1910, 386ss). La «hiel» (χολή) que se lee en Mt 27,34 se debe seguramente a una confusión que el traductor griego de Mt hizo de dos palabras arameas, leyendo *mᵉrōrā*, hiel, por *mōrā*, mirra; cf. Mc 15,23.

Hierápolis, antigua ciudad en Frigia, en el valle del Lico, fundada por Eumenes II, desde el año 133 a.C. ciudad romana. Fue famosa por sus fuentes salubres y sus hilados de lana; tenía una gran colonia judía, y en Col 4,13 figura, junto con Laodicea, como residencia de una comunidad cristiana.

Bibl.: LÜBKER, art. *Hierapolis* 2. SH.E. JOHNSON, *Laodicea and its Neighbors* (BA 13, 1950, 1-18).

Hierba, hebr. generalmente *ḥāṣīr*, gr. χόρτος, la h. verde, fresca. Después de las primeras lluvias de otoño la h. nace en Palestina por todas partes, incluso en los tejados de las casas (2Re 19,26 Is 37,27 Sal 129,6), pero después de la época de lluvias se seca pronto. El cultivo de la h. y la cosecha de heno se desconocen (el hebr. *ḥăšaš* más bien es paja que heno). La h. seca se usa como combustible (Mt 6,30 par.). La h. que crece después de las primeras lluvias es símbolo de cómo florece el justo en Sión (Is 66,14); la h. que se seca rápidamente, con frecuencia es símbolo de la fugacidad (2Re 19,26) de la vida humana (Sal 90,5s 103,15 Is 40,6 51,12 1Pe 1,24), de las fuerzas humanas (Sal 102,5), de la riqueza (Sant 1,10s), de los ateos (Sal 37,2) y de los poderes enemigos (Is 37,27).

Hieródulos, hieródulas, hombres, y sobre todo mujeres, que en los santuarios de Isis e Ištar de Egipto y Babilonia, pero principalmente en los santuarios de Aštarté, de los cananeos, se dedicaban a la prostitución religiosa en el templo. Los muchachos recibían, por sus servicios, limosnas para la diosa; y las muchachas, ya fuera por los caminos (Jer 3,2), pero seguramente también en los santuarios mismos (Os 4,14), recibían dinero (sueldo de meretrices, sueldo de perros), que lo ofrecían al santuario (Dt 23,18s Os 8,1 Miq 1,7). Con la influencia de los cananeos y más aún de los moabitas y/o de los madianitas (Núm 25,1-8), se introdujo este abuso también en la religión israelita, pero fue combatido por la ley (Dt 23,18s). Asá y su hijo Yosafat expulsaron a los h. del país (1Re 15,12 22,47). Bajo Manasés y Amón se establecieron incluso en el templo de Jerusalén; Yosiyyá hizo derrumbar sus casas (2Re 23,7). En la época de la crisis religiosa los gentiles se divertían con meretrices en el templo de Jerusalén (2Mac 6,4).

Bibl.: DB I, 1186s.

Hierro (hebr. *barzel*, palabra seguramente no semita). En Dt 8,9 se describe Canaán como un «país cuyas piedras son de hierro y en cuyas montañas puedes buscar el mineral», pero, al decirlo, piensa seguramente menos en el país del oeste del Jordán que en las minas de h. de Transjordania, junto a las actuales localidades de *rayīb*; *birmā* y *el-kūra*; quizá también se refiera a las minas de h. de las cercanías de Beirut y a la región del Líbano (según la adición, inexacta, de los LXX a 1Re 2,46, las habría explotado Salomón), o al territorio edomita cerca de *fenan* y a la región madianita cerca de *ma-*

diama, al este del golfo de *el-ʿaqaba* (cf. fig. 102, col. 1257). Los israelitas, por tanto, debían importar el h.: según Ez, a través de Tiro desde Tarsis (27,12) y Uzal (?; 27,19); según Jer 15,12, también desde el norte: Asia Menor y Chipre tienen ricos yacimientos de minerales. El h. meteórico se conocía en Egipto ya en tiempos predinásticos y se utilizaba desde el milenio III para herramientas y armas; de ahí el nombre de «metal celeste» para designar el h. en las lenguas egipcia y sumeria.

En el siglo XIV y especialmente en el XIII explotaban los hittitas las minas de h. en Asia Menor y tenían el monopolio para hacerlo, hasta que se hundió el imperio (hacia el 1200). En Canaán importaban el h. seguramente los filisteos (1Sam 17,7: la punta de h. en la lanza de Goliat; los carros de guerra de los cananeos, que Jue 1,19 4,13 dice de h., eran de bronce) y conservaron el monopolio (1Sam 13,19-21); cf. W. WITTER, *Die Philister und das Eisen* (FuF 17, 1941, 223-225). Pero después se extendió con gran rapidez el uso del h. La época del h. empieza en Canaán alrededor de 1200; generalmente se distinguen dos épocas del h.: la primera (1200-900) y la segunda (900-600). Fabricábanse de h.: objetos de uso, instrumentos agrícolas, armas e imágenes de dioses (Dan 5,4: en Babilonia, Is 44,12).

Bibl.: E. LÖW, *Das Eisen: Ein Kapitel aus den «Mineralien der Juden»* (Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 88, 1937, 25-55). W.F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine* (Harmondsworth 1949) 110ss. Y. AHARONI—R. AMIRAN, *New Subdivision of the Iron Age* (IEJ 8, 1958, 171-184).

Hígado. El h. (hebr. *kābēd*, el órgano «pesado») es, en primer lugar, la sede de la vida (Prov 7,23); y muy probablemente así debe entenderse Is 10,16, donde, en fuerza del paralelismo (grasa), habrá que leer *kābēd* (h.) en lugar de *kābōd* (gloria), al igual que en el Sal 7,6: «Pisotee (el enemigo) mi vida por tierra y arroje en el lodo mi h.» (leyendo *keḇēdī* en lugar de *keḇōdī*, mi gloria). El h. es también la sede de los sentimientos, como en Lam 2,11 y probablemente en Sal 16,9: «Mi corazón está gozoso y mi h. exulta» (leyendo *keḇēdī* en lugar de *keḇōdī*, mi gloria;) y es igualmente la sede de los pensamientos: Gén 49,6: «Mi alma no penetre en su consejo, ni en torno a él tome parte mi h.» (*keḇēdī* en lugar de *keḇōdī*, mi gloria).

El h. desempeña un gran papel en el culto babilónico para averiguar la voluntad de los dioses, el futuro o lo más recóndito (Ez 21,26: «El rey de Babel se ha detenido en una encrucijada, en el arranque de los dos caminos, para consultar el augurio: sacudió las flechas, interrogó los terafim, inspeccionó el h.»). El babilónico *barû* (sacerdote adivino) observaba las diversas partes del h. de los animales sacrificados, su forma y su situación, y mediante estas observaciones predecía el futuro. Entre los asirios y babilonios estaba minuciosamente regulada la manera de inspeccionar el h., y de ellos pasó seguramente a los etruscos, griegos y romanos. Para facilitar la observación había modelos de h. en barro cocido y en bronce, de los que se ha encontrado en Mâri gran cantidad.

Bibl.: B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* II, 267ss. H. DILLON, *Assyro-Babylonian Liver-Divination* (Roma 1932). F. NÖTSCHER, *Heisst «kabod» auch «Seele»?* (VT 2, 1952, 358-362).

Higo (hebr. *pag*, gr. συκῆ; cf. Betfagé: casa de los higos), fruto de la → higuera, es (junto con la → aceituna y la → uva) uno de los tres frutos más importantes de la Palestina bíblica. Se distinguen los h. tempranos o brevas (en junio; Mt 24,32 par.) y los tardíos (agosto-octubre). Los h. se consumen frescos o secos, o elaborados en forma de pan de h. (de h. frescos amasados). Se usan también los panes de h. como remedio contra las úlceras (2Re 20,7). Se obtiene una especie de cerveza de la fermentación del pan de h. en agua.

Bibl.: BRL 85. NÖTSCHER 183. G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina* 1, 2, 559-564).

Higuera. Mediante un riego suficiente y, eventualmente, algo de abono, la h. prospera incluso en terreno pobre y pedregoso; de ahí que una h. estéril sea realmente algo incomprensible (Lc 13,6-9, cf. Mt 21,18-22 par.). Se acostumbraba plantar h. en los viñedos; de ahí la expresión «vivir bajo su parra y su higuera» (p.ej., 1Re 5,5). El árbol da frutos dos veces al año; → higo.

Bibl.: BRL 85. NÖTSCHER 183.

Hijo. El término bíblico de h. (hebr. *ben;* aram. *bar)* tiene un sentido mucho más amplio que en castellano. Significa primeramente el descendiente de un padre determinado, la cría de un animal (Éx 12,6 Sal 147,9), el retoño de un árbol (Gén 49,22); de ahí, muchacho, joven (Prov 7,7 Cant 2,3). Con la palabra h. se expresa muy a menudo la pertenencia a un grupo determinado, p.ej., a un pueblo (los hijos de Israel son los israelitas; los de Moab, los moabitas, etc.; este modo de hablar presupone la creencia de que todos los israelitas y moabitas son hijos de un primer padre, Israel y Moab respectivamente), a una ciudad (h. de Sión: Sal 149,2; h. de Babel: Ez 23,15), a un li-

naje o especie (h. del hombre es un hombre particular: Sal 8,5; hijos de los hombres son simplemente hombres: Gén 11,5 1Sam 26,19 Mc 3,28) o a un grupo especial. Así se habla de hijos de los profetas (1Re 20,35 Am 7,14), de la injusticia, e.d., los injustos (2Sam 7,10), de la desobediencia, e.d., los desobedientes (Ef 2,2), de la cámara nupcial, e.d., los convidados a la boda (Mt 9,15). Hijos de la muerte (1Sam 20,31 26,16), del infierno (Mt 23,15), de la salud (Lc 10,6) son hombres destinados a la muerte, al infierno o a la salud. Un h. de quinientos años (Gén 5,32) o de un año (Lev 12,6) es un hombre de quinientos años o de uno. Los sabios hablan ordinariamente a sus discípulos llamándoles «hijos míos» (Prov 2,1 3,1.21, etc.). En el lenguaje poético, las flechas son hijas del arco (Job 41,20) o de la aljaba (Lam 3,13); las chispas, hijas de la llama (Job 5,7). → Hijo de Dios. → Hijos de Dios. → Niño.

Hijo de Dios. (I) En el antiguo oriente no era raro que alguien se llamara a sí mismo hijo de un dios. Así lo atestiguan los muchos nombres propios teofóricos, e.d., que contienen el nombre de h. en relación con un dios; así, Ben-Hadad significa h. del dios Hadad; Bar-Rekub, h. de Rekub; Abiel, Dios es mi padre; Abibaal, Baal es mi padre; Abiyyá, Yahvéh es mi padre. Entre los semitas, esta filiación divina fue entendida como adopción; los nombres expresaban la confianza del hombre en la paternal protección del dios correspondiente. Se tenía sobre todo al rey por h. de un dios. En Egipto está filiación se interpretó en sentido corporal: el rey era engendrado por Ra, el dios supremo. Entre los sumerios, babilonios y árabes, el rey era sólo h. adoptivo de una o de varias divinidades. Por lo demás, en Egipto, Babilonia, y Arabia, el rey era adorado como dios; pero no en Asiria. En la época del NT, los emperadores romanos heredaron este culto y pretensiones divinas, primero en las provincias orientales y luego en todo el imperio. Fueron adorados como hijos de un dios (cf. la frase corriente *divi filius)* y como salvadores divinos.

(II) En el AT, el rey que ocupa el trono es repetidamente llamado por Yahvéh «hijo mío» (2Sam 7,14 1Par 22,10 Sal 2,7 89,27), porque ha sido elegido por Yahvéh (1Par 28,6), elevado a la dignidad de unigénito de Yahvéh (Sal 89,28), y tomado por Yahvéh como h. el día de su entronización (Sal 2,7). Se le mira como a representante de Yahvéh sobre la tierra (2Par 9,8) y administrador de su trono (1Par 29,23 2Par 9,8). Se le atribuye de vez en cuando sabiduría divina (2Sam 14,20 1Re 3,12.28); y un poeta de la corte va tan lejos que le distingue con el nombre de → Elohim, por razón del poder divino que le fue concedido (Sal 45,7; Elohim es el nombre corriente de Dios; se emplea a menudo, como aquí, en sentido atenuado y se refiere entonces a un ser divino que pertenece al mundo supraterreno: cf. Éx 4,16 7,1). Pero el rey no fue nunca en Israel objeto de veneración divina o de culto particular, como en Egipto y en otras regiones. En algunos pasajes, Yahvéh llama a Israel su h. (Dt 14,1 Is 1,2) o su primogénito (Éx 4,22 Jer 31,9 Sal de Salomón 18,4), y una vez se llama a Israel «hijo del Dios viviente» (Os 2,1). Más tarde se emplea la expresión «hijo de Dios» para indicar a Israel (Sab 18,13 9,7) o a los justos de Israel (Sab 2,15-18 Eclo 4,10).

(III) El judaísmo posterior interpretó como mesiánicos los salmos regios (Sal 2 45 72 110; sobre todo el Sal 2), pero no consideró nunca al Mesías como h. de Dios, según se afirma, erróneamente, de vez en cuando. (En algunos lugares llama Yahvéh al Mesías h. suyo: Hen 105,2 4Esd 7,28 13,32.37 14,9; pero la autenticidad de 4Esd es dudosa y Hen 105,2 es de fecha reciente.) Al contrario, parece que hubo una clara vacilación en emplear esta expresión, pues no cabe duda que tiene cierto resabio politeísta. Los traductores arameos del AT atenuaron frecuentemente o reprodujeron por una perífrasis aquellos lugares bíblicos en que Yahvéh llama a Israel o al rey h. suyo. No puede, consiguientemente, decirse que la expresión h. de Dios fuera, en tiempo de Jesús, un título corriente del Mesías, aunque en el NT se emplea de vez en cuando en este sentido. Por lo demás, fuera del libro de Henok, el judaísmo no atribuyó al Mesías ni la naturaleza divina ni la preexistencia (Hen parece admitir la preexistencia del h. del hombre, al que identifica con el Mesías: 46,1, cf. 48,2.7 69,26 62,7). Es verdad que los rabinos enseñaban frecuentemente que el nombre del Mesías vivía desde la eternidad en Dios; pero eso se refería sólo a la vida en la inteligencia divina.

(IV) NT → Jesucristo III,C.

Bibl.: J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* I (París [8]1927). L. de Grandmaison, *Jésus-Christ* (París 1928). F. Prat, *La théologie de St. Paul* II (París [30]1937) 167-170. G.P. Wetter, *Der Sohn Gottes* (Gotinga 1916). J. Weiss, *Das Urchristentum* (Gotinga 1917). W. Bousset, *Kyrios Christos* (Gotinga [2]1921). H. Windisch, *Jesus und Paulus* (Leipzig 1934).

Hijo del hombre (gr. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). (I) Es la traducción literal del hebr. *ben hā'ādām* o del aram. *bar-nāšā'*, que significa

«hombre» o «h. del h.» (Sal 8,5 Núm 23,19 Is 51,12 Job 25,6), y se encuentra en el AT principalmente en la literatura poética y en Ez; recibe este tratamiento de h. del h., para recalcar así la infinita distancia entre Dios y el hombre débil. En el NT la expresión se halla 84 veces (69 en los evangelios sinópticos, 12 en Jn, 1 vez en Act, 2 veces en Ap) y siempre en boca de Jesús (a excepción de Act 7,56 Ap 1,13 14,14: cita de Dan 7,13, y Jn 12,34: repetición de las palabras de Jesús), como denominación que se da Él mismo. De ahí resulta que no puede ser elaboración teológica de la primitiva Iglesia (así Wellhausen, Lietzmann, Bousset), que la habría puesto en labios de Jesús. En este caso sería incomprensible por qué los escritores del NT no emplean la expresión, ni siquiera cuando hablan de Cristo glorificado o de su segundo advenimiento. Consta, pues, que Jesús se designó a sí mismo como h. del h., aun cuando sea posible que este término se introdujera en algunas de sus frases, en lugar del pronombre personal «yo» (p.ej., Mt 16,13, donde Mc 8,27 Lc 9,18: yo; Mt 16,28, donde Mc 9,1 Lc 9,27: el reino de Dios; Lc 6,22, donde Mt 5,11: por mi causa). Por lo demás, en arameo, la lengua materna de Jesús, no era cosa inaudita que uno hablara de sí mismo en tercera persona; la expresión *ben hā'ādām* o *bar-nāšā'*, como singularización del colectivo *'ādām*, puede significar un hombre particular (en general) o un hombre determinado (este hombre). Los oyentes de Jesús no parece experimentaran dificultad alguna; en ningún caso le preguntaron por el sentido de la expresión.

(II) Solamente los judíos preguntan, en Jn 12,34, en tono de mofa, qué h. del hombre es Jesús, cuando éste les anuncia cómo ha de morir; según la ley (cf. Ez 37,25 Dan 7,14.27 Hen 49,1 62,14 Sal de Salomón 17,5), el ungido (ὁ χριστός) había de permanecer eternamente. Entendían, pues, la expresión en sentido mesiánico, y por ello, no podían comprenderla; un Mesías crucificado era para ellos un escándalo (1Cor 1,23). De este lugar puede concluirse que la expresión h. del h. se consideraba en ciertos sectores como título mesiánico (opinión contraria en: J. Y. CAMPBELL, *The Origin and Meaning of the Term Son of Man*, JThSt 48, 1947, 145-155). Esta interpretación se apoyaba en Dan 7,13: «Seguía yo mirando en la visión nocturna y vi venir sobre las nubes del cielo a un como h. de hombre (e.d., a un hombre), que se llegó al anciano de muchos días (e.d., a Dios) y le fue presentado. Fuele dado el poder, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán, y su dominio es eterno, que no pasará nunca, y su imperio, imperio que no será destruido». Esta figura humana, que aparece sobre las nubes del cielo (lo indica su carácter celeste; cf. Is 19,1 Sal 104,3), significa «el pueblo, los santos del Altísimo», a quienes otorga Dios el dominio eterno sobre todos los pueblos (Dan 7,18.22.27). El h. del hombre es la personificación o figura celeste del pueblo de los santos con su príncipe, como las cuatro bestias, a las que se contrapone (Dan 7,3-8), representan a los reyes enemigos con sus pueblos (7,17 2,31-35, cf. 2,19-43).

(III) El libro de Hen identifica la figura humana de Dan 7,13s con el ungido (48,10 52,4), al que ordinariamente se le llama «el elegido» (p.ej., 39,6 40,5) o «el justo» (p.ej., 38,2s). Este h. del hombre (o «hijo de varón»: 69,29 71,14 o «el hijo de la descendencia de la madre de los vivientes»: 62,7.9.14 63,11 69,26s 70,1 71,7) es presentado como preexistente junto al anciano de días (46,1), elegido y guardado antes de la creación del mundo (48,2); su nombre existe antes que el sol y las estrellas (48,3) y es revelado a los elegidos (69,26, cf. 48,7 62,7). Es glorificado por Dios, puesto sobre el trono de su gloria (61,8) como juez de los reyes y de los ángeles malos (61,8 62,2.9), y agraciado con el espíritu de Dios, a fin de que pueda cumplir su misión con sabiduría, justicia y fortaleza (49,3, cf. Is 11,2-4).

(IV) En 4Esd (fines del siglo I d.C.) se describe una visión en que sube del mar una figura «semejante a un hombre» (13,3). Este hombre, a quien Dios llama hijo suyo (13,37.52), vuela sobre las nubes del cielo (13,3, cf. Dan 7,13); todo tiembla ante su mirada y se derrite ante su voz como cera (13,4s). Hiere a los pueblos que se rebelan contra él, congrega en torno suyo al pueblo pacífico (13,5-12) y realiza al parecer el juicio (13,13.37), pero su reino no es eterno. Muchos críticos (Bousset, Gressmann, Reitzenstein, Staerk, Otto) creen que la idea de un hombre celestial que aparece en Israel por vez primera en Dan y se desenvuelve en los apócrifos Hen y 4Esd, procede del mito oriental del hombre primitivo que hallamos en la literatura persa y ya antes en textos babilónicos y en la tradición india. Este mito habría hallado eco en Filón, en la teología helenística y en el NT (→ hombre, → Logos) y se habría desarrollado con nueva fuerza en la doctrina de los mandeos y maniqueos y, sobre todo, en los gnósticos. Esta concepción, sin embargo, se apoya en supuestos no demostrados y en audaces combinaciones de textos de muy distintas épocas.

(V) Las frases en que, según los sinópticos, Jesús se designa a sí mismo como h. del h., pueden distribuirse en dos grupos muy distintos:

(A) Manifestaciones sobre su glorificación futura. Estas manifestaciones predicen su retorno glorioso (Mt 10,23 16,28 24,27 par. 24,37-39 par. 24,44 par. 16,28, cf. Mc 9,1 par. Lc 18,8) o como acusador en el último juicio (Mc 8,38 par. Lc 12,8, cf. Mt 10,33) o su venida sobre las nubes del cielo como juez del mundo (Mc 13,26s par. 14,62 par. Mt 13,41 16,27 19,28 25,31 Lc 21,36). Estas declaraciones, sobre todo las últimas, se enlazan, evidentemente, con Dan 7,13 y Hen. Jesús declara, por tanto, que un día poseerá la → gloria y desempeñará el papel del hombre representado en la literatura apocalíptica de Israel.

(B) Declaraciones sobre la acción o actividad presente del h. del hombre. Tiene poder de perdonar en la tierra los pecados (Mc 2,10 par.), es señor del sábado (2,28 par.), el sembrador del reino de Dios (Mt 13,37); no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate de muchos (Mc 10,45 par., cf. Lc 19,10), no tiene donde reclinar la cabeza (Mt 8,20 Lc 9,58), es injuriado (Mt 12,32 par.) y se le tiene por comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores (Mt 11,19 par.); ha de sufrir y morir (Mc 8,31 par., cf. Mt 16,21, Mc 9,12 par. 9,31 par., cf. Lc 19,10, Mc 14,21 par. Mt 26,2 Lc 17,25 22,22 24,7), pero resucitará (Mc 8,31 par. 9,9 par.9 ,31 par. 10,34 par. Mt 12,40, cf. Lc 11,30). La mayoría de estas frases de Jesús tratan de su humillación, de su pasión y de su muerte; anuncian también su victoria sobre la muerte; algunas aluden a su significación en el futuro → reino de Dios (Mt 13,37 Lc 11,30), cuya virtud saludable aparece ya en las palabras y obras del h. del hombre (Mc 2,10.28 par., cf. Mt 12,28 par).

El enlace entre estas dos series de expresiones de Jesús, aparentemente contradictorias, se establece por aquellas otras en que Jesús se refiere al → siervo de Yahvéh (Mc 14,45 par., cf. Is 53,10), cuyo destino ha de sufrir el h. del h. conforme al designio y palabra de Dios (Mc 9,12, cf. Is 53,3s, Mc 8,31 par. Lc 17,25 22,22 24,7). Como el siervo de Yahvéh (Is 53,2-10 53,10-12), Jesús es varón de dolores, es despreciado, sufre inocente por los culpables y ha de entrar por su muerte voluntaria en la gloria, e.d., ejercerá como juez el poder regio de Dios (Lc 24,16 Mc 8,38). Por esta síntesis del siervo de Yahvéh y del h. del hombre la conciencia mesiánica de Jesús se distingue tanto de la idea mesiánica terrena y política, como de la apocalíptica de Israel, aunque, evidentemente, Jesús se enlaza con esta última. Para expresar esta nueva idea mesiánica, absolutamente personal, Jesús se llamó a sí mismo h. del hombre y no Mesías. Este último título, en el pueblo judío de entonces, despertaba principalmente esperanzas políticas y materiales, que Jesús rechazaba como «del diablo» (Mt 4,1-10). De ahí resulta que la denominación de h. del h. con que Jesús expresa su conciencia mesiánica, no es una mera perífrasis del pronombre personal, ni un seudónimo en vez de «hijo de Dios». No indica ni su naturaleza humana ni el hombre ideal; tampoco es una designación mesiánica explícita, como se ve por el «yo» de Mt 16,13 par. (porque, en ese caso, la pregunta de Jesús hubiera llevado ya en sí misma la respuesta). Por lo demás, h. del hombre no fue una denominación mesiánica corriente (cf. Mt 9,8 con 9,6).

(VI) En el cuarto evangelio, el nombre de h. del h. evoca, evidentemente, al hombre celestial de Dan 7,13 y al siervo de Yahvéh, el cual realiza por su muerte la salud de los pecadores (Is 53). El h. del h. tiene su morada natural y originaria en el cielo, junto al Padre (Jn 3,13 6,62 6,32s), porque es el Verbo hecho hombre, que estaba desde el principio junto a Dios (1,1s.18 17,5.24). Las constantes relaciones que el h. del h. mantiene con el cielo, las reconocerán sus discípulos (1,51, cf. 1,14) en su eficacia, en sus milagros (2,11 11,4.40), en su actividad como mediador de los misterios celestes (5,25.28s) y de la vida eterna (3,12s) y, sobre todo, en su muerte salvadora (3,14s 10,10, cf. 19,34 1Jn 5,6-8). Su muerte voluntaria es una parte de la misión o tarea que su Padre le impuso (10,18 5,30), como la muerte del siervo de Yahvéh (Is 53,10), y da a los creyentes la vida eterna (3,14s 10,10), como la muerte del siervo de Yahvéh es causa de salud (Is 53,10-12). Por eso su muerte se interpreta como una glorificación (12,32s 8,28), porque en su muerte, que es condición previa de su resurrección (12,24), el h. del h. lo atrae todo hacia sí (12,32), triunfa sobre la incredulidad de sus contrarios (18,28) y el poder del demonio, príncipe de este mundo (12,31), y da a los que le siguen el bien supremo, la vida eterna (3,14s 10,10). Esta notable concepción del h. del h. está en conexión con la cristología del cuarto evangelio. Dicha cristología considera la actividad terrena de Jesús como la presencia vivificadora del Verbo (→ šekiná), que es Dios y estaba eternamente en Dios (1,1), pero por su encarnación puso su tienda entre los hombres, a quienes manifestó su gloria (1,14) y dio la vida eterna (5,25.28s;

→ Logos). Así, en el cuarto evangelio, la relación del h. del hombre con el reino de Dios se concibe de modo que Él comunica la vida eterna (que es lo mismo que reino de Dios; cf. Mc 9,45.47 10,21-27). También se mantiene su función escatológica como juez (Mt 16,27 19,28, cf. Dan 7,13 Hen 69,27): el h. del h. es mediador, tanto del juicio como de la vida (5,22.27); el Padre «le ha dado poder de ejercer juicio, porque es hombre» (υἱὸς ἀνθρώπου, sin artículo, significa aquí sin duda hombre); el juicio fue confiado al hijo de Dios hecho hombre, a fin de que los hombres sean juzgados por otro de su misma naturaleza (cf. Heb 4,15 Act 17,31). Otros, en cambio, piensan que Jn 5,27 alude a Dan 7,13.

Bibl.: V. Rose (RB 9, 1900, 172-183). M.-J. Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel* (RB 13, 1904, 494-520). F. Tillmann, *Der Menschensohn* (Friburgo de Brisgovia 1907). P. Joüon, *L'Évangile de N.-S. J.-Chr.* (París 1930) 601-604. J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Ratisbona [2]1950) 127s. G. Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig 1898) 191-219. H. Lietzmann, *Der Menschensohn* (Friburgo de Brisgovia 1896). J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlín 1905) 39-43. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Gotinga 1907) 160-223. Id., *Kyrios Christos* (Gotinga [2]1921) 5-22. R. Reitzenstein, H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig 1926). H. Gressmann, *Der Messias* (Gotinga 1929). W. Staerk, *Soter* (Gütersloh 1933). Id., *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (Gütersloh 1938). R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (Munich [2]1940). F. Jackson, K. Lake, *The Beginnings of Christianity* I (Londres 1920) 369-392. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Lund 1946). Id., *«bn 'dm» und «br 'nš» im Hebräischen und Aramäischen* (Acta Orientalia [Copenhague] 21, 1950). E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn* (Symb. Bibl. Upsalienses 5, Copenhague 1945). T.W. Mansion, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels* (Manchester 1950). A. Feuillet, *Le fils de l'homme et la tradition biblique* (RB 60, 1953, 170-202. 321-346). Hastings IV, 579-589. RGG III, 2117-2121. J.A. Emerton, *The origin of the Son of Man Imagery* (JThSt NS 9, 1958, 225-242).

Hijo único → Unigénito.

Hijos de Abraham → Abraham.

Hijos de Dios. (I) Significación. Desde el punto de vista puramente filológico, la expresión h. de Dios significa:
(1) Dioses que son tenidos por h. reales de un dios (la mitología semítica considera a varios dioses como hijos o hijas de un dios superior; en Fenicia, Baal y Môt son hijos de El; en Babilonia, el dios lunar Sin es hijo de Anu).
(2) Hombres, semidioses (p.ej., Guilgaméš) o reyes, que según la mitología nacieron de un dios (los reyes de Babilonia, Asiria, Arabia y Egipto).
(3) Los compatriotas de una divinidad (así los moabitas son hijos e hijas de Kemóš; cf. Núm 21,29 Jer 2,27 Mal 2,11); se discute si consideran al dios como su antepasado efectivo o, en sentido translaticio, como su señor o protector.
(4) Seres que pertenecen a los *'ĕlōhīm* (→ Elohim, → hijo).

(II) En el AT. (A) Los israelitas, que carecían de mitología y adoraron siempre al Dios único, Yahvéh, jamás atribuyeron a Yahvéh mujer ni hijos. En el AT, h. de Dios se aplica siempre a seres que pertenecen a la corte o al ejército de Yahvéh, que le sirven y son sus mensajeros: los ángeles (Job 1,6, 2,1 38,7 Sal 29,1 89,7 Dan 3,24.28, cf. 1Re 22,19, Gén 22,12 35,7).

(B) De ahí que, a primera vista, por los h. de Dios de que se habla en el discutido pasaje de Gén 6,1-4, también habría que entender a los ángeles (así el códice A); esos h. de Dios se contraponen a las «hijas de los hombres» (mujeres), con las que se unen; de estas uniones salieron los gigantes, héroes famosos (Núm 13,33 Dt 3,11). Los escritores judíos (los traductores de los LXX, Hen 6-11 Jub 5,1-6 TestRub 1,5 TestNef 3,5; Filón, *de Gigant.*; Flav. Jos., *Ant.* 1,3.1), a excepción de los targumistas (éstos traducen: hijos de los príncipes) y los padres de la Iglesia de los cuatro primeros siglos (Justino, Atenágoras, Clemente de Alejandría, Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Lactancio, Comodiano, Eusebio de Cesarea, Homilías Clementinas) interpretaron en tal sentido esa oscura narración del Gén, relacionada con la propagación de la humanidad (6,1). Jds 6-8 y 2Pe 2,4 acaso contengan una alusión a este pecado de los ángeles (cf. Chaine, *Les épîtres catholiques*, París, 1940, 303-306, 361s). Pero la mayor parte de los críticos ven en Gén 6,1-4 el fragmento de un antiguo mito, que originariamente contaba las relaciones amorosas de dioses con mujeres terrenas y que más tarde, sustituyendo los dioses por los h. de Dios o ángeles, se acomodó a las ideas religiosas de los israelitas. En esta forma el fragmento fue utilizado como introducción a la narración del diluvio: ejemplo de la inclinación de los hombres al pecado. La mayor parte de los exegetas católicos, siguiendo a los padres posteriores (Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Teodoreto, Agustín, Jerónimo), rechazan esta interpretación, porque no es compatible con la espiritualidad de los ángeles (Dz 428) ni tampoco es fácil admitir que un escritor inspirado haya elaborado un mito. Dichos intérpretes notan, además, que en esta explica-

ción no serían castigados los culpables, los ángeles, sino los hombres, inocentes. Los h. de Dios, consiguientemente, tienen que ser hombres. Los hombres piadosos reciben en ocasiones el nombre de h. de Dios (Sab 5,5) y Yahvéh llama a los israelitas hijos suyos (Éx 4,22 Dt 14,1 32,5 Os 2,1). Habría, pues, que ver en los h. de Dios de Gén 6,1-4 a los piadosos setitas (→ Set, cf. 5,1-3 4,26 5,22) y en las hijas de los hombres a la corrompida descendencia de Caín (cf. 4,8-17 4,19-24); hombres piadosos que se dejaron seducir por las mujeres depravadas. Cabe, sin embargo, preguntar si esta explicación justifica suficientemente la antítesis entre los h. de Dios y las hijas de los hombres. Por otra parte, la admisión de elementos mitológicos no es incompatible con la inspiración; todavía hoy se hallan en algunos textos litúrgicos de la Iglesia católica reminiscencias de la mitología griega.

(C) No sólo seres celestes, sino también hombres son llamados h. del Altísimo (hebr. → **Elyón**: Sal 82,6, cf. Jn 10,34). Se trata de los jueces (Sal 82,2s), que comunican los avisos de Yahvéh (Éx 18,15s) a los que llevan sus querellas delante de Yahvéh. Como resuelven los pleitos en nombre de Yahvéh, son llamados *'ĕlōhīm*, dioses (Sal 82,1.6). Pero es sobre todo el pueblo de Israel, creado por Yahvéh (Dt 32,6 Sal 100,3 Is 43,1.21) y por él educado (Is 1,2), quien recibe el nombre de hijo de Yahvéh (Éx 4,22 Dt 14,1 32,5 Is 1,2 Os 2,1, etc.), pero nunca el de *bᵉnē hā'ĕlōhīm*, hijos de dioses, fuera de Sab 18,13 9,7. Yahvéh protege a estos hijos suyos y los mueve a convertirse, para que sean efectivamente h. del Dios viviente (hebr. *bᵉnē 'ēl ḥay:* Os 2,1).

(D) Posteriormente, también individuos, los israelitas justos, que viven conforme a la voluntad de Dios, fueron llamados h. de Dios (Eclo 4,10 Sab 2,16-18 5,5 Jub 1,23-25 Hen 62,11 Sal de Salomón 13,9 17,27).

(III) En el NT todos los hombres, judíos o no, que cumplen la voluntad de Dios, son h. de Dios, no sólo porque son creados, protegidos y conservados por Dios (Mt 6,11 7,7-11), sino también porque están llamados a participar de la perfección de Dios y a ser semejantes a su Padre celestial (Mt 5,43-48 par.). Esta semejanza con Dios la reciben los creyentes por la vida divina (Jn 1,12 3,1-21 Gál 3,26), operada en ellos por el Espíritu de Dios en el bautismo (Jn 3,3-6 Tit 3,5 1Cor 12,13, cf. Gál 3,28), de suerte que, guiados por el Espíritu de Dios, se convierten en hijos adoptivos suyos y pueden invocarle como a «Padre» (Rom 8,15). → Hijo de Dios. → Filiación divina.

Bibl.: C. Robert, *Les fils de Dieu et les filles des hommes* (RB 4, 1895, 340-374. 525-552). H. Junker, *Die biblische Urgeschichte* (Bonn 1932). Id., *Zur Erklärung von Gen. 6, 1-4* (Bb 16, 1935, 205-212). P. Joüon, *Les unions entre les «Fils de Dieu» et les «Filles des hommes»* (RScR 29, 1939, 108-112). G.E. Closen, *Die Sünde der «Söhne Gottes»: Ein Beitrag zur Theologie der Genesis* (Roma 1937). H. Kaupel, *Die Dämonen im AT* (Augsburgo, s. d. = 1930), 131-139. E.G. Kraeling, *The Significance and Origin of Gen. 6, 1-4* (JNES 6, 1947, 193-208). [J. Enciso, *Los «hijos de Dios» en Gén 6, 1-4* (EstB 3, 1944, 199-227).]

Hijos de profetas. La expresión (1Re 20,35 2Re 2,3.5.7.15 4,1.38 5.22 6,1 9,1 Am 7,14) designa a los miembros de la clase de los profetas, al modo que «hijo de hombre» significa un hombre particular; «hijos de Dios», seres divinos y celestes; «hijo de los orfebres», un solo orfebre (Neh 3,31), e «hijo de los perfumistas», un solo perfumista (Neh 3,8). → Hijo.

En Am 7,14, «hijo de profetas» y profeta se hallan, al parecer, como sinónimos (cf. 1Re 20,35 con 20,41; 2Re 8,1 con 9,4) y designan a los miembros de la clase de los profetas, profetas de profesión. En 1Re 20,35 y 2Re 10s h. de p. son probablemente gentes de la clase de los profetas, que vivían unidos en comunidades especiales; lo mismo, sin duda, cabe decir de los profetas que aparecen en grupos en 1Sam 10,5.10 19,19s y acaso también de los de 1Re 22,6.10. Estos h. de p. formaban una verdadera comunidad, que, a veces, probablemente sin razón alguna, es designada como escuela de profetas; tenían un director (1Sam 19,20 2Re 4,38 6,1 1Re 22,11s), al que trataban con los títulos de «señor» (2Re 6,5, cf. 4,1) y de «padre» (2Re 6,21 8,9 13,14); vivían juntos, aunque algunos estaban casados (2Re 4,1.38-41 6,1) y se mantenían de limosna (2Re 4,8.42 5,2). Se los reconocía por el manto de pelos de animales y por el cinturón de cuero (Zac 13,4, cf. 2Re 1,8 Mt 3,4 par.), por una señal en la frente (1Re 20,35-43) y por heridas que se hacían a sí mismos durante los éxtasis proféticos (Zac 13,6 1Re 18,28). Se mencionan tales comunidades solamente en tiempo de los profetas Samuel, Elías y Eliseo, y del rey Ajab (fines del s. XI hasta el s. IX a.C.) y debieron de estar en relación con el culto; se los ve ligados a santuarios: Guibeat-Elohim (1Sam 10,5.10), Ramá (1Sam 19,18-20), Bet-El (2Re 2,3), Galgalá (2Re 2,1), antiguo lugar de peregrinación (Am 4,4 Os 4,15), Jericó (2Re 2,5) y Samaría (1Re 22,10). Todavía en 1Par 25,1-3 2Par 20,14 se presenta a los cantores del templo «profetizando».

Cuando el → Espíritu de Dios (I,B) se apoderaba de los h. de p., éstos profetizaban

(e.d., se comportaban como hombres poseídos por la divinidad), se convertían en hombres distintos (1Sam 10,6.9), caían en un estado psíquico anormal. Este estado se exteriorizaba en cantos exaltados (1Sam 10,5), en gritos o invocaciones indefinidamente repetidos (1Re 22,10.12 18,26.28), gestos (a menudo simbólicos: 1Re 22,11), movimientos rítmicos o danzas (Éx 15,20 1Re 18,26, cf. 2Sam 6,5.14 1Sam 18,6s), con acompañamiento de instrumentos de música (1Sam 10,5 Éx 15,20 2Sam 6,5). Este estado podía llegar hasta la enajenación o furia (Jer 29,26 2Re 9,11) y era contagioso (1Sam 10,9s 19,20s.23 1Re 22,10-12); a veces se hacían incisiones con espadas y lanzas, hasta correrles la sangre (cf. 1Re 18,28 Zac 13,6), se rasgaban las vestiduras (1Sam 19,24, cf. Is 20,2 Miq 1,8) o se desmayaban (1Sam 19,24, cf. Dan 8,18.27 10,8s). Al parecer, los h. de p., en tiempos de Samuel, fomentaron la actividad religiosa (cf. 1Sam 19,18-24) de este representante de la tradición israelita (1Sam 15,16-22). Cuando David era perseguido por Saúl, acudió a ellos. Más tarde, bajo la dirección de Elías y de Eliseo, tomaron parte en la lucha contra el culto de Baal y la dinastía de Ajab (1Re 18,4.13.22 20, 35-42) y, por ello, fueron sangrientamente perseguidos por los descendientes de Omrí (1Re 19,2.10.14 18,4.13.22). Uno de los h. de p., por orden de Eliseo, proclamó la rebelión contra los descendientes de Omrí y ungió por rey a Yehú (2Re 9). Los h. de p. colaboraron, pues, en la conservación de la religión de Yahvéh en Israel y combatieron el influjo de la religión cananea.

Bibl.: M.A. VAN DEN OUDENRIJN, *L'expression «Fils des prophètes» et ses analogies* (Bb 6, 1925, 165-171). Id., varios estudios en la revista: Nederlandsche Katholieke Stemmen 25 (1925) y 26 (1926). [J. CARMONA, *Las corporaciones proféticas en el AT* (CultB 11, 1954, 34-38).] [P. van Imschoot]

Hiksos, nombre colectivo con el que se designa a un grupo de pueblos que quizá estuvieran bajo la dirección de los → hurritas. En la época de mayor extensión de estos dos grupos de pueblos llegó su poder y cultura desde el norte de Mesopotamia hasta el interior del Asia Menor y el delta del Nilo. Entre los años 1700 y 1580 a.C. dominaron una parte de Egipto, en cuya historia forman las dinastías XV y XVI. El término egipcio *ḥq',w ḫ'ś.wt*, mal interpretado por Maneto (FLAV. JOS., *c.Ap.* 1,14), significa «soberano de los extranjeros». De algunos nombres propios (p. ej., el de Yaqob) resulta con certeza que entre ellos también había semitas. En Egipto, su fortaleza más importante era Avaris (→ Soán, Tanis); en Palestina, entre otras, *tell 'aŷŷûl*, Jericó y Sikem. En Egipto identificaron su dios principal con el dios local de Tanis, Sutej o Set. En general, su deseo era adaptarse exteriormente, en lo posible, a la vida egipcia. Juntamente con los h. también pudo haber príncipes locales. Bajo la dirección de la dinastía tebana empieza en el siglo XVI la guerra de liberación contra los h., la cual terminó con la conquista de Palestina y Siria. En los textos egipcios se silencian casi siempre los h. o se califican con un nombre insultante. Los apologistas judíos y escritores eclesiásticos de la primitiva época cristiana equipararon, siguiendo el ejemplo de escritores helenistas, a los h. con José y sus hermanos. Hoy se sostiene generalmente la opinión de que los israelitas pudieron haberse establecido temporalmente en Egipto durante la dominación de los h.

→ Egipto IV,B,2.

Bibl.: K. GALLING, *Hyksosherrschaft und Hyksoskultur* (ZDPV 62, 1939, 89-115). R.M. ENGBERG, *The Hyksos reconsidered* (Chicago 1939). J. SÄVE-SÖDERBERGH (JEA 37, 1951, 53-71, y sobre éste: Bb 33, 1952, 163s). A. ALT, *Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht* (Berlín 1954). J. LEIBOVITVH, *Le problème des Hyksos et celui de l'Exode* (IEJ 3, 1953, 99-112). Z. MAYANI, *Les Hyksos et le monde de la Bible* (París 1956). J. KOENIG, *Aperçus nouveaux sur les Hyksos* (RA 50, 1956, 191-199).

Hilquiyá o **Hilkiyá** → Jilkiyá.

Himeneo, un cristiano al que en 1Tim 1,20 se califica, junto con → Alejandro, como renegado; seguramente es el hereje H. de 2Tim 2,17.

Himno (hebr. *t^ehillā*) es un cántico que celebra la gloria única de Yahvéh, revelada en la naturaleza y en la historia, especialmente en la historia de Israel, y en ocasiones también celebra su realeza o la venida de su reino. Originariamente, su clima propio fue el culto; al mismo tiempo, y quizá después, sirvió también para expresar la piedad individual. También a Is II (42,10-12 44,23-28 52,9s) y a Eclo (39,14-35 42,15-43,33) les gusta emplear esta forma. La estructura de los himnos es casi siempre la misma. Un preludio (particularmente impresionante en el Sal 148 y en el 150) convida a los participantes del culto o a las almas piadosas, a veces también a la misma naturaleza, a celebrar la gloria de Yahvéh. Luego, en el cuerpo principal del h., se van enumerando, en oraciones participiales o relativas, aunque también en oraciones principales, los atributos de Yahvéh o sus grandes hazañas, siempre dignas de alabanza, en la naturaleza o en la historia. Con frecuencia se interrumpe el

cuerpo del h. por la repetición del preludio (Sal 98,4-8 147,1.7.12). Si éste se repite otra vez al final, surge así una especie de conjunto estrófico (Sal 103,22 104,35).

En el NT (historia de la infancia) se nos han transmitido los himnos, de sabor veterotestamentario, del (→) *Benedictus*, *Magnificat* y *Nunc dimittis*. Además, aisladamente, en las epístolas del NT se citan antiguos himnos litúrgicos (cf. Act 16,25 Ef 5,19 Col 1,16ss 3,16 1Tim 3,16 Ap 11,15-18).

→ Bendición. → Poesía bíblica.

Bibl.: O. EISSFELDT, *Einleitung in das AT* (Tubinga 1934) 114-123. [S. DE AUSEJO, *¿Es un himno a Cristo el prólogo de san Juan? Los himnos cristológicos de la Iglesia primitiva y el prólogo del IV Evangelio* (EstB 15, 1956, 223-277. 381-427; id., XVI Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1956, 307-396).]

Hinnom. Valle al sur de Jerusalén, hebr. *gē-hinnōm* (Jos 15,8 18,16 Neh 11,30), *gē-ben-hinnōm* (Jos 15,8 18,16 2Re 23,10 [Queré] 2Par 28,3 33,6 Jer 7,31s 19,2.6 32,35) o *gē-bnē-hinnōm* (2Re 23,10 [Ketib]), e.d., valle de H. o del hijo (de los hijos) de Hinnom. No se sabe quién puede haber sido este H.; tal vez un cananeo, puesto que su nombre ya estaba unido al de este valle en la época de la conquista de Palestina por los israelitas. Según Jos 15,8 18,16, estaba situado al sur de la antigua ciudad de los jebuseos y, por lo tanto, se le ha hecho coincidir con el actual *wādi er-rabābe*. En el valle de H. era donde los israelitas, en tiempos de → Ajaz y → Manasés (2Re 16,3 21,6 2Par 28,3 33,6), sacrificaban sus hijos a → Molok (2Re 23,10 Jer 7,31s; → Tofet). El rey Josías hizo impuro el lugar quemando allí, como quizá también en el altar de Betel (2Re 23,16), restos mortales (2Re 23,10). Así, este lugar quedó para todo Jerusalén como un sitio de horror y deshonor, tal vez incluso como una especie de enorme basurero, donde por medio de un fuego permanente se destruían las basuras de la ciudad. Jeremías 19,3-9 predice el cambio futuro del nombre: el valle de H. se llamará «valle de la mortandad». → Gehenna.

Hinom → Hinnom.

Hipopótamo. El h., *hippopotamus amphibius*, en hebr. *bᵉhēmōt* (supuesta hebraización de un *p'-iḥ-mw* egipcio, buey acuático, con plural intensivo), ya no se ve en la actualidad al norte de Dongolá, entre la segunda y tercera catarata; pero antes se encontraba también en el Bajo Egipto. El poema de Job 40,15-24 designa al gigantesco animal (pesa a veces hasta 3 000 kilos) como «primicias» de las obras de la creación. Vive generalmente en el agua y nada con facilidad, pero sale a la tierra cuando es necesario, sobre todo después de la puesta del sol. Raramente ataca al hombre o a otros animales (así Job 40,20), sino que come principalmente plantas que crecen en el agua.

Bibl.: G. HAAS, *On the Occurence of Hippopotamus in the Iron Age of the Coastal Area of Israel* (BASOR 132, 1953, 30-34).

Hipóstasis, gr. ὑπόστασις. En el AT no aparece más que en un solo pasaje (Sab 16,21), refiriéndose al maná, pero con significado incierto (don[?]). En el NT ὑπόστασις significa sustancia (= naturaleza, esencia). Así, en Heb 1,3 Jesús es expresión o impronta de la naturaleza o sustancia de Dios. También significa seguridad, confianza firme; así en Heb 3,14: conservamos la seguridad del principio hasta el fin; en Heb 11,1: la fe es la seguridad o garantía de las cosas que se esperan (→ fe); en 2Cor 9,4: Pablo quedaría avergonzado de su seguridad; en 11,17: la seguridad de gloriarse. La palabra no se halla en la Biblia en el sentido, para nosotros corriente, de personificación de atributos divinos. → Trinidad II.

Bibl.: A.A. MATHIS, *The Pauline Pistis/Hypostasis according to Hebr 11, 1* (Washington Cath. Univ. 1920). R.E. WITT, *Hypostasis* («Amicitiae Corolla», Festgabe für Rendel Harris 1933, 319-343). M. SCHUMPF, *Der Glaubensbegriff des Hebr* (Div. Thom. [Fr.] 11, 1934, 397-410). → Fe.

Hiram → Jiram.

Hisopo (hebr. *'ēzōb)*, planta pequeña que crece en las paredes (1Re 5,13) y cuyas ramas, de espeso follaje, se prestan excelentemente para la aspersión. El h. o su ceniza se empleaba particularmente en el sacrificio de purificación (Éx 12,22 Lev 14,4.6.49. 51s Núm 19,6.18 Heb 9,19 y figuradamente Sal 51,9). Sin embargo, es problemático si el hebr. *'ēzōb* designa el h. silvestre que crece en el litoral mediterráneo *(hyssopus officinalis L.)*, arbusto pequeño, de un pie de alto, espeso, con flores azules y hojas verdeoscuras, fuertemente aromáticas *(origanum Maru* [?]). En Jn 19,29 (empaparon una esponja de vinagre, la pusieron sobre un tallo de h. y se la acercaron a la boca) se supone un tallo alto. Sin embargo, muchos críticos (Lagrange y Vosté entre otros), si bien fundándose en un solo ms., leen aquí ὑσσῷ (lanza), en lugar de ὑσσώπῳ. → Cedro.

Bibl.: Löw II, 184-201.

Historia de las formas. (I) Su ESENCIA. La h.-f. distingue en la Biblia, como en otra literatura cualquiera, numerosos → géneros literarios o formas (p.ej., himno, cántico de

lamentación, parábola), a los que considera como los elementos de los cuales se componen los libros bíblicos. Su tarea primera es, por tanto, la de determinar, mediante una investigación directa de cada caso, el carácter y la extensión de las formas literarias que aparecen en cada uno de los libros bíblicos. Además intenta determinar las leyes literarias que presiden a cada una de esas formas, descubrir las condiciones sociales, culturales y religiosas bajo las cuales apareció cada forma y el clima en que prosperó (la llamada «situación vital», *Sitz im Leben*, de la forma), y por fin investigar su posible desarrollo. Finalmente, hay que comparar estas formas literarias bíblicas con las restantes conocidas, especialmente las que presentan las literaturas del próximo oriente. Es evidente que el estudio de las formas que aparecen en los distintos libros sagrados recibe una gran ayuda de esos otros datos generales. La h.-f. se inició en Alemania, siendo el primero en utilizarlo H. GUNKEL, que la aplicó a la exégesis de los Salmos (su obra principal: *Einleitung in die Psalmen*, Gotinga 1933). O. EISSFELDT (*Einleitung in das AT*, Tubinga 1934, 8-137) ofrece una excelente exposición de problemas y resultados. El método fue aplicado al NT, primero por M. Dibelius (1919), luego por K. L. Schmidt, G. Bertram y, sobre todo, por R. Bultmann.

(II) La h.-f. ha producido valiosos RESULTADOS. Frente a la crítica literaria común, ha mostrado que el estilo de los escritores bíblicos depende, más que de la personalidad de cada uno de ellos, de las formas convencionales y fijas o estereotipadas que entonces predominaban en la literatura. El conocimiento de dichas formas es indispensable para toda exégesis bíblica realista. No puede, pues, determinarse con seguridad la intención de un escritor bíblico, si no se miran sus palabras a la luz de la mentalidad y de los hábitos literarios de su época. Pero ciertamente hay que reconocer que, en cuanto respecta a la crítica evangélica, la h.-f. ha caído en el extremo opuesto, al suprimir casi enteramente la personalidad de los distintos evangelistas y considerar los → evangelios como obra de la primitiva comunidad cristiana. Esta comunidad, en Antioquía o en Jerusalén, habría dado a los evangelistas el material ya elaborado, las pequeñas unidades o trozos literarios, en los que ella habría corporeizado la fe común; los evangelistas se habrían limitado a ordenar, cronológica y topográficamente, aquel material. «Lo primitivo es siempre la anécdota, la máxima aislada, no el texto que las aglutina, ni las transiciones o recapitulaciones» (M. DIBELIUS, *Jesus*, Berlín 1949, 29). De acuerdo con tal teoría, el texto aglutinador, el marco histórico no sólo carece prácticamente de valor, sino que incluso el material primitivo, la anécdota o el relato aislado, no tienen por qué reproducir siempre con fidelidad el hecho histórico, o por lo menos no constituye su intención primaria ofrecernos esa fidelidad. Según los representantes de la h.-f., la verdadera finalidad de un relato evangélico sería la de exponer la propia fe ya existente, así como la liturgia más o menos fijada ya, para edificar así a los creyentes y ganar para esta fe a judíos y paganos. Siguiendo esta tendencia, la h.-f. llega a resultados que, en su forma extrema, deben ser rechazados por los católicos. No en la h.-f. en sí misma, sino en su errónea utilización, debe buscarse la causa de que la exégesis católica la mirara con recelo durante largo tiempo. En la encíclica sobre cuestiones bíblicas, → *Divino afflante Spiritu*, el papa Pío XII destaca la importancia que tiene el estudio de los géneros literarios, especialmente para los modos de narrar la historia, estimula al exegeta católico a investigar lo que la forma o el género literario empleado por el hagiógrafo pueda importar para la verdadera y genuina interpretación, y le exhorta a no descuidar esta parte de su tarea, lo que sería en grave perjuicio de la exégesis católica (cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doc. bíbl.*, BAC, Madrid 1955, núm. 645). Tener en cuenta el carácter peculiar de cada escritor bíblico y la forma literaria de los distintos escritos bíblicos, son las principales tareas que Pío XII propone a la exégesis católica contemporánea.

Bibl.: P. BENOIT, *Réflexions sur la «Formgeschichtliche Methode»* (RB 53, 1946, 481-512). K. STENDAHL, *Implications of Form-Criticism and Tradition-Criticism for Biblical Interpretation* (JBL 77, 1958, 33-38). DBS III, 312-317. RGG II, 638-640.

Historia primitiva es el relato fragmentario sobre los orígenes de la humanidad, desde la creación del mundo hasta la vocación de Abraham, que el autor del Pentateuco antepone a la historia del pueblo de Israel (Gén 1,1—11,26). Como el tema del Pentateuco, y en general de toda la Biblia, es la ordenación, por parte de Dios, de la salvación del hombre, el objeto de la h. primitiva es exponer en breves rasgos la desgracia de la humanidad (que lógica y temporalmente precede a la obra divina de la salvación), originada por el pecado del primer hombre y puesta de manifiesto en la creciente corrupción de la misma humanidad; y asimismo, indicar o señalar la preparación de la salud, ya planeada desde la eternidad, al irse restringiendo sistemáticamente la línea

de elección desde Set, pasando por Noé, hasta Sem. Con ello, el autor da a entender que en estos capítulos, como en todo el Pentateuco, y sobre todo en sus cuatro últimos libros, quiere ofrecer una exposición de la historia, aunque con lagunas, en la que, por lo demás, hay que contar con distintos → géneros literarios; cf. el decreto de la Comisión Bíblica (30 junio 1909; Dz 2121-2128) y además la carta de la misma Comisión al cardenal Suhard sobre la época de composición de las fuentes del Pentateuco y los géneros literarios de los once primeros capítulos del Gén (AAS 40, 1943, 45-48; *Doc. bibl.*, 663ss).

La h. primitiva del Pentateuco puede dividirse en las siguientes secciones:
(1) Relato de la → creación, que precede como prólogo a la h. primitiva y tiene carácter propio (Gén 1,1-2,3).
(2) Segundo relato de la creación o la narración del paraíso y de la caída (Gén 2,4-3, 24); cf. → pecado y también → protoevangelio.
(3) Gén 4,1-16: narración de → Caín y → Abel.
(4) Gén 4,17-26: lista de los cainitas. El número siete de las generaciones descendientes de Caín (Henok, Irad, Mejuyael, Metusael, Lamek, Yubal y Tubal-qayín: los nombres no están aún interpretados y tienen quizá sentido simbólico) parece delatar una composición esquemática de la lista. El autor habría querido enlazar con la línea cainítica, como estadios característicos de ella, el progreso de la civilización material (construcción de ciudades, nomadismo, agricultura, música, trabajo de metales), juntamente con el retroceso de las costumbres (poligamia, homicidio, odio).
(5) Gén 5,1-32: lista de los setitas (→ Set). Toda la historia de la humanidad desde Adán hasta Noé, se resume en diez personas que alcanzaron una edad extraordinaria (→ longevidad de los patriarcas) y habrían llenado, según el texto hebreo, un espacio de tiempo de 1656 años (1307 según Pent Samaritano; 2256 según los LXX). La tradición babilónica, conocida ya por Beroso (EUSEBIO, *Chronicon* I, 7s), y recientemente atestiguada por dos documentos cuneiformes descubiertos en Kiš y publicados por Langdon en Weld-Blundell Colection II, 1923 (WB 62 y 444), conoce también diez reyes antes del diluvio (WB 444 sólo cita ocho de ellos), cuyos reinados fueron de enorme duración (Beroso: 432 000 años; WB 444: 241 200; WB 62: 456 000). Sobre sus nombres según la tradición bíblica y babilónica, cf. el cuadro comparativo, al pie de la página.

Los nombres de Beroso no son otra cosa que transcripciones de palabras sumerias, corrompidas en la copia. Alôros = Alulim; Alaparos, en el original probablemente Alagaros = Alagar; Amêlõn = En-me-en-lu-an-na; Ammenôn es repetición corrompida de Amêlôn o idéntico con En-me-en-gal-an-na, que se oculta en Megalaros (var.: Megalanos, probablemente en el original, Amegalanos); Daôs (var.: Daonos) = Dumu-zi; Euedôrangos = En-me-en-dur-an-na. En Amempsinos se esconde En-sib-zi-an-na; Otiartês, original probablemente Opiartês, ha salido de Ubara-du-du, Xisuthros es evidentemente Zi-ud-sud-du, el héroe babilónico del diluvio, cuyo nombre sumerio, traducido al babilónico, es Utnapištim. Los nombres bíblicos no son simples transcripciones y muy probablemente tampoco traducciones del sumerio.

Bibl.: ST. LANGDON (JRAS 1923, 256ss: publicado antes en Weld-Blundell 62). P. DHORME (RB 33, 1924, 534-556). A. DEIMEL, *De decem Babyloniorum regibus ante diluvium regnantibus* (VD 3, 1923, 215-217). Id. (Orientalia 17, 33-47). DBS I, 745-754. TH. JACOBSEN, *The Sumerian King List* (Chicago 1939). J. DE FRAINE, *De regibus sumericis et patriarchis biblicis* (VD 25, 1947, 43-53).

(6) Gén 5,1-9,29: historia de Noé y del → diluvio.
(7) Gén 10,1-32: tabla etnográfica, en que todos los pueblos entonces conocidos se entroncan con los tres hijos de Noé (Sem, Cam y Jafet).
(8) Gén 11,1-9: historia de la torre de Babel (→ torre de Babel II).
(9) Gén 11,10-26: lista de los semitas desde Sem a Abraham, en la que la historia de la humanidad se limita a los semitas y donde

Gén 5, 1-32	*Gén 4,17-24*	*Weld-Blundell 62*	*Weld-Blundell 444*	*Beroso*
1. Adam		A-lu-lim	A-lu-lim	Alôros
2. Set		A-la-gar	A-la-gar	Alaparos
3. Enós		*II* ki-dun-nu-ša-kin-kin	En-me-en-lu-an-na	Amêlôn
4. Quenán	Caín	*II* uk-ku	En-me-en-gal-an-na	Ammenôn
5. Mahalalel	Mejuyael	Dumu-zi	Dumu-zi	Megalaros
6. Yéred	Irad	En-me-en-lu-an-na	En-sib-zi-an-na	Daôs
7. Henok	Henok	(En)-sib-zi-an-na	En-me-en-dur-an-na	Euedôrangos
8. Metusélaj (= Matusalén)	Metusael	En-me-dur-an-na	Ubara-du-du	Amempsinos
9. Lamek	Lamek	SU.KUR.LAM		Otiartês
10. Noé		Zi-ud-sud-du		Xisuthros

toda la historia, desde el diluvio hasta la vocación de Abraham, se resume en diez generaciones.

Bibl.: Cf. voces correspondientes. Además: K.A. LEIMBACH, *Die biblische Urgeschichte* (Fulda 1937). H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte* (Bonn 1932). A. BEA, *Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte* (Bb 25, 1944, 70-78). P. HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte* (Lucerna 1947). [L. ARNALDICH, *Historicidad de los once primeros capítulos del Génesis a la luz de los últimos documentos eclesiásticos* (VV 9, 1951, 384-424; id., XII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1952, 144-183).] → Creación (relato de la).

Historiografía. La h. bíblica es completamente distinta de la actual, y no puede ser juzgada ni entendida más que partiendo de su carácter propio. Si reconocemos que el historiador bíblico no se creía obligado a escribir la historia según las normas que se imponen a la h. actual, sería ilógico tacharle de error por no haber seguido precisamente dichas normas. Y en efecto, la h. bíblica se separa de la moderna, tanto por su método como por su finalidad.

Por su método: la h. semita ignora la precisión histórica, la actitud crítica, la elaboración de los materiales. El historiador yuxtapone sencillamente los materiales procedentes de fuentes distintas, y cuando se dan divergencias, no se ocupa de decidir en favor de la una o de la otra versión. Es evidente que en la obra resultante de tal manera de proceder se podrán dar contradicciones. En muchos pasajes de la Biblia se reconocen rastros de tradiciones diversas, insuficientemente unificadas, que pueden coincidir en lo esencial, pero divergir en los detalles; p. ej., en el relato del diluvio o en la historia de los patriarcas (→ duplicados o narraciones dobles, → Pentateuco). Tampoco se ocupa mucho la h. bíblica de las proporciones temporales; grandes intervalos de tiempo se esbozan en pocos rasgos, dos acontecimientos muy alejados en el tiempo se relatan uno junto a otro, y en cambio otros hechos son referidos con todo pormenor. A menudo, también, se altera el orden cronológico de los acontecimientos. Las cifras son a veces aumentadas tendenciosamente, sin que el historiador piense que tal proceder sea contrario a la veracidad. Con frecuencia, se adscribe a una intervención directa de Dios un hecho que Dios realizó mediante causas segundas. Las narraciones populares no se examinan críticamente. Y el historiador conserva en su relato las exageraciones y adornos de la fantasía popular.

También en cuanto a su finalidad se separa la h. bíblica de la moderna. Los escritores bíblicos no cultivan la historia como un fin en sí, antes persiguen un objetivo religioso y edificante. De ahí que no ofrezcan una historia completa, sino que escojan, entre los materiales de que disponen, aquellos que mejor se adaptan a sus fines y que desarrollen libremente un núcleo histórico, mirando siempre a la instrucción y la edificación del pueblo. Esto plantea la importante cuestión de si es posible que un relato bíblico sea de carácter histórico sólo en apariencia, mientras que en realidad sólo sea ropaje de verdades religiosas. Es evidente que los escritores bíblicos pueden instruirnos con parábolas, alegorías, fábulas. ¿Debemos, sin embargo, ir más lejos, y aceptar que la Sagrada Escritura, a veces, ofrece para nuestra enseñanza relatos que aparecen como históricos, pero cuyo contenido histórico es en realidad muy limitado o incluso inexistente, p.ej., el libro de Jonás? La Comisión Bíblica (decisión de 23 junio 1905; Dz 1980) dispone que no debe abandonarse el sentido → literal, a no ser que a ello nos impulsen argumentos sólidos decisivos, teniendo en cuenta la apreciación y las decisiones de la Iglesia. También Benedicto XV, en la encíclica *Spiritus Paraclitus* (Dz 2188), se alza contra los exegetas demasiado inclinados a acoger hipótesis que atribuyen a determinados relatos un carácter sólo en apariencia histórico, o a descubrir en la Biblia → géneros literarios incompatibles con la verdad completa y perfecta de la palabra de Dios. Sin embargo, tras la importante limitación consignada, la encíclica tolera el principio de la ficción histórica, e incluso lo apoya en cierta medida. En los últimos decenios, la exégesis católica se ha ocupado sin cesar en el esclarecimiento de estas cuestiones y puede decirse que en la actualidad no hay esenciales divergencias de opinión acerca de cuáles son las maneras de escribir la historia que hay en la Biblia y qué libros pertenecen a cada una de ellas. Enumeraremos las siguientes, advirtiendo, sin embargo, que, dentro de cada una, pueden darse diversos matices:

(1) La ficción histórica, de contenido religioso edificante (Job, Jon).

(2) La historia libre, que desarrolla libremente un núcleo histórico; es comparable a las actuales novelas históricas, pero ha de tenerse muy en cuenta que en éstas la deformación del elemento histórico es mucho más acentuado que en la historia libre (Tob, Jdt, Est).

(3) La historia épica y la tradición popular. A esta clase pertenecen señaladamente los once primeros capítulos de Gén.

(4) La historia religiosa en sentido propio. A esta clase pertenecen los grandes libros

históricos del AT y del NT (Jos, Jue, Sam, Re, Par, Esd-Neh, Mac, Evangelios, Act).

Bibl.: M.-J. LAGRANGE, *La Méthode historique surtout à propos de l'AT* (París 1903). I. GUIDI, *L'Historiographie chez les Sémites* (RB 14, 1906, 509-519). A. ROBERT, A. TRICOT, *Initiation Biblique* (París [3]1948) 24-27. 255-334, passim. J. PALACHE, *Het karakter van het oudtestamentische verhaal* (Amsterdam 1925). A.T. OLMSTEAD, *History, Ancient World and the Bible Problems of Attitude and of Method* (JNES 2, 1943, 1-34). W.A. IRWIN, *The Orientalist as Historian* (JNES 8, 1949, 289-309). DBS I, 588-596. 202-220; IV, 7-32. ThW III, 394-399. B. MAISLER, *Ancient Israelite Historiography* (IEJ 2, 1952, 82-88). W. EICHRODT, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im AT* (ThZ 12, 1956, 103-125). R. DENTAN, *The Idea of History in the Ancient Near East* (New Haven 1955). W. EICHRODT, *Heilserfahrung u. Zeitverständnis im AT* (ThZ 12, 1956, 103-125). A. MALAMAT, *Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography: A Parallel* (VT 5, 1955, 1-12). J. HEMPEL, *Glaube, Mythos und Geschichte im AT* (ZAW 65, 1953, 109-167). G. GOOSSENS, *La philosophie de l'histoire dans l'Ancien Orient* («Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, I, 242-252). E.A. SPEISER, *The Biblical Idea of History in its Common Near Eastern Setting* (IEJ 7, 1957, 201-216). [V. LARRAÑAGA, *En el cincuentenario de la encíclica «Providentissimus Deus»* (EstB 3, 1944, 3-24. 173-188. 383-396). F. ASENSIO, *Los principios establecidos en la encíclica «Providentissimus Deus» acerca de la descripción de los fenómenos naturales, ¿autorizan su extensión al relato de los hechos históricos según la doctrina de León XIII y Benedicto XV?* (EstB 5, 1946, 245-270). V. LARRAÑAGA, *El cardenal Ceferino González y S.S. León XIII frente al problema bíblico de su tiempo* (EstB 7, 1948, 76-114). J.M. BOVER, *La verdad histórica de la Biblia según la encíclica «Divino afflante Spiritu»* (EstE 18, 1944, 429-441). Id., *La verdad histórica de la Biblia en los documentos del magisterio eclesiástico* (EstB 5, 1946, 403-428). L. ARNALDICH, *¿Todavía la cuestión bíblica?* (VV 9, 1951, 171-208). R. CRIADO, *La teología de la Historia en el AT* (XIV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1954, 33-77).]

Hititas → hittitas.

Hittitas (hebr. *ḥittīm*). (I). De los h. se habla frecuentemente en el AT. No es seguro que todas las veces se refiera a los pertenecientes al pueblo h. en sentido propio. Pero, desde que la arqueología ha descubierto el reino h., del cual hasta hace unos 70 años casi nada se sabía, nuestros conocimientos sobre las relaciones de la historia del próximo oriente en el segundo milenio a.C. se han enriquecido notablemente y con ello, indirectamente, también nuestros conocimientos sobre la Biblia. Hacia el año 1700 se señalaron monumentos h. en Asia Menor y en Siria septentrional. Pero la verdadera arqueología h. sólo empezó en el último cuarto del siglo XIX, cuando se encontraron en Ḥamat (Siria) jeroglíficos h. y pudieron identificarse las ruinas de *ŷerāblus*, en el Éufrates superior, con Karkemís, ciudad que ya se conocía por los anales asirios, donde está mencionada frecuentemente como capital de un pueblo de nombre Ḥatti. Sin embargo, cuando, a partir de 1906, una expedición alemana excavaba en Boghazköy (unos 150 km al este de Ankara), donde igualmente habían sido descubiertas huellas de los h., resultó que allí precisamente se hallaba la capital misma del imperio h. (H. WINCKLER, *Nach Boghazköy*, AO 14,3; Leipzig 1915) encontró el archivo estatal h. con más de 20 000 textos cuneiformes, parte en akkadio y parte en h. (edición: *Keilschrift-Urkunden aus Boghazköy*, Berlín 1921-1944, hasta ahora 34 tomos). Las excavaciones fueron reanudadas en 1932 por K. BITTEL y H. GÜTERBOCK (*Boghazköy. Neue Untersuchungen in der hethitischen Hauptstadt*, Berlín 1934; K. BITTEL, *Die Ruinen von Boghazköy, der Hauptstadt des Hethiterreiches*, 1937). El desciframiento de la → escritura cuneiforme h. se logró en 1915 (F. HROZNÝ, *Die Sprache der Hethiter*, Leipzig 1915; Id., *Die Lösung des hethitischen Problems* [MDOG 56,1915, 17-50]), resultando de ello que la lengua h. es una lengua indoeuropea. Manuales: L. DELAPORTE, *Éléments de la grammaire hittite* (París 1929); Id., *Pour lire le hittite cuneiforme* (París 1935); J. FRIEDRICH, *Hethitisches Elementarbuch* (2 tomos; Heidelberg 1940/46).



Fig. 86. Guerrero hittita.

(II) El IMPERIO H. experimentó dos períodos de poderío y grandeza, en los cuales Boghazköy fue la capital: hacia 1900-1650 y 1430-1200. Aunque durante la época patriarcal también en Palestina había h., lo que pa-



Fig. 87. Imperio de los hittitas

recen indicar varios pasajes del Pentateuco (Gén 23,3-20 25,9s 49,29-32 26,34 27,46, cf. Ez 16,3.45), se trataría más bien de intervalos temporales en el primer período. En la segunda época de su poderío, los h. perjudicaron mucho a los faraones de la XIX dinastía egipcia, sobre todo a Seti I y a Ramsés II. Ramsés II se vio obligado en el año 1278, después de una victoria pírrica, a celebrar con el rey h. Jattusil, de igual a igual, un tratado de paz (tratado eterno; conservado en redacción bilingüe). Los h. parece que avanzaron en este tiempo hasta el mar Egeo. Cuáles fueron las causas que, hacia 1200, condujeron al eclipse de su poder, no está claro todavía. Tal vez esté relacionado con el avance de los → filisteos. La capital parece haber sido trasladada a Karkemiš, donde los h., al parecer, desempeñaron todavía por algunos siglos un papel secundario. A esta especie de pequeño estado h. podrían referirse las referencias de 1Re 11,1 2Re 7,6 2Par 1,17. La lengua de estos siro-h., transmitida en escritura pictográfica, no ha sido descifrada (véase B. HROZNÝ, *Inscriptions hittites hieroglyphiques* I, Praga 1933; Id. *Transcription et traduction de 41 des plus importants inscriptions hieroglyphiques avec commentaire*, Praga 1934). Último resumen de las excavaciones de Boghazköy: Or 29, 1960, 333-336.

[Con referencia a este artículo, escribía así últimamente A. Pohl: Es menester distinguir definitivamente tres grupos de h.: (1) los protohittitas o los ḫatti, asentados ya en el III milenio a. C. en el Asia Menor oriental, mientras los indogermánicos luvios habitaban al oeste de ellos. (2) Poco antes del año 2000 a. C., mientras los luvios se corrieron hacia el sur, hasta Cilicia, en el territorio de los ḫatti entraron los h. indogermánicos (= nesios), sin que desapareciera la población allí antes asentada. Los recién llegados fundaron entonces pequeños principados. Y también surgió en el Ḫalys (hacia el 1600 a. C.) un reino unido, el cual desapareció, sin embargo, unos cien años después. (3) Hacia el 1400 a. C. comienza el gran imperio hittita, que caerá luego, hacia el 1200, ante la invasión de «los pueblos del mar». Estos últimos h., indogermánicos, que a sí mismos se llamaban nesios (por el nombre de su primera capital Neša), fueron llamados h. por su vecinos (luvios, asirios y egipcios). Después del año 1200 a. C., permanecen en Cilicia y en la Siria

septentrional los primeros estados h., vasallos ahora de los nuevos invasores asirios, uno de los cuales tiene por centro a Karkemiš. Aunque estos estados vasallos hablaban ya fenicio o arameo, y utilizaban la escritura cuneiforme akkadia junto a su propia escritura pictográfica, los nuevos invasores asirios los llaman hatti o h. En este sentido se llama también, en tiempos de David, a Urías «el h.» De aquí se deduce que Karkemiš nunca fue, propiamente, capital del imperio h. Esa escritura pictográfica está ya, en gran parte, descifrada. (A. Pohl, Or 31, 1962, 148-149).]

(III) Religión. El panteón h. de los textos cuneiformes contiene gran número de dioses, de los cuales los más importantes son de origen → hurrita (Tešub, Jepit). Dios y el hombre están mutuamente en una relación de señor y servidor. A los dioses se les hacían sacrificios (alimentos, bebidas, animales, hombres). Se conocen algunos textos rituales e himnos. Se practicaba mucho la magia y la adivinación. Exposición de conjunto: G. Furlani, *La religione degli Hittiti* (Bolonia 1936); R. Dussaud, *Les Religions des Hittites et des Hourrites* (París 1945).

(IV) Cultura. Respecto a la lengua, cf. supra. El archivo estatal h. contenía también gran número de textos de contenido jurídico (H. Zimmern, *Hethitische Gesetze aus dem Staatsarchiv Boghazköy*, AO 22,2; Leipzig 1924; E. Neufeld, *The Hittite Laws, Translated into English and Hebrew with Commentary*, Londres 1951). Una selección de textos históricos, rituales y mitológicos ofrece J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum* (AO 23,2; Leipzig 1925). Visión de conjunto: G. Furlani, *Saggi sulla Civiltà degli Hittiti* (Udine 1939); G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Hourrites du Mitanni* (París 1948).

Bibl.: E. Forrer, *The Hittites in Palestine* (PEFQS 68, 1936, 190-203; 69, 1937, 160-165). E.P. Matter, *Die Bedeutung der Hethiter für das AT* (Bottrop de Westfalia 1933). J. Garstang, *The Hittite Empire* (Londres 1929). A. Götze, *Kulturgeschichte des Alten Orients: Kleinasien* (Munich 1933). Id., *Hethiter, Churriter und Assyrer* (Oslo 1936). G. Contenau, *La Civilisation des Hittites et des Mitanniens* (París [2]1948). E. Cavaignac, *Le Problème Hittite* (París 1936). Id., *Les Hittites* (París 1950). L. Delaporte, *Les Hittites* (París 1936). Id., DBS iv, 32-110. A. Kampman, *Schets der Hethietische Geschiedenis en Beschaving* (JbEOL i, Leiden 1938; ii, Leiden 1943). F. Sommer, *Hethiter und Hethitisch* (Stuttgart 1947). F.F. Bruce, *The Hittites and the OT* (Londres 1948). K. Bittel, *Grundzüge der Vor- und Frühgeschichte Kleinasiens* (Tubinga [2]1950). Id., *Boghazköy-Hattusa* (Tubinga 1953). Margarete Riemschneider, *Die Welt der Hethiter* (Stuttgart-Zurich 1954). O.R. Gurney, *The Hittites* (Harmondsworth 1952). J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze* (Leiden 1959).

Hobab → Jobab.

Hofní → Jofní.

Hogar de Dios → Ariel II.

Holda → Juldá.

Holocausto (del gr. ὁλό-καυτος: [víctima] enteramente quemada). Era la ofrenda total de la víctima que, tras la → imposición de manos y la → aspersión con sangre, era completamente (hebr. *kālīl:* completo) quemada y cuyo humo sube al cielo (hebr. *'ōlā*, de *'ālā:* subir; cf. 1Sam 7,9 Dt 13,17 33,10 Lev 6,15s Eclo 45,14 Sal 51,21). El código sacerdotal de Lev 1,3-17 contiene disposiciones precisas acerca de los animales que pueden sacrificarse en h. (becerros, ganado menor, palomas) y acerca de los ritos del mismo. En el templo de Jerusalén se ofrecía todos los días un h. por la mañana y otro por la tarde (→ sacrificio matutino y sacrificio vespertino), designados como ofrenda regular y perpetua (hebr. *tāmīd)*. Holocaustos privados se mencionan en Lev 12,6-8 (purificación de una mujer parida), 14,10-31 (purificación de un leproso), 15,15.29s (purificación de un hombre o una mujer afectados de gonorrea o flujo), Núm 6,10s (purificación de un → nazireo).

Holofernes. En la historia profana H. es un hermano del rey (o sátrapa) de Capadocia, Ariarates, el cual, bajo Artajerjes iii Oco, ayudó a los persas en su lucha contra Egipto (Diod. 31,19,2-3); cf. Marquart, «Philologus» 54 (1895) 507-510. Diodoro (31, 32) menciona además un rey capadocio, Olofernes u Orofernes (mediados del siglo ii a.C.). En Jdt 2,4-13,28, H. es general del rey asirio (!) Nabucodonosor, y durante el sitio de Betulia fue decapitado por Judit. El nombre es persa; cf. Artafernes, Datafernes, etc. → Judit (libro de).

Hombre. (I) En el AT. (A) En los dos relatos de la creación (Gén 1,1-2,4*a* 2,4*b*-3,24) es el h. la obra más importante del creador (cf. Sal 8). Según Gén 1,26-30, Dios creó al h. en el día sexto, después de haberse decidido expresamente a crearlo y crearlo a su imagen y semejanza. Según Gén 2,4*b*-3,24, Dios forma al h. del polvo de la tierra y le inspira el hálito de vida (→ espíritu). Con el hecho de ser él quien da nombre a los animales, muestra el h. su soberanía sobre la naturaleza (cf. Gén 1,26.28). El segundo relato de la creación contiene muchos → antropomorfismos y no ha de entenderse li-

teralmente; pertenece al género de la historia épica y de la tradición popular (→ historiografía).

(B) Para los hebreos, el comienzo de la vida del h. es un misterio, una obra de la omnipotencia de Dios (Sal 119,73 139,13 Job 10,8-12 31,15 Ecl 11,5 2Mac 7,22s). La conservación de la vida depende absolutamente de la voluntad de Dios (Job 31,15 34,14s Sal 104,29s Is 42,5); apenas Yahvéh retira del h. su hálito de vida (Sal 104,30) o su espíritu (Job 34,14s, cf. 27,3), el h. vuelve al polvo (Gén 3,19) del que fue tomado (Gén 2,7 Job 10,9 Sal 146,4).

(C) Aunque los hebreos distinguen a veces en el h. alma y carne (Is 10,18), no contraponen nunca alma y carne o carne y espíritu; el h. entero es alma, es decir, ser viviente, y es carne, e.d., ser que vive corporalmente, o ser débil y perecedero. Para el cuerpo no conocen otra denominación que carne. No pueden imaginar al h. o a un alma sin cuerpo y, consiguientemente, consideran siempre al h. como un todo. De ahí que digan indiferentemente: el h., el alma, la carne siente, quiere, espera, desea, muere; el h. es efectivamente sujeto de todas estas distintas actividades (→ carne I,C; → alma I,C). De ahí que la resurrección tenía que ser por fuerza una consecuencia necesaria de la redención mesiánica. ¿Cómo tomaría parte el justo en los bienes de la salud mesiánica, si no resucitara de entre los muertos? No se halla en el AT la más leve huella de tricotomía; nunca se yuxtaponen o contraponen carne, alma y espíritu en el mismo texto; pero sí que están frecuentemente juntas carne y alma (Sal 63,2 84,3; h., alma, carne: Sal 16,9s) o espíritu y alma (Job 7,11 12,10 Is 26,9). Tampoco puede propiamente hablarse de dicotomía en el AT; el h. y su alma (p.ej., Sal 49,16), el h. y su carne (p.ej., Sal 16,9s), el h. y su espíritu (hálito de vida: Sal 31,6), el espíritu y el rostro (la persona: Sal 139,7) aparecen como denominaciones equivalentes; de donde resulta también que los israelitas nunca distinguieron claramente en el h. lo inmaterial (alma, espíritu) de lo material (cuerpo, carne).

(D) La vida física y psíquica del h. tiene su asiento lo mismo en el alma que en el espíritu, en la carne y en el corazón (p.ej., 1Sam 25,37 Sal 22,27 102,5 Is 1,5 Jue 16,15 Prov 5,12 13,2 31,11), aunque las actividades intelectuales y actos de la voluntad se atribuyen sobre todo al corazón (p.ej., Éx 31,6 Job 9,4 34,10 Sal 19,15 Prov 15,32 1Re 14,7 Is 10,7). También otras partes del cuerpo son consideradas como sede de pensamientos y sentimientos, p.ej., los riñones, las entrañas (→ cuerpo [partes del]) y el → hígado.

(II) En el NT. (A) El NT acepta muchos términos y modos de hablar del AT (→ carne, → espíritu, → alma); pero los conceptos antiguos se desarrollan en doble sentido. Primero, se acentúa expresamente la → inmortalidad del alma y su premio o castigo en la otra vida (→ espíritu III,A; → alma II,D), y luego la vocación del h. a la gloria de Cristo, en cuyo destino toma parte el cristiano (→ imagen de Dios, → gloria II,A). De este modo, la vida terrena del h. adquiere un sentido nuevo, al convertirse en preparación y principio de una vida eterna que ha de desarrollarse más y más (cf. Jn 12,24s) en el cielo, donde el cristiano tiene su verdadera patria (Flp 3,20).

(B) La semejanza del cristiano con Cristo supone que el cristiano ha crucificado con Cristo «al h. viejo» (Rom 6,6, cf. Ef 4,24 Col 3,9) y se ha vestido del «h. nuevo», que fue creado según Dios en verdadera justicia y santidad (Ef 4,24 Col 3,10, cf. Rom 6,4). Esta transformación (Col 3,10, cf. Rom 6,4), que es una verdadera creación (Ef 4,24, cf. Sal 51,12 Ez 36,25-29 39,29), se opera por el «baño de la regeneración y por la renovación del Espíritu Santo» (Tit 3,5, cf. Rom 6,4 Jn 3,3-8; → espíritu de Dios III,B), y exige una constante renovación del bautizado, que se ha de considerar en adelante como muerto al pecado, pero vivo para Dios en Jesucristo (Rom 6,11). El pecado no ha de reinar más sobre él (Rom 6,12-14).

(C) Con la antítesis «h. interior» (Rom 7,22) y «h. exterior» (2Cor 4,16) se significa la lucha que la razón del h. no regenerado (Rom 7,23) ha de sostener contra el cuerpo, cuyos miembros son instrumento y asiento del pecado (Rom 7,23) y que por ello Pablo lo llama cuerpo de pecado (Rom 6,6) o cuerpo de muerte (Rom 7,24; → carne II,D). La expresión «h. interior» fue empleada ya por Platón casi en el mismo sentido (*Rep.* IX; cf. Fil., *Plan.* 42; *Congr.* 97; *Corp. Herm.* 1,15). El «h. viejo» (Rom 6,6 Col 3,9 Ef 4,22), e.d., el h. no regenerado, sometido al poder del pecado y crucificado con Cristo en el bautismo (Rom 6,6), se contrapone al «h. nuevo» (Ef 2,15 4,24 Col 3,10), e.d., al hombre renovado por el bautismo (Rom 6,6-10, cf. Gál 6,15 2Cor 5,17). Esta renovación, que fundadamente se realiza en el bautismo, ha de mostrarse en la vida moral del cristiano, que ha de despojarse del h. viejo con sus vicios y concupiscencias (Ef 4,22 Col 3,5s) y vestirse del h. nuevo, creado según Dios en verdadera justicia y santidad (Ef 4,24 Col 3,10).

(D) Finalmente, Pablo contrapone «el primer h.» (1Cor 15,47), e.d., el «primer Adán» (1Cor 15,45, cf. 15,21s Rom 5,12.18) al «segundo h.» (1Cor 15,47) o al «último Adán» (1Cor 15,45), e.d., a Cristo (1Cor 15,21s Rom 5,12.18).

El primer h. formado de la tierra era también terreno (1Cor 15,47), un alma viviente (15,45), e.d., un ser viviente, vivificado por el alma y, consiguientemente, un ser de vida natural; éste fue el primer padre de la humanidad caída, la cual, como él, quedó condenada a la muerte por razón del pecado (1Cor 15,21s Rom 5,12.18).

El segundo h., Cristo, viene del cielo (1Cor 15,47), porque es el Hijo de Dios hecho h., y, por tanto, celeste (1Cor 15,47); por su resurrección vino a ser espíritu vivificante (1Cor 15,45), por el que «son vivificados» todos los que le pertenecen (15,22, cf. Rom 6,4-6 Col 2,12). El segundo h., Cristo, es cabeza de la humanidad redimida, pues por el Espíritu Santo da la vida eterna a las almas, en el bautismo (Rom 6,3-10 Col 2,12 Tit 3,5s 1Cor 6,11), y al cuerpo, por la resurrección, que está garantizada por el Espíritu (Rom 8,11.21-23) y por su propia resurrección (1Cor 15,20s Col 1,18). Ya Filón había distinguido el primer h. ideal, creado a imagen de Dios, del «segundo h.», e.d., el h. histórico formado de la tierra (Gén 2,7). Quizás Pablo se hizo eco de la argumentación filónica tomada de Platón, cuando dice que no fue primero lo espiritual (τὸ πνευματικόν), sino lo humano-ordinario (τὸ ψυχικόν: 1Cor 15,46). Sea como fuere, lo cierto es que Pablo no se refiere al h. preexistente de la literatura posterior gnóstica, mandea y maniquea; Pablo sólo reconoce en Cristo una preexistencia: la preexistencia en la «forma de Dios»; como h., Cristo nació del linaje de David (Rom 1,3), en la plenitud de los tiempos, de una mujer (Gál 4,4), como hijo de Adán.

Bibl.: Cf. (→) Adan, carne, espíritu, hijo del hombre, alma. W. EICHRODT, *Das Menschenverhältnis des AT* (Abh. z. Theol. d. A. u. NT 4, Basilea 1946). A.R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff 1949). W. ZIMMERLI, *Das Menschenbild des AT* (Theol. Existenz heute, NF 14, 1949). C.R. SMITH, *The Biblical Doctrine of Man* (Londres 1951). L. KOEHLER, *Der hebräische Mensch* (Tubinga 1953). A.-M. DUBARLE, *La conception de l'homme dans l'AT* («Sacra Pagina» 1, París-Gembloux 1959, 522-536). J. DE FRAINE, *Adam et son lignage* (Brujas 1959). ThW 1, 365-367.

Honda (hebr. *qela'*). Consiste en una tira de cuero o trenza de lana, que en la mitad tiene una cazoleta o bolsa de 5-6 centímetros de anchura, donde se coloca el proyectil, que es una piedra lisa. El extremo más fuerte tiene poco más o menos 65 centímetros de largo y un lazo de unos 4 centímetros, por dentro del cual el hondero mete el dedo medio de la mano derecha. El otro extremo es un poco más delgado y largo, y se sostiene con la misma mano. Después que el hondero ha hecho girar la h. un par de veces formando círculo, suelta este extremo en el momento oportuno. La h. es el arma de los pastores (1Sam 17,40), también a veces la del guerrero (Jue 20,16 1Par 12,2). Con ella también se consigue mantener las ovejas agrupadas; pues el pastor tira una piedra en la dirección hacia la cual el animal pretende alejarse.

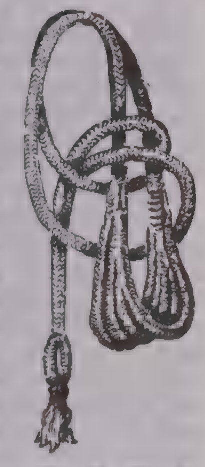


Fig. 88. Honda

Hor (hebr. *hōr*, siempre acompañado de *hāhār*, la montaña) es, en el → código sacerdotal, una montaña cerca de Qadéš (Núm 20,22), en el desierto de Sin (Núm 20,1 33,36s), en la frontera de Edom (Núm 20,23 33,37), en cuya cumbre murió Aarón (Dt 10,6: en Moserá). Una tradición tardía e inexacta identifica la montaña con el *Ǧebel hārūn*, al suroeste de Petra. Ha sido también propuesto el *Ǧebel madēra*, al sur de Tamar. El texto, poco claro, de Núm 34,7, habla de un *hor* «la montaña», no lejos del Mediterráneo, en la frontera norte de Canaán, pero en el pasaje paralelo de Ez 47,15 no hay nada que se refiera a una montaña.

Bibl.: ABEL 1, 386-389.

Hora. Ordinariamente, la palabra h. indica en la Biblia un tiempo determinado, sin más. Sin embargo, día, h. y → tiempo, considerados como elementos de la historia de la salud dirigida por Dios, pueden tener también significación religiosa. En este caso, h. significa un momento dado en la historia de la salud, y en particular, una intervención escatológica de Dios (Mt 24,36.44.50 25,13 Mac 13,32, cf. Lc 12,39s.46 1Cor 2,18 Ap 3,3.10 9,15 14,7.15 17,12 18,10). En Jn el término ocurre a manera de tema característico de este evangelio. En lugar aparte hay que poner la expresión «llega la h.», que no es sino transposición equivalente de la fórmula profética «días vendrán» (cf. Mt 9,15 Lc 17,22 21,6 23,29). Sin embargo, también en Jn tiene h. sentido escatológico, exactamente como «en aquel día» (Jn 14,20

16,23.26), tanto si se refiere al juicio final (5, 25.28) como si anuncia los acontecimientos del fin de los tiempos que comienzan con la muerte de Jesús; estos acontecimientos son: la revelación total (16,25), la adoración perfecta (4,21.23), las persecuciones escatológicas, comparadas con los dolores de parto (16,2.23, cf. 16,20s). Pero esta fórmula general, voluntariamente imprecisa, no acentúa el tema característico de Jn; obsérvese que la palabra va sin artículo. Propiamente, la h. de Jesús (aquí con artículo), indica concretamente la fase final de su vida, incluyendo su muerte, su resurrección, su ascensión y aun la efusión del Espíritu. Ésta es la h. de la revelación total, y al mismo tiempo la h. del conflicto decisivo con el mundo (descreído), la h. de su muerte, que es también la h. de su glorificación. Esta h. es la que domina todo el evangelio de Jn y lo divide en dos partes: el «día» (8,56 9,4 11,9, cf. 12,35 13,30) de la vida pública (2-12) se termina con la h. cuya importancia dogmática y cuya significación escatológica serán declaradas en el discurso de despedida (13-17). La primera parte del evangelio está orientada enteramente hacia esta h., cuya mención expresa se advierte regularmente (2,4 7,6.8.30 8,20 12,23.27, cf. 13,1 17,1); en 12,27s está claro que es esta h. la que da todo su sentido a la vida de Jesús. Aun cuando él haya revelado de alguna manera su gloria en Caná (2,11), la h. de la realización total de la salud, sin embargo, no había llegado aún (2,4). En la fiesta de los tabernáculos, tampoco ha llegado todavía su «tiempo», y por eso no va (abiertamente) a la fiesta; él espera otra fiesta para su revelación total (7,8). Entre tanto, la revelación de la vida pública va progresando; y simultáneamente, las amenazas de muerte se van sucediendo al ritmo pretendido (7,30.32.44 8,20.59 10,31.39 11,47-53.57 12, 10s.19); esas amenazas alcanzarán su h., la h. de su muerte (12,23.27 13,1). Los judíos pueden pensar que les ha llegado su h. (Lc 22,53); de hecho, esa h. es la de su ceguera (Jn 12,35.46), pero también la de la glorificación de Jesús (13,1 17,1). En esta h. él aparece ante el mundo creyente como el enviado de Dios, del Padre, a cuyo lado retorna ahora (13,1) con aquella majestad que es propia del Hijo del hombre y del juez escatológico (12,23). Desde este momento es cuando él comienza a comunicar su fuerza vital, que es la que da impulso a la predicación del evangelio (12,24.32 17,2); desde ahora es ya el juez del mundo descreído (12,31.48). El régimen o economía definitiva del fin de los tiempos acaba de ser inaugurado por la h. de Jesús (1Jn 2,18).

Bibl.: H. VAN DEN BUSSCHE, *L'attente de la grande révélation dans le 4ᵉ évangile* (NRTh 75, 1953, 1009-1019). J. LEAL, *La hora de Jesús, la hora de su Madre* (EstE 26, 1952, 151-153).

Horeb (hebr. *ḥōrēb;* lo árido, solitario), nombre del → monte de Dios, escenario de la entrega de la ley, llamado también → Sinaí. La escuela de Wellhausen reconoce en H. la tradición elohística y deuteronómica, en Sinaí la yahvista y sacerdotal. LAGRANGE (*Le Sinaï biblique*, RB 8, 1899, 479) discute la posibilidad de que H. designara toda la montaña, siendo Sinaí el nombre de una sola cumbre. Podría suponerse que, más tarde, ciertos círculos evitaron el nombre de Sinaí, a causa del culto a Sin allí practicado. → Sinaí.

Horitas → hurritas.

Horma → Jormá.

Hormiga (hebr. *nᵉmālā*). En Prov 6,6-8 30,24s es ejemplo de diligencia y previsión, porque almacena en verano provisiones para el invierno.

Horno de fundición. En él se comprueba la pureza del metal (Is 1,25 Prov 17,3 27,21 Ap 1,15) y se desprende humo (Gén 19,28 Éx 19,18 Ap 9,2). Aparece con frecuencia en el lenguaje bíblico, a veces con referencia a Egipto: Yahvéh ha sacado a los israelitas de este h. (Dt 4,20 1Re 8,51 Jer 11,4: probablemente es un vocablo deuteronómico). Los pecadores son echados a un h. (Ez 22, 18.20.22) y el resto de Israel purificado en un h. (Zac 13,9, cf. Mal 3,2). Is 48,10 habla del h. del padecimiento. Para examinar los metales preciosos era utilizado el crisol. Mt 13,42 se refiere sin duda al horno.

Bibl.: BRL 379.

Horóscopo (→) adivinación, magia, oráculos.

Horreos → hurritas, → joritas.

Hortalizas → verduras.

Hosanná (hebr. *hōšīʿānāʾ*: ¡ayúdanos, pues!). En el Sal 118,25 esta exclamación es una petición de ayuda constante para la victoria. Esta petición se fue transformando poco a poco en aclamación o vítor en honor de Yahvéh y/o del rey. Como el Sal 118 formaba parte del → hallel, que se cantaba en la fiesta de la pascua y en otras solemnidades, principalmente en la fiesta de los tabernáculos, la palabra h. era una aclamación muy usada, la cual, juntamente con otras, fue muy oportunamente dirigida a Jesús en su entrada en Jerusalén (Mt 21,9.15 Mc 11,10

Jn 12,13). En el culto judío posterior, esta aclamación se destaca todavía más fuertemente, sobre todo en el día séptimo de la fiesta de los tabernáculos, hasta recibir esta fiesta, en virtud de tal costumbre, el nombre de «el gran hal-lel». Celebrábase igualmente una procesión con *hošanot*, una especie de ramos, cantándose letanías con la aclamación constante de h. a manera de estribillo.

Hospitalidad. En los viajes era preciso recurrir a los albergues o a la h. del prójimo. Negar u ofender la h. era verdadera ignominia (Job 31,32 Gén 19,5-7 Jue 19,22s.30): pero no era desconocido (Jue 4,17-22 5,24-27, para con un enemigo; Lc 9,53: los samaritanos con un judío). El rechazar la h. se tenía igualmente por una ofensa (Gén 19,2s). Exhortación a la h. ofrecen Is 58,7 Eclo 11,31-36 (con previsores consejos) Mt 25,35 Rom 12,13 1Tim 3,2 Tit 1,8 1Pe 4,9 Heb 13,2. La h. incluye el saludo, el → lavatorio de pies; servir, proteger y acompañar en su partida al huésped (Gén 18 Job 31, 31s). Ejemplo de h., entre otros: Eliseo hospedado por la sunamita: 2Re 4,8ss. Dios mismo es hospitalario (Sal 14,1 22,5). La h. se ejercitaba sin mandato ni recompensa, y se extendía a todo extranjero. En los escritos rabínicos la h. se limitó con frecuencia a los judíos solamente, aunque en el judaísmo posterior la h. era también un deber de alcance general.

En el NT, particularmente en los evangelios, la h. desempeña un gran papel. Jesús fue acogido hospitalariamente y alaba dicha virtud en sus parábolas (Lc 10,34s 11,5s 14,12, etc.). Lo mismo en otros escritos del NT. La caridad se manifiesta en la h. Otros motivos: la h. es un → carisma (1Pe 4,9), es necesaria durante el tiempo de persecución (1Pe 4,9ss), es una posibilidad de comunicación con el mundo invisible (Heb 13,2), en el peregrino se hospeda a Jesús mismo (Mt 25,35ss, cf. 10,40), está al servicio del Evangelio (3Jn 8). Jesús es huésped (Lc 7,36 Jn 2,2 12,2), también Él convida y trata espléndidamente a sus huéspedes (Mc 6,41ss 8,6ss Lc 12,37 22,27 Jn 13,1ss Mc 10,45) y se ofrece a sí mismo como don (Mc 14,22ss par.).

Bibl.: M. LÖHR, *Gastfreundschaft im Lande der Bibel einst und jetzt* (PJB 2, 1906, 52-63). D.W. RIDDLE, *Early Christian Hospitality: A Factor in the Gospel Transmission* (JBL 57, 1938, 141-154). ThW v, 16-25.

Huerto. En el AT, este nombre significa casi siempre un lugar plantado de árboles frutales (cf. Jer 29,5: plantad h. y comed su fruto; Dt 11,10 1Re 21,2 Lc 13,19), regado en abundancia (Is 1,30 51,3), p.ej., con pozo propio (Cant 4,15) y, por consiguiente, bien cerrado por una cerca (Cant 4,12 Bar 6,70 Dan 13,17s). A veces servía como lugar de reuniones (Est 1,5: entre los persas; Dan 13,4: entre los babilonios). Los reyes israelitas tenían en Jerusalén un h. (2Re 25,4 Jer 39,4 Neh 3,15 2Re 21,18.26), que en ocasiones sirvió de sepultura al rey difunto (2Re 21, 18.26). El NT habla del h. de Getsemaní (Jn 18,1.26) y del h. en el que fue sepultado Jesús (Jn 19,41, cf. 20,15). Como h. especiales se mencionan: el h. o jardín del Edén (Gén 2,15 3,23s Ez 36,35 Jl 2,3), el h. o jardín de Dios como atributo del Edén (Ez 28,13 31,8s) y el h. o jardín de Yahvéh (Gén 13,10 Is 51,3); → paraíso. Is 17,10s alude, quizás, al huertecillo de Adonis de los escritores griegos.

Bibl.: NÖTSCHER 168. R. DE VAUX, *Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris*, I: *Jardins d'Adonis et Jardins d'Osiris* (RB 42, 1933, 31-43).

Huevo. Los h. de gallina se mencionan, quizás, en el proverbio sapiencial de Job 6,6. En el NT forman parte de los alimentos del hombre sencillo (Lc 11,12). En Is 10,14 se habla de los h. de pájaro en el nido.
→ Gallina.

Hulda → Juldá.

Hur → Jur.

Hurám → Jiram.

Hurritas (también: jurritas o jurreos), pueblo no semita, que a fines del tercer milenio habitaba las montañas que limitan Mesopotamia por el norte, pero que después se sintieron atraídos por la rica llanura y descendieron. En el siglo XVIII los encontramos mezclados con la población de diferentes ciudades del Éufrates superior y de la Siria septentrional. Así sucede que los relatos patriarcales de la Biblia presuponen, en algunos detalles, legislación hurrita (cf., p.ej., C. H. GORDON, *The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets*, BASOR 66, 1937, 25-27). Más tarde debieron de emigrar hacia Siria y Palestina, como resulta de diferentes observaciones arqueológicas. Parece que los → hiksos, deben ser identificados parcialmente con ellos. Estos h. tienen también algunos elementos semíticos que al parecer han recogido consigo en sus migraciones (→ hebreos). Su lengua se conoció primeramente por una carta de Amarna (Knudtzon, núm 24). Textos de esta lengua han aparecido, con → escritura cuneiforme, en Boghazköy, y con escritura alfabética, en → Ugarit. En textos de Boghazköy esta lengua se llama «hurrita»; su estudio está

todavía en curso. Dioses h. conocidos: Tešub (dios del trueno), Jepit (diosa de la vegetación). Véase fig. 87, col. 863-864.

Bibl.: A. GÖTZE, *Hethiter, Churriter und Assyrer* (Oslo 1936). E.A. SPEISER, *Ethnic Movements in the Near East in the Second Millenium B.C.: The Hurrians and their Connections with the Habiru and the Hycsos* (AASOR 13, 1933, 13-54). A. UNGNAD, *Subartu* (Berlín 1936). C.H. GORDON, *Evidence for the Horite Language from Nuzi* (BASOR 64, 1936, 23-28). J. FRIEDRICH, *Der gegenwärtige Stand unseres Wissens von der churritischen Sprache* (JbEOL 6, 1939, 90-96). E.A. SPEISER, *Progress in the Study of the Hurrian Language* (BASOR 74, 1939, 4-7). Id., *Introduction to Hurrian* (AASOR 20, 1940-1941). R. DE VAUX, *Études sur les Hurrites* (VP 1, 1941, 194-211). R.T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharaim: A Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the Second Millenium B.C.* (Roma 1948). I.J. GELB, *Hurrians and Subarians* (Chicago 1944). S. SMITH, *On «Hurrians and Subarians»: A review article* (PEQ 81, 1949, 117-126). R. DUSSAUD, *Les Religions des Hittites et des Hourrites* (París 1945). G. CONTENAU, *La civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni* (París 1948).

Hus → Us.

Husay → Jusay.

Hüyük, nombre turco dado en Asia Menor a las colinas que tienen ruinas *(tell)*, p.ej., Ališar-Hüyük. En la meseta del Asia Menor es frecuente el nombre Tepe (p.ej., Kültepe).

I

Ibis. El misterioso hapaxlegómenon *ṭūḥōt* (Job 38,36), con el cual se designa, conforme al paralelismo (→ gallo), un ave, ha sido interpretado por DHORME *(Le Livre de Job*, París 1926, ad locum) como el pájaro sagrado del dios egipcio Tot (egip. *ḏḥwty)*, el *ibis aethiopica*. Así también HÖLSCHER *(Das Buch Hiob*, Gotinga ²1952, ad locum). El i. tenía entre los antiguos fama de sabio; sobre todo señalaba por su presencia el crecimiento del agua del Nilo.

Ibsán (hebr. *'ibsān;* NOTH 226: la rápida [?]; Vg Abesan), de Belén (de Judá o de Zabulón: Jos 19,15 [?]), juzgó en Israel durante siete años. Una misteriosa noticia indica que casó sus treinta hijas con extranjeros y trajo para sus treinta hijos mujeres extranjeras (Jue 12,8-10).

Icabob → Ikabod.

Iconio (Vg Iconium), importante ciudad comercial del Asia Menor, en la provincia romana de Galacia, con una pequeña colonia judía, hoy Konya. Pablo visitó I. en su primer viaje (Act 13,51 14,21), y fundó allí, a pesar de fuerte oposición (Act 14,1.6-19 2Tim 3,11), una comunidad cristiana (Act 16,2).

Iddó (hebr. *'iddō*, forma abreviada de *'ădāyā*, NOTH 182: Yahvéh se ha mostrado generoso [?]; Vg Addo), nombre personal. El personaje más importante así llamado es el vidente I., autor de una historia sobre el rey Roboam de Judá (2Par 12,15) y de un → midraš, que contiene la historia del rey Abiyyá (2Par 13,22); seguramente puede identificarse con el vidente Yedó, llamado Yeday en 2Par 9,29.

Ideograma, signo de escritura que no contiene un simple sonido o una sílaba, sino toda una palabra; por eso es signo de un concepto, en oposición al signo de una letra o de una sílaba. La escritura egipcia (→ jeroglíficos), así como la sumeria, akkadia e hittita (→ escritura cuneiforme), contienen ideogramas.

Idolatría, ofrenda a dioses «extraños» del culto que sólo a Yahvéh se debe.

(I) En el AT, el → decálogo prohíbe la idolatría con todo rigor. Yahvéh es un Dios «celoso», que no tolera a su lado otros dioses ni sus imágenes (Éx 20,3-6 Dt 5,7-10). Los israelitas admitían a menudo la existencia de otros dioses en pueblos no israelitas (Jue 11,23s 1Sam 26,19) y adoraban las divinidades cananeas, → baales y → aštartés, y más tarde dioses asirios y babilónicos (Núm 25,3 Jue 2,12 3,7 1Re 14,22-24 2Re 21,2ss Os 2,8-13 Am 8,14 Jer 2,23ss, etc.); pero los verdaderos adoradores de Yahvéh rechazaron siempre aquella práctica, calificándola de i., deslealtad o (en lenguaje simbólico) concubinato, adulterio (Os 2,4ss Jer 2,33). Para ellos «Yahvéh y no otro es el Dios [verdadero]» (Dt 4,35 1Re 8,60 2Re 19,15 Jer 2,11 Is 41,29 46,9, etc.). Los profetas escarnecían y ridiculizaban a los baales u otros dioses, con quienes Israel galanteaba (1Re 18,27 Os 2,5ss Is 2,8, etc.), y los ídolos

que adoraba (Is 2,8.20s Ez 6,1ss); éstos son «dioses de mentira, tras los cuales se han descarriado» (Am 2,4), «ídolos vanos» (Jer 2,5), falsos dioses (Jer 2,11 5,7). Israel abandonó su Dios glorioso por ídolos miserables (Jer 2,11. cf. Rom 1,23). En la literatura polémica se ridiculiza la impotencia de los ídolos, que no son más que pedazos de «madera cortados en el bosque» (Jer 10,3 Os 8,6 Is 2,21 Hab 2,18 Sal 115,4ss 135,15 ss), así como la confección de imágenes de los dioses con un leño inservible o una piedra (Is 40,18ss 41,6s 44,9ss 46,6s Sab 13,9ss 14,1s Bar 6). En Sab 14,12-20 se enumeran varias causas de la i.: imágenes hechas como recuerdo de un muerto o para honrar a un príncipe se convierten paulatinamente en objetos del culto; cf. Sib 3,545ss. El judaísmo, en general, consideraba a los dioses paganos como seres insignificantes o muertos, pero a veces también como espíritus o ángeles, delegados por Dios para el gobierno de los pueblos (Dt 32,8 [LXX] Hen 89,59 Jub 15,30ss), o como espíritus malignos (Dt 32,17 [LXX] Bar 4,7 Hen 19,1). Los traductores griegos del AT vertieron el nombre hebreo de ídolos por la palabra εἴδωλον, que en el uso clásico no significa más que imagen o representación, pero que a partir de entonces adquirió un sentido específicamente judaico.

(II) En el NT pervive la antigua concepción judía. Los dioses paganos o sus imágenes son εἴδωλα, e.d., nulidades, seres vacíos de todo poder (Act 7,41 15,20 Rom 2,22 1Cor 8,4.7, etc.). Naturalmente, no son en realidad dioses (Gál 4,8), sino insensatas invenciones de la malignidad humana (Rom 1,23). El culto a los ídolos se dirige, en realidad, a los → espíritus malos (1Cor 8,4s 10,19-21); la i. es un vicio (1Cor 5,10s), obra de la → carne (Gál 5,19s, etc.). Por ser → Mamón, personificación de la riqueza, un dios exigente, a la codicia se la llama también i. (Col 3,5 Ef 5,5).

Bibl.: DBS IV, 177-187. RGG III, 1300ss. ThW II, 373-377. StB III, 47ss. → Imagen.

Idumea, nombre grecorromano de → Edom. La región de I. no coincide, sin embargo, con la antigua región edomita, puesto que I. comprende también el sur de Judá, la región de Hebrón, que probablemente ocuparon los edomitas después del año 586 a.C. (cf. Am 1,11 Abd Ez 25,12 35,5.10-15 Lam 4,21 Sal 137,7), mientras que, en cambio, el antiguo territorio edomita fue ocupado por los árabes → nabateos (cf. Is 34,5 61,1 Jer 49,7 Mal 1,2). En la época siria, I. constituía una eparquía (Diodoro) o satrapía (Fl. Jos.), bajo un «estratega» (p.ej., Gorgias, 2Mac 12,35). Entonces I. comprendía también parte de la → Šefelá. En la época romana I. era una toparquía de → Judea, con un territorio muy limitado. → Antípatro y su hijo → Herodes (el Grande) eran idumeos. Con la desaparición del estado judío, también I. desaparece de la historia.

Bibl.: ABEL II, 135. 153. DBS IV, 195-199.

Iglesia. (I) SIGNIFICADO DE LA PALABRA. El grupo verbal germánico *Kirche*, inglés *church*, holandés *kerk*, procede del griego tardío κυρι(α)κόν, casa del Señor. En la mayoría de las lenguas románicas la palabra Iglesia se deriva del lat. *ecclesia*, reproducción del gr. ἐκκλησία. En el gr. profano, ἐκκλησία designaba la junta del pueblo, la asamblea del δῆμος en Atenas y en la mayoría de las πόλεις griegas; cf. Act 19,32.39s. El heraldo convocaba a los ciudadanos a junta o asamblea (ἐκκαλεῖν: «evocar y convocar»). En el gr. extrabíblico o precristiano no tiene sentido alguno específicamente religioso. En los LXX, aparte de algunas excepciones, ἐκκλησία, juntamente con συναγωγή, es la correspondencia gr. del hebr. *qāhāl*, la congregación del pueblo de Israel, sobre todo en cuanto comunidad religiosa con fines cultuales. En este sentido se halla ἐκκλησία en el NT 2 veces en Mt, 23 veces en Act, 65 veces en Pablo, 1 vez en Sant, 3 veces en 3Jn, 20 veces en Ap. A excepción de Pablo y algunos lugares de Act, la palabra se refiere siempre a iglesias locales.

(II) (A). *El concepto paulino de «iglesia» en general.* (1) Ἐκκλησία: *Uso y sentido.* Como resulta de (I), la palabra ἐκκλησία es usada en el NT preferentemente por Pablo. En éste se halla generalmente para significar las iglesias locales, p.ej., en los títulos de las epístolas (Rom 1,5 1Cor 16,19 Col 4,15 Flm 2: «la i. que tienes en tu casa»), incidentalmente la reunión litúrgica de la i. local (1Cor 11,8 14,19.28.34s), finalmente la i. universal; así, sobre todo, en Col y Ef, pero también ya incidentalmente en las llamadas epístolas principales (Gál 1,13 1Cor 15,9, cf. Flp 3,6 1Cor 12,32 [?] 10, 28 [?]).

El concepto de comunidad o «I. de Dios», de I. universal, es primario. La I. de Dios no es la suma total de las i. locales. Éstas realizan en menor escala la I. como un todo, según resulta claramente de aplicar, p.ej., a una i. local la imagen de la esposa (2Cor 11,2). Ni la palabra ni el concepto fueron acuñados por Pablo, sino que éste los recibió del vocabulario de la primera cristiandad y se remontan, en definitiva, al vocabulario de la I. madre de Jerusalén, que de este modo se quería designar a

sí misma como el verdadero pueblo de Dios de la nueva alianza y como depositaria de las promesas mesiánicas. El sentido cristiano de ἐκκλησία no puede, efectivamente, explicarse por el vocabulario gr., donde sólo significaba la reunión del pueblo, la muchedumbre efectivamente congregada, nunca la corporación o comunidad como tal, y donde no tenía sentido específicamente religioso. De ahí que se admita casi universalmente que el primitivo sentido cristiano de ἐκκλησία procede, como en tantos otros casos, de los LXX, en que la expresión ἐκκλησία κυρίου corresponde a la hebr. *qᵉhal-yahveh* como congregación del pueblo, sobre todo cultual, convocada por Yahvéh y reunida ante Él. Este origen del uso y sentido de la palabra explica también por qué en el NT se habla preferentemente de la I. de Dios (11 veces Pablo) y no, como podía esperarse, de la I. de Cristo (1 vez: Rom 16,6). De hecho, los LXX traducen también *qāhāl* por συναγωγή, pero esta palabra no fue aceptada por los cristianos como designación de su comunidad; excepciones esporádicas confirman la regla. El sentido total de ἐκκλησία sólo se ve claro por la comparación con otras expresiones de que se vale Pablo como afines o para su explicación: los santos (con certeza es el nombre que originariamente se daba a sí misma la comunidad de Jerusalén; → cristiano), los escogidos, los amados de Dios (p.ej., 1Cor 1,2 6,1 Rom 8,27 Col 3,12 Tit 1,1 2Tim 2,10). Estas expresiones, que se remontan igualmente a la lengua del AT, designan a la I. como el pueblo de Dios del fin de los tiempos, como el «resto» escogido de Israel; acentúan el carácter escatológico del concepto de ἐκκλησία y tienen el mismo sentido que pueblo escogido y pueblo de Dios en el judaísmo posterior (Is, Dan 7,21, cf. también Hen [etióp.]). Pablo, consiguientemente, tomó su concepto de I., en lo esencial, de la primitiva comunidad de Jerusalén. De acuerdo, sin embargo, con su misión universal, Pablo recalcó fuertemente que a este residuo fiel de Israel pertenecen también los creyentes venidos de la gentilidad (p.ej., Rom 11); ambos grupos juntos forman la congregación de Dios, escogida y amada, que camina hacia la consumación.

(2) *Concepto*. En armonía con su idea universal del cristianismo, la I. es, en Pablo, una realidad que subsiste ciertamente en el orden de este mundo, pero que por su esencia más profunda pertenece ya a la vida futura. La I. es la sociedad terrena de Cristo glorificado en el cielo; cuenta con la asistencia de su Espíritu y es el comienzo y, en cierto sentido, la anticipación de la nueva vida. Ya ahora posee la I. los bienes venideros de salud (la justificación, resurrección y unión con Cristo), pero no de modo perfecto. La I. participa de la maravillosa y a la par dolorosa unión de poder divino y caducidad humana, característica de la existencia cristiana, y a pesar de hallarse en «mucha tribulación», está «llena del gozo del Espíritu Santo» (1Tes 1,6). El hombre se incorpora a esta I. de Dios por la fe en Cristo y por el bautismo, pero a este acto del hombre precede la elección eterna y gratuita y el llamamiento eficaz de Dios (2Tes 2,13s Rom 8,28ss 9,10-16 10,5ss, etc.), e.d., el hombre se hace miembro de la I. por la gracia de Dios y por un acto libre de su voluntad humana; la religión no está ya condicionada por factores nacionales ni otros cualesquiera, puramente humanos (Gál 3,28 Col 3,11). La I. es realmente universal. Ella supera también la gran contraposición religiosa que, desde el punto de vista judío, había dominado hasta entonces en el mundo: la oposición entre el pueblo escogido y los «gentiles pecadores» (Gál 2,15). Pablo habla a menudo de la relación entre cristianos venidos del judaísmo y cristianos de la gentilidad; considerada la incredulidad del judaísmo en conjunto, éste era para él uno de los problemas más angustiosos (cf. Rom 9-11). En principio, sin embargo, a Pablo no le cabe la más leve duda sobre la perfecta igualdad de ambos grupos dentro de la I. (Rom 1,16 2,9s 3,9 10,12 1Cor 1,24 12,13 Ef 2,11-22 3,6, etc.). La I. es el verdadero Israel de Dios (Gál 6,16 Rom 9,6), el Israel espiritual (cf. 1Cor 10,1), el pueblo de los espiritualmente circuncisos (cf. Flp 3,3), la descendencia de Abraham (Gál 3,29).

Sobre la relación entre la I. y el reino de Dios, cf. Wikenhauser (bibl.) 41-47 y L. Cerfaux (EThL 2, 1925, 181-198). Pablo habla mucho menos del reino de Dios que de la I.; el reino de Dios es para él una realidad preferentemente trascendente; en su sentido primitivo, este teologúmeno significa en Pablo un estado que se inicia con la vuelta de Cristo y tiene carácter supraterreno.

La organización de las i. paulinas empieza a dibujarse ya en las grandes epístolas, aunque, como es natural, se movía todavía en un estadio absolutamente inicial. El elemento carismático que aparece tan destacadamente en primer plano, está sometido a la vigilancia de los apóstoles (p.ej., 1Cor 12-14). También en otras partes alude Pablo a autoridades objetivas, p.ej., a las costumbres de las iglesias de Dios (1Cor 11,16), a las palabras del Señor (1Cor 7,10.25 9,14). El apóstol ejerce la autoridad suprema en las i. fundadas por él; junto a él, los carismáticos: «apóstoles, evangelistas y pro-

fetas» (1Cor 12,38 Ef 4,11) tienen también cierta autoridad no limitada a la i. local. Autoridades locales se citan ya o se suponen en 1Tes 5,12 Rom 12,8 1Cor 12,28; en Flp 1,1 nombra a los obispos y diáconos de la ciudad; cf. infra (D) y → jerarquía.

(B) *La Iglesia como cuerpo de Cristo.* (1) *Epístolas principales.* Los lugares más importantes a este respecto son 1Cor 12,12-31 y Rom 12,4-8; cf. también 1Cor 6,12-20 10,14-22. La idea es aquí relativamente sencilla y clara. Pablo parte de la imagen, muy extendida en todo el oriente, del cuerpo humano y sus miembros, los cuales, no obstante su diversidad de funciones, forman una unidad y conspiran al mismo fin (organismo). Esta imagen se presentó sobre todo en forma de → fábula sobre la lucha de los miembros entre sí, fábula que en el helenismo y, sobre todo, en la diatriba estoica (Epicteto, Séneca, Marco Aurelio y otros), había venido a ser lugar común. Pablo la emplea a su modo y para su fin en 1Cor 15,12s. Así pues, el primer fin de la imagen del cuerpo en los pasajes citados es el de aclarar la unidad en la variedad que conviene a la I. y, sobre todo, recalcar la necesaria subordinación de todos los carismas especiales al fin común único, que es el bien del conjunto. Pero, a la vez, aquí se sobrepasa el lugar común y se inserta en los conceptos capitales paulinos sobre el misterio del cristianismo y la redención: el espíritu constituye la unidad de este cuerpo, y en el bautismo, el espíritu no sólo une individualmente a los fieles con Cristo (1Cor 6,11 Rom 6,1ss), sino que aglutina también a éstos entre sí en una verdadera unidad de Cristo (1Cor 12,13). Este «cuerpo» es «de Cristo» (1Cor 12,27) o está «en Cristo» (Rom 12,5); puede incluso ser llamado, sin más, «Cristo» (1Cor 12,12). Este cuerpo no es una estructura dada naturalmente o lograda por esfuerzos puramente humanos, sino una comunidad pneumática con Cristo. Lo indeterminado de la expresión es la mejor prueba de que aquí no se tiene aún en cuenta ex profeso la relación entre cabeza (Cristo) y miembros (fieles); pero, por otro lado, la especulación cristiana sobre la naturaleza de este cuerpo da casi de suyo por supuestas las grandes verdades paulinas, apenas éstas se ponen en contacto con la imagen general del cuerpo y sus miembros.

(2) *Efesios y Colosenses.* La especulación sobre la I. como cuerpo y Cristo como cabeza del cuerpo, se desarrolla extensamente en Col (1,15-20.24-27 3,15) y, sobretodo, en Ef (1,10.22s 2,16 4,4-16 5,22-23), donde el misterio de la *ecclesia universalis* constituye el tema capital. El proceso ideológico paulino, que viene progresando desde las epístolas principales, se echa de ver también en el vocabulario. Sólo en Ef y Col se le llama expresamente a Cristo «cabeza» del cuerpo o de la I., y a la I. expresamente «cuerpo» de Cristo; sólo en Ef se califica a la I. como la plenitud de Cristo (πλήρωμα). Sin embargo, aun aquí se mantiene el sentido originario de la imagen, a saber: la necesaria unidad dentro de la variedad de los carismas y la primacía de la caridad (Ef 2,14-18 3,6 4,1-16 Col 3,15). Pero juntamente, y dando un paso más, estas epístolas nos ofrecen una rica y profunda doctrina sobre la relación entre Cristo y su cuerpo. Cristo «creó» la I. al reconciliar en la cruz la gran oposición religiosa que existía entre judíos y gentiles y derribar el muro que los separaba (Ef 2,13-16), e.d., Cristo redimió a la I. al entregarse por su amor a la muerte y adquirirla así por esposa sin mácula (Ef 5,23-27). Como cabeza de la I., Cristo posee la primacía absoluta (Col 1,18 Ef 1,22s), pero al mismo tiempo el principio del crecimiento y de la vida de la I. es el Cristo celestial (Col 2,19 Ef 4,11-16); «por quien» (Ef 4,16 = Col 2,19) y «hacia quien» (Ef 4,15) se realiza «el crecimiento» y «la edificación» por su Espíritu (Ef 2,22 4,4) y en la caridad (Ef 4,16), por la unánime colaboración de los carismáticos (Ef 4,11-13). Esta imagen, pues, significa en Pablo mucho más que el hecho de poseer Cristo la primacía sobre su Iglesia. La I. es «su cuerpo», e.d., está unida con la cabeza en estrecha comunión vivificante. La I. como cuerpo de Cristo es una plenitud, su πλήρωμα. Esta expresión, que Pablo toma probablemente del gnosticismo, la emplea en Col quizás con intención polémica contra los herejes y la aplica a Cristo, «en quien habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (1,19 2,9s), toda la plenitud del ser divino, con todos sus poderes y perfecciones. En Ef 1,23s 4,13 (cf. Col 2,10*a*) la I. es el πλήρωμα de Cristo, la plenitud de Cristo (esto es, lo que es llenado por Cristo), que lo llena todo con fuerzas de vida divina y dones espirituales; cf. 4,10.

Cristo es también cabeza de todas las potestades espirituales (Col 2,10 Ef 1,20-22*a* 4,10, cf. Flp 2,9-11, cf. sobre esto → ángel, III,B). En Ef 1,10 y Col 1,20 se le atribuye una primacía realmente universal y cósmica. Cristo es el centro en que se encuentran la I. y el cosmos, el universo y los ángeles. Él es la cabeza y la síntesis, el lazo de unión y la fuente de todas las fuerzas pneumáticas y cósmicas. Difícil respuesta tiene la cuestión sobre la relación de Cristo «cabeza» (Col 2,20) con los ángeles. Seguramente es de otra especie que la relación con la I., que

es su cuerpo. La misma dificultad se encuentra al definir con más precisión la relación entre la I. y el cosmos. ¿Hay que entender la I. sólo soteriológicamente o también cósmicamente? Cf. las bellas, pero problemáticas explicaciones de Schlier (ThW III, 679-682).

Resumiendo, puede decirse que así como Cristo es llenado completamente por Dios, así también la I. es llenada completamente por Cristo con fuerzas espirituales y vida celestial (cf. Ef 1,3). La I. es considerada como un campo fertilizado por la vitalidad de Cristo, como su cuerpo unido a Él, como su «plenitud». A Él pertenece la supremacía absoluta sobre la I., pero a la vez Él es su fuerza suave y vivificadora. Respecto de la I., Cristo es al mismo tiempo inmanente y trascendente. Este influjo vivificante de Cristo sobre la I. no es uniforme, sino vario, por medio de los carismas, en el pleno sentido paulino, que contribuyen esencialmente a la edificación interna de la Iglesia.

(3) *Origen de esta doctrina*. En cuanto está contenida en las epístolas principales, esta doctrina se explica suficientemente, como ya queda indicado, por la combinación del lenguaje figurado, de uso universal, con las ideas paulinas acerca de Cristo y del espíritu. Para las ideas desarrolladas en Ef y Col, muchos exegetas prefieren pensar en influencias totalmente distintas. Varios autores acatólicos (Käsemann y K. L. Schmidt) y algunos católicos también (como Schlier y Wikenhauser, aunque no sin reservas), creen que el autor de Ef y Col, por lo menos en lo que atañe al vocabulario y a las imágenes, está ocasionalmente influido por ciertas ideas gnósticas, sobre todo por el mito del primordial hombre-redentor, que incluye en su persona todas las almas. Por el contrario, según la mayoría de los autores católicos (cf., p.ej., P. Benoit, RB 47, 1938, 115-119), tanto el concepto de I. como el vocabulario de Col y Ef (con la única excepción de πλήρωμα) se explican suficientemente por el desenvolvimiento interno de las ideas paulinas, como se lo imponían la fuerza de las circunstancias externas y las nuevas necesidades surgidas en las i. locales, sin tener que apelar a un complejo de mitos gnósticos, problemático aún para la época de Pablo. Estos autores católicos creen que las sublimes especulaciones de Ef están potencialmente contenidas en la doctrina de la redención y en el misterio del Cristo total de las epístolas más antiguas.

(C) Entre *otras metáforas paulinas* que expresan la relación entre Cristo y la I., destácase particularmente la de la I. como esposa de Cristo, sobre todo por estar relacionada con la terminología paulina del cuerpo de Cristo (Ef 5,23-32). Cristo es la cabeza de su cuerpo, de la I.; y la I. es la esposa, es el cuerpo del varón (5,28). Entre Cristo y la I. existe una relación matrimonial, que es la más acabada imagen de la que debe darse entre consortes cristianos (5,23ss); a la vez, el matrimonio cristiano es la misteriosa imagen de las relaciones de Cristo con la I. (5,32). Esta sublime concepción, expuesta como de paso entre exhortaciones domésticas, brota de las primitivas ideas cristianas sobre Jesús como → esposo (Mc 2,19s par. Jn 3,29, cf. Ap 21,22), combinadas con las propias concepciones del apóstol sobre Cristo y la Iglesia. En 2Cor 12,2 («celoso estoy de vosotros con celos de Dios») recuerda más destacadamente la idea veterotestamentaria de la relación entre Yahvéh y su pueblo como alianza matrimonial (Jer 2 Os 1-3, etc.); es sorprendente que Pablo aplique esta metáfora a una i. local.

La I. se concibe igualmente como un edificio, como una → edificación (Ef 2,20-22, cf. 1Tim 3,15 1Pe 2,1-10); este edificio «crece» por la virtud del Espíritu hasta ser templo santo de Dios, cuyo fundamento lo forman los apóstoles y profetas, mientras que Cristo mismo es la → piedra angular, que todo lo enlaza y domina desde lo alto. La misma imagen, algo modificada y aplicada a una i. local, se halla en 1Cor 3,9ss 3,16 2Cor 6,16.

Además, Pablo compara a la I. con una familia (Ef 2,19), con un estado (πολιτεία: Ef 2,12.19). Se figura a la I. como un varón perfecto, como el «hombre nuevo» (colectivización de la imagen empleada antes individualmente; cf. Col 3,9s Gál 6,15 2Cor 5,17).

(D) La *organización* de las i. fundadas por Pablo es tema especial de las → cartas pastorales; cf. sobre ello → jerarquía y U. Holzmeister (Bb 12, 1931, 41-69).

(III) Los sinópticos. El término ἐκκλησία sólo se halla, en los evangelios, en Mt 16,18 y 18,17; pero, de hecho, los sinópticos ofrecen los pasajes más importantes, pues ellos tratan de la fundación de la I. por Jesús. La aparición y la obra toda de Jesús, tal como la presentan los sinópticos, tiende a fundar, en torno a su persona como centro, una comunidad religiosa permanente, que ha de subsistir después de su muerte y continuar su misión. Esta comunión o comunidad se constituye, sobre todo, por la fe en Jesús mismo, por la profesión de fe y seguimiento de Jesús hasta la muerte (Mc 8,34-38 par. Mt 10,26-39 par., etc.). Hay aquí una diferencia esencial respecto a los anteriores enviados de Dios y al mismo Bautista, que

exigían fe en Dios, pero no pusieron su propia persona como centro de su doctrina y misión. Jesús, en cambio, exige de sus discípulos que tomen posición respecto de su propia persona, una posición que no ha de cambiar en nada esencial después de la muerte de Jesús, y que, consiguientemente, forma la base de la veneración permanente y de la fe duradera de una sociedad «religiosa». A ello tiende también la autoridad con que Jesús anuncia su doctrina, que en puntos importantes diverge de la del AT y se pone en el mismo plano que la revelación divina (sermón de la montaña; Mt 7,29, etcétera). Jesús sabía muy bien que semejante actitud había de conducir necesariamente a una ruptura, no sólo entre sus discípulos y el judaísmo palestinense (Mc 2,21s par. Mt 8,10-12 = Lc 13,28-30 Mt 21,43), sino entre los vínculos más elementales y más fuertes de la sociedad humana (Mt 10,34-39). La ley fundamental de esta sociedad fundada por Jesús es el amor al prójimo (passim). Símbolo de unidad y de su fe son los ritos del bautismo (Mt 28,19) y de la eucaristía (relatos de la institución). Finalmente, Jesús dio a esta comunidad una organización rudimentaria y una autoridad en la persona de sus discípulos inmediatos, que continuaban su propia autoridad (Mt 18,18) y participaban de su poder doctrinal (Lc 10,16). Esta autoridad, dentro del colegio de los doce, culmina en Pedro, pastor del rebaño (Jn 21,15-17), roca y fundamento de la ἐκκλησία de Jesús, provisto de las llaves del reino de Dios (Mt 16,18s). El carácter «aislado» que se quiere atribuir al relato sobre Pedro como roca (Mt 16,18s) es tal desde el punto de vista literario, pero no es objetivo y real. Estas palabras del Señor no ofrecen paralelo en los otros sinópticos, y sólo en este lugar y en Mt 18,18 ocurre en los evangelios el término ἐκκλησία, cuya correspondencia aramaica en boca de Jesús es muy discutida (cf., p.ej., ThW III, 528-530). La batalla en torno a este texto se convierte en estéril «cuestión de palabras», mientras no se vea y reconozca que las palabras del Señor a Pedro se hallan en la misma línea que el resto de la actividad pública de Jesús y representan la culminación perfectamente normal, aunque pasajera, de lo que nosotros solemos designar, con expresión no bíblica, pero objetivamente justificada, como la fundación de la I.; «no nos hallamos, consiguientemente, en Mt 16,18, con un suceso aislado de la vida de Jesús ...» (ThW III, 524). Además, Lc 22,31s y Jn 21,15-17 se armonizan perfectamente con la posición de Pedro establecida en Mt 16,18.

Incidentalmente, Jesús presenta la I. bajo la imagen de un rebaño (Lc 12,32) y a sí mismo bajo la de pastor (Jn 10,1ss), cuyo lugar ocupa Pedro sobre la tierra (Jn 21, 15-17). → Pedro.

La llamada escuela escatológica (→ Jesucristo V,E,*b)* niega que Jesús tuviera intención de fundar una sociedad religiosa permanente, que hubiera de pervivir aun después de su muerte. Sin embargo, toda la actividad pública de Jesús habla en favor de esta intención. Desde los comienzos de su vida pública, al reunir en torno a sí a sus discípulos y formarlos, al escoger de entre éstos un grupo especial como sus más íntimos colaboradores, es patente el empeño de Jesús por preparar y llevar a cabo la fundación de la Iglesia. Al colegio de los apóstoles transmitió Él su autoridad. La víspera de su muerte, y con plena conciencia de la separación inmediata, Jesús fundó la nueva alianza (cf. los relatos de la institución, sobre todo, Lc 22,15.18.20). Después de su resurrección envió a sus apóstoles, otorgándoles su propio poder y misión (Mt 28,16-20). Muchas parábolas, los más auténticos testimonios (por autóctonos) del pensamiento de Jesús, presentan el movimiento religioso por Él fundado como un movimiento de paulatino crecimiento; cf. las parábolas del sembrador, del grano de mostaza y de la levadura (Mt 4,1-34 par.). Cierto que el reino de Dios de los sinópticos no es, sin más, idéntico a la I. en la forma en que ésta aparece luego sobre la tierra. El reino de Dios es, efectivamente y sobre todo, aunque no de manera exclusiva, escatológico y trascendente; sin embargo, está ya presente en la persona de Jesús y de sus discípulos (Mt 12,28 Lc 11,20). El reino de Dios sobre la tierra pudiera acaso llamarse «alma de la I.», o decir que la Iglesia es órgano del reino de Dios en su fase incompleta. Cf. también K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Dusseldorf [8]1949 (trad. española: *La esencia del catolicismo*, Barcelona 1955).

(IV) OTROS ESCRITOS NEOTESTAMENTARIOS son menos importantes para el concepto primitivo de I., aunque naturalmente pueden contribuir bastante a profundizar algunos aspectos teológicos de la misma que no son de este lugar. Los *escritos joánicos*, de acuerdo con su orientación general, sustituyen el tema sinóptico del «reino de Dios» por el de «vida». En consecuencia, el evangelio y las epístolas ven la I. más bien en su aspecto íntimo y personal que como sociedad visible. Juan recalca el vínculo de amor, la unidad sobrenatural y la comunidad de vida divina (Jn 10,1-16.27-29 13,34s 15,1ss 17,6-26, etc.). Sin embargo, también Jn conoce una autoridad en la I. (cf. III); Jn 21,15-17 1Jn 2,24 4,6 dan fe de que exis-

te una autoridad doctrinal. El Ap contiene cartas a las siete i. locales del Asia Menor, y predice la persecución, la lucha y la victoria definitiva de la I., de la esposa del cordero, de la Jerusalén celestial.

El libro de los *Hechos* es muy importante para la historia de la primitiva I., pues expone el desenvolvimiento de la comunidad de Jerusalén hacia una I. universal, que se supone en formación, integrada por judíos y gentiles. Es muy significativo el uso de la palabra ἐκκλησία en Act 9,31 15,41 20,28. Las *epístolas católicas* no añaden nada esencial al concepto paulino de I.; pero, sobre todo 1Pe, a pesar de no haber usado la palabra ἐκκλησία, coincide grandemente con las ideas y metáforas paulinas (cf. 1Pe 2,5.9.10).

Bibl.: Generalidades: DBS II, 487-691. J.C. FENTON, *NT Designations of the Cath. Church and of its Members* (CBQ 9, 1947, 127-146. 275-306). K.L. SCHMIDT, *Die Kirche des Urchristentums* (²1932). Id., ThW III, 502-539. G. GLOEGE, *Reich Gottes und Kirche im NT* (Gütersloh 1929). R.N. FLEW, *Jesus and his Church* (Londres 1938). M. GOGUEL, *Le problème de l'Église dans le christianisme primitif* (RHPhR 18, 1938, 293-320). Id., *Les premiers temps de l'Église* (Neuchâtel 1949). B.S. EASTON, *The Church in the NT* (Angl. Theol. Rev. 22, 1940, 157-168). F.M. BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Église* (Friburgo 1942; trad. alemana: *Neues Licht auf die Kirche* [Einsiedeln 1946]). Sobre Mt: H. DIECKMANN, *Neuere Ansichten über die Echtheit der Primatstelle* (Bb 4, 1923, 189-200). H. KOCH, *Cathedra Petri* (Giessen 1930). H. RHEINFELDER, *Philologische Erwägungen zu Matth 16, 18* (BZ 24, 1938/39, 139-163). J. LUDWIG, *Die Primatworte Matth 16, 18-19 in der altkirchlichen Exegese* (NtA 19/4, Munster de Westfalia 1952). Sobre Pablo: TR. SCHMIDT, *Der Leib Christi* (Leipzig 1919). F. PRAT, *La théologie de St-Paul* II (París ²⁰1937) 331-373. W. KOESTER, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus* (NtA 14/1, Munster de Westfalia 1928). H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Tubinga 1930). Id., ThW III, 672-682. K. PIEPER, *Paulus und die Kirche* (Paderborn 1932). E. PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (Salzburgo 1933). E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi* (Tubinga 1933). H. KOEHNLEIN, *La notion de l'Église chez l'Apôtre Paul* (RHPhR 17, 1937, 357-377). P. BENOIT, *L'horizon paulinien de l'Épître aux Ephesiens* (RB 46, 1937, 342-361. 506-525). S.M. GILMOUR, *Church Consciousness in the Letters of Paul* (Journ. of Rel. 18, 1938, 289-302). W.L. KNOX, *Parallels to the NT use of Sôma* (JThSt 39, 1938, 243-246). Id., *St. Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge 1939). A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Munster de Westfalia ²1940). B.N. WAMBACQ (VD 22, 1942, 193-202). L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant St-Paul* (París ²1948). E. PERCY, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologomena und Antilegomena* (Lund 1942). S. HANSTON, *The Unity of the Church in the NT: Colossians and Ephesians* (Copenhague 1946). H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum: l'Eucharistie et l'Église au moyen âge* (París ²1949). TH. SOIRON, *Die Kirche als der Leib Christi nach der Lehre des Hl. Paulus* (Düsseldorf 1951). ThW IV, 567-572. A. VÖGTLE, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen* («Sacra Pagina» II, París-Gembloux 1959, 280-294). [J. DE VALLADOLID, *Christi Pleroma* (VD 14, 1934, 49-55). I. RODRÍGUEZ, *Contribución filológica a la doctrina del Cuerpo místico en san Pablo* (VV 1, 1943, 48-72). J.M. BOVER, *El Cuerpo místico de Cristo en san Pablo* (EstB 2, 1943, 249-277. 450-473). Id., *«In aedificationem corporis Christi» (Eph. 4, 12)* (EstB 3, 1944, 311-342). Id., *Cristo cabeza del Cuerpo místico* (EstE 23, 1949, 435-456). Id., *Unidad somática en la Iglesia según san Pablo bajo la imagen del Cuerpo místico* (XIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1953, 145-154). F. PUZO, *Unidad de la Iglesia en función de la jerarquía* (ibid., 227-281). J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *Función pleromática de la Iglesia según san Pablo* (ibid., 73-109). S. MUÑOZ IGLESIAS, *Concepto bíblico de «koinonía»* (ibid., 197-223). J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *Sentido soteriológico de «kefalé» en la cristología de san Pablo* (AnthAn 1, 1954, 185-224). J. ALONSO, *Génesis y desarrollo de algunos puntos eclesiológicos en el «corpus» paulino* (EstB 17, 1958, 349-391). J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en san Pablo* (EstB 17, 1958, 289-322; id., «Sacra Pagina», Misc. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re bibl., París-Gembloux, 1959, II, 322-341).]

Sobre edificar y edificio: ThW V, 139-147.

Ikabod (hebr. *'ī-kābōd*, sobre el nombre cf. infra; Vg Ichabod), hijo de → Pinejás. La etimología popular bíblica explica el nombre como «deshonor». A I. se le llamó así porque su madre lo dio a luz en el momento de recibir la noticia de que se había perdido el arca (la «gloria» de Israel: 1Sam 4,19-22). Como la palabra hebr. para gloria no lleva artículo determinado, también puede referirse a Yahvéh (→ gloria). Debido a ello, generalmente se explica el nombre por «sin honor»; NOTH 236 advierte que, en esta explicación, el elemento *'i* (cf. Izebel, Itamar) queda sin aclarar.

Iliria (Vg Illyricum), mencionada en Rom 15,19 como límite occidental de la actividad hasta entonces desarrollada por Pablo, en contraposición a Jerusalén (límite oriental). Es la región del noroeste de Macedonia, poblada por los ilirios, desde el 35-33 a.C. romana, en el 6-9 d.C. dividida entre las provincias de Dalmacia, Panonia y Mesia.

Bibl.: LÜBKER 488s.

Imagen. La Biblia hebrea utiliza diversos términos con el significado de i.: *ṣelem, tᵉmūnā, tabnīt;* para los ídolos posee también nombres despectivos, p.ej., *'ĕlīlīm* (diosecitos, naderías: Is 2,8.18.20), *šiqqūṣ* (abominable: Jer 7,30 16,18), *gillūlīm* (fango [?]: Ez 6,4). La distinción entre imagen tallada *(pesel)* y fundida *(massēkā)* no siempre se tuvo en cuenta; *pesel* podía referirse a toda clase de imágenes (Éx 20,4 Is 44,10). Al principio los cananeos tenían santuarios (los llamados lugares altos [→ culto en lugares altos ; hebr. *bāmōt)*, en los cuales no había imáge-

nes, sino columnas de piedra *(maṣṣēbōt;* → Masseḅá) y postes de madera *('ăšērā;* → Ašerá), que representaban a un dios o a una diosa. Entre las ruinas de los lugares de culto muy rara vez se han encontrado imágenes sagradas, quizá también porque los vencedores se las llevaron al destruir la ciudad o porque los habitantes las escondieron en lugar seguro (Is 46,7). No obstante, se encontró en un templo de Bet-Šan una i. de piedra sin cabeza y otra pequeña de → Aštarté en bronce (1Sam 31,10), así como estelas dedicadas al dios Mikal y a la diosa Anat (cf. RB 39, 1928, 126.512-544). En *el-bālū'a* (Transjordania) se encontró una gran → estela egipcio-moabita; la diosa (seguramente Aštarté) presenta al dios (Kemóš) un rey moabita (cf. RB 43, 1932, 422-444; 44, 1933, 353-365; s. XIV o mejor XII a.C.). Cerca de *ḏībān* (Transjordania) se desenterró la estela de un dios guerrero (Kemóš [?]), en Palestina y otros lugares se extrajeron varias obras pequeñas de bronce (cf. BRL, 212, fig. 2, y 217). Aunque 1Sam 31,10 habla de un templo de Aštarté en Bet-Šan, las diosas se veneraban generalmente en las capillas laterales de los santuarios. En 1Re 15,13 2Re 21,7 Ez 8,3ss mencionan imágenes de divinidades femeninas. Los hallazgos arqueológicos de diosas comprenden: una estela incompleta de la diosa serpiente en *tell bēt-mirsim* (BRL, 227, fig. 3); un bajorrelieve de la época romana, de Atargatis-Derketo de Asquelón, numerosos medallones y figuras de barro para el culto doméstico (AOB 279-296), además estelas dedicadas a la diosa Qadéš en Siria (AOB 270-272.276). Hasta ahora no se ha encontrado ninguna i. que pueda ser considerada como Yahvéh; sólo en una moneda no israelita de Gaza (siglo V a.C.) se representa a Yahvéh como Dionisos (HAAS, *Bilderatlas* 9-11, fig. 81).

Según la mentalidad oriental, la i. no sólo es representación, sino también «parte» o una especie de «doble» de la divinidad representada. Al quitar Raquel a Labán los → terafim, éste se queja de que le han robado sus dioses (Gén 31,19.30); Miká acusa a los danitas de haberle robado su dios (Jue 18,20.24, cf. Gén 35,2.4 Éx 32,1.4), cuando éstos se marchan con la i. de su dios. A las imágenes sagradas se les ofrecían sacrificios de holocausto (Os 4,13) y de libaciones (Jer 7,18), cereales, aceite, pasta de harina y otros alimentos (Os 2,8 Jer 7,18), y se les preparaba la mesa (Is 65,11 Bar 6,26). Besaban y acariciaban las imágenes (Os 13,2 1Re 19,18) y les daban la mano (Sal 44,21), las llevaban en solemnes procesiones (Is 46,7 Jer 10,5), se arrodillaban ante ellas o incluso se postraban en tierra (1Re 19,18). Bailaban, gritaban y hasta se mutilaban delante del altar (1Re 18,26ss), uniendo muchas veces al culto prácticas inmorales (Os 4,14.18 Dt 23,18s).

Bibl.: → Imágenes (prohibición de). H. SCHRADE, *Der verborgene Gott: Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Orient* (Stuttgart 1949).

Imagen de Dios. (I) En el AT. La concepción según la cual el hombre fue creado a imagen de alguna divinidad, es común en la antigüedad (OVID., *Met.* 1,83), especialmente entre los babilonios (p.ej., Guilgaméš 1,80s). Análogamente, según el relato sacerdotal (Gén 1,26), dijo → Elohim: «Hagamos al hombre a nuestra imagen» (retrato; hebr., «como nuestro *ṣelem*»), semejante a nosotros (hebr., «como nuestro *dᵉmūt*»).

Según resulta de 1,27 (Dios creó al hombre a imagen suya) y de 9,6 (el hombre ha sido hecho a i. de Dios), donde no se encuentra más que imagen *(ṣelem)*, es evidente que «imagen» *(ṣelem)* y «semejanza» *(dᵉmūt)* significan lo mismo: la naturaleza «elohímica» o casi divina del hombre, sin que se deba, en manera alguna, espiritualizar demasiado tal concepción. Según el Código sacerdotal, la semejanza de Dios no consiste exclusivamente en la inmortalidad del alma ni en la forma del cuerpo humano. Al evitar en su relato todo → antropomorfismo, muestra el autor que no se figura a Dios con apariencia humana (en contra, L. Koehler [bibl.]) El hombre es semejante a Dios (5,1) como el hijo es semejante al padre (5,3), porque conserva algo de la divinidad de su creador (cf. 2,7), sus capacidades espirituales y la → gloria de su apariencia externa (cf. Sal 8,6). En su calidad de «i. de D.», representa a Dios entre las demás criaturas, como en Babilonia hacía entre sus súbditos el rey, en su cualidad de «i. de Marduk» (Hehn [bibl.] 48). Por esta razón, la vida del hombre debe ser respetada (9,6). En Sal 8,6ss el hombre es como un «Elohim» de segunda categoría, coronado de esplendor y de honor (e.d., de poderío y de gloria, que le circundan visiblemente); es un rey al que Dios ha colocado entre los demás seres vivos para que señoree sobre ellos (Gén 1,28 Sal 8,7ss Eclo 17,3). El escrito sacerdotal no parece sospechar que el hombre haya perdido su semejanza con Dios. Sólo más tardíamente (Sab 2,23s) se hace consistir la semejanza del hombre con Dios en la inmortalidad que le fue otorgada al ser creado y que luego el diablo le hizo perder.

(II) En el NT, la i. (εἰκών) es siempre la copia y la representación visible del modelo; de ahí que en Heb 10,1 «la ley» sea sólo «una sombra» y no «la i. de los bienes futuros».

Cuando Pablo describe al hombre como i. y gloria de Dios (1Cor 11,7), se funda en Gén 1,27; puesto que el hombre fue creado directamente por Dios, es el representante y la gloria de su creador. Sin embargo, el hombre primero nace de un hombre terreno (Adán; Gén 2,7) y es i. de lo terreno, es terreno como Adán, y no celeste como el segundo hombre (Cristo; 1Cor 15,45ss). El cristiano, predestinado como está a ser conforme a la i. del Hijo de Dios (Rom 8,29), e.d., a asemejarse al Cristo glorioso; debe ostentar «la i. de lo celeste» (1Cor 15,49), representar e incluso actualizar en cuerpo y alma al Cristo glorificado. Por tanto, el cristiano, que en cuanto hombre es «la i. del Adán terreno», debe transformarse completamente, para llegar a ser «i. del segundo Adán», del Cristo celeste y glorioso, que a su vez es i. de Dios (2Cor 4,4 Col 1,15). «El recobrar la semejanza con Dios que recibió el hombre en la creación no consiste sino en conseguir la unión con Cristo» (ThW II, 395). Puesto que Cristo es el Hijo de Dios, que tenía «figura» divina, pero adoptó «figura» de esclavo y se hizo igual al hombre (Flp 2,6ss), Él es, en el pleno sentido de la palabra, «i. de Dios» (2Cor 4,4 Col 1,15), es decir, perfecto representante y heraldo de su Padre entre los hombres (cf. Jn 1,14-18 12,45 14,9 Heb 1,13 Sab 7,26).

Bibl.: J. Hehn, *Zum Terminus «Bild Gottes»* (Festschrift E. Sachau, Berlin 1915, 36ss). ThW II, 387-396; IV, 750-762. Th.C. Vriezen, *La création de l'homme d'après l'image de Dieu* (OTS 2, 1943, 87-105). L. Koehler, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26* (ThZ 4, 1948, 16-22). W. Hess, *Imago Dei (Gn 1, 26)* (Benediktinische Monatsschrift 29,1953, 371-400). J.J. Stamm, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT* («Theol. Studien» 54, 1959). [J.M. Bover, *Imaginis notio apud S. Paulum* (Bb 4, 1923, 174-179).]

Imágenes (prohibición de). En el auténtico culto de Yahvéh estaban severísimamente prohibidas las i. sagradas, aun las que representaban a Yahvéh mismo (Éx 34,17: rechaza las i. fundidas; Éx 20,23: los ídolos de plata y de oro; Dt 5,8s: las i. de todo lo que está arriba en el cielo o abajo en la tierra o en el agua debajo de la tierra y que pudiese provocar los celos de Yahvéh; Lev 26,1: las i. ante las cuales uno se postra en tierra). En todas estas citas (excepto Éx 34,17, que tiene alcance más general) se habla de «otros dioses». En Dt 4,15-19 se prohíben también las i. de Yahvéh, porque los israelitas «no vieron figura alguna» cuando les habló Yahvéh; Is 40,12-25 las rechaza, porque Dios no puede compararse con ninguna imagen. Todos los relatos bíblicos demuestran que el legítimo culto a Yahvéh carecía efectivamente de i.; sólo el → arca era símbolo de la presencia divina. Los → querubines sobre el arca y en los muros del templo, así como los becerros que sostenían el → mar de bronce, nunca fueron objeto de culto; sólo a la → serpiente de bronce (Núm 21,8ss) se le ofrecieron sacrificios de incienso; por eso fue destruida por el rey Jizquiyyá. Ni el → efod ni los → terafim (Jue 8,27 17,5 1Sam 21,9 Os 3,4) pueden ser considerados como i. de Yahvéh; con todo, su verdadero carácter aún no ha sido aclarado. Según Pfeiffer (bibl.) y Obbink (bibl.), nunca existieron en Israel i. de Yahvéh. No obstante, «el dios que se hizo Miká» y que fue llevado por los danitas a su santuario (Jue 17,4s.13 18,24.30) parece que representaba a Yahvéh, pues Miká era un ferviente devoto de Yahvéh, como resulta de su nombre (quién como Yahvéh). Aunque los dos becerros de oro de Dan y Bet-El (1Re 12,28-38 Éx 32,1-6) tal vez fueran considerados por el rey como lugar donde invisiblemente habitaba Yahvéh (Obbink), el pueblo los veneraba como «los dioses que han sacado a Israel de Egipto» (cf. Os 8,5 13,2), e.d., seguramente como i. de Yahvéh. Así se vio rebajado Yahvéh a la categoría de un baal (Os 2,18). Por eso fueron denigrados posteriormente con el título de «dioses extraños» (1Re 14,9 Sal 106,19-21 2Par 11,13-15 13,8-11). La reorganización del culto bajo Yosiyyá (2Re 23,4ss) reformó ciertamente el culto oficial de las i., pero sin intervenir contra el culto popular de las mismas (Jer 44,8ss). Sólo después del destierro desaparecieron del culto las i., y tan radicalmente, que los judíos llegaron a rechazar no sólo las i. de Yahvéh o de otros dioses, sino toda clase de i. en general, oponiéndose a que fueran introducidas en Jerusalén (*Ant.* 18,3,1; 6,2,8). Como se desprende de los numerosos frescos y mosaicos descubiertos en las sinagogas de Bet-Alfa, Ŷeraš, Naarah, Dura-Europos (cf. RB 30, 1921, 422ss. 577ss; 43, 1934, 105ss; 45, 1936, 72ss), así como de las tumbas judías de Roma adornadas con i. (cf. RB 25, 1934, 382ss), no pudo imponerse en todas partes esta prohibición rigurosa. Todavía en el siglo II d.C. prohibieron los rabinos (Mejiltá al Éx 20,4) todas las i.; y aunque en el siglo IV (Targ. Yonatán al Lev 26,1) fueron permitidas como adorno, nunca lo fueron como objetos de culto. En el NT sólo está prohibida la adoración de i. paganas (1Tes 1,9 1Cor 5,10 10,7 Ef 5,5 1Jn 5,21). Ya las más antiguas catacumbas romanas aparecen adornadas con i. cuyos motivos provienen, a veces, del arte pagano (cf. J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben*, Friburgo de Brisgovia 1903; Id., *La fede della Chiesa nascente secondo i mo-*

numenti dell'arte funeraria antica, Ciudad del Vaticano 1938).

Bibl.: H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (París 1907) 152ss. R.H. Pfeiffer, *Images of Jahweh* (JBL 45, 1926, 211ss). H.T. Obbink, *Jahwehbilder* (ZAW 47, 1929, 264ss). J.B. Frey, *La question des images chez les juifs à la lumière des récentes découvertes* (Bb 15, 1934, 265-300). J. Hempel, *Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes* (ZAW 57, 1939, 75-85). ThW II, 378-386. E.E. Urbach, *The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts* (IEJ 9, 1959, 149-165. 229-245). [L. Turrado, *La Sagrada Escritura y las imágenes* (Cult B 4, 1947, 142-146).]

Imitación. Este artículo tratará sobre todo de las nociones bíblicas representadas por los verbos ἀκολουθεῖν (seguir) y μιμεῖσθαι (imitar, tomar a alguien como modelo), sin omitir los textos que ponen a Dios, a Cristo o a un hombre lleno de Dios como ejemplo o exhortan a obrar como ellos.

(I) El AT (Os, Jer, los autores deuteronomistas) emplea con preferencia el verbo hebreo que responde a la idea de «seguir» cuando se trata de dioses extranjeros (¿será acaso seguirlos en la procesión?); cf. Jue 2,12 Dt 4,3 6,14 1Re 21,26 Jer 7,6,9, etc. Como el término estaba vinculado a las prácticas del culto pagano, raramente aparece aplicado al culto de Yahvéh (Dt 1,36 1Re 14,8 18,21 2Re 23,3 Jer 2,2; en otros pasajes: «caminar por las sendas de Yahvéh»). Pero la idea de la i. de Dios no está, ni mucho menos, ausente del AT: el israelita piadoso debe imitar a Dios, sobre todo por su fidelidad a la alianza y su afecto compasivo *(ḥesed)* hacia sus hermanos; la justicia y santidad que se le exige tiene por fundamento la santidad misma de Yahvéh (Lev 11,14). Algunos textos rabínicos subrayan, en sus exhortaciones morales, el tema de la i. de Dios (en estos escritos los términos «maestro», «discípulo» y «seguir» son muy a menudo correlativos), al paso que algunos apócrifos recomiendan la i. de ciertas propiedades divinas y de personajes de conducta ejemplar.

(II) En el NT. (A) El verbo ἀκολουθεῖν (seguir) no lo emplean prácticamente más que los evangelios, las más veces en ese sentido especial (cf. también Mt 10,38 Ap 14,4) que expresa la relación *sui generis* que une los discípulos a Jesús. Seguir a Jesús significa romper con el pasado, dejarlo todo (Mt 4,18-22 par. 9,9s 19,21 Mc 10,28 Lc 9,61s), para aceptar con confianza y humildad la salud que Él ofrece (Mt 19,16-30 par. Mc 10,28 Lc 9,59-62 Jn 12,26 seguir a Jesús es, pues, una condición para tener parte en el reino mesiánico). Esta salud no es algo estático: está en crecimiento y depende del camino que el mismo Jesús ha de seguir. Por esto el que sigue a Jesús comparte su existencia errante sobre la tierra (Mt 8,19s par.) y especialmente (al menos en cierta medida: Mc 10,38 Jn 13, 36s) sus padecimientos y el testimonio de amor de su muerte (cf. Mt 16,24-27 par.: el tema de la cruz). Desde el punto de vista literario, esta exégesis está confirmada por el hecho de que el verbo ἀκολουθεῖν no aparece prácticamente más fuera de los evangelios, es decir, después de la muerte de Jesús, y además por el hecho de que no se encuentra nunca el substantivo, porque la i. es un acto, no un concepto. Seguir a Jesús, con todo lo que esto supone desde el punto de vista teológico, es una expresión específica para designar la obediencia evangélica a Jesús y, consiguientemente, también al Padre. Este acto no tiene como principal objeto el perfeccionamiento de la personalidad humana, sino que está por entero orientado hacia Jesús y hacia el testimonio que se dará de Él; y supone, además, que el discípulo estará dispuesto, en virtud de su unión vital con Jesús y de su amor intenso, a aceptar la muerte en calidad de testigo, si las circunstancias lo exigen. Aun cuando las ocasiones en que los cristianos han de imitar a Cristo pueden cambiar en el transcurso de los tiempos, las exigencias impuestas a los discípulos se dirigen a todos (cf. Mc 8,34: «El que quiera venir en pos de mí»; Lc 9,23 habla de «llevar su cruz todos los días»).

(B) Además de la noción de seguir a Jesús (vincular su suerte y su vida a Él), el NT conoce también la de «la imitación» de Cristo (cf. 1Tes 1,6 1Cor 11,1 Rom 15,7 Flp 2,2-8 Ef 5,2.25 1Jn 2,6 Jn 13,15.34 15,12). La i. consciente y efectiva del ejemplo de Cristo es una consecuencia necesaria de la unión con Él y sólo es posible siguiéndole. Todo el esfuerzo moral del cristiano está orientado hacia esta i. de Cristo; se esfuerza por hacerse conforme a Él. Esta i. no está determinada, en primer lugar, por leyes derivadas de la naturaleza humana, sino que está condicionada por un modelo, al que el cristiano está vinculado por lazos de amistad y por el don de la gracia divina que le lleva a asemejarse a este modelo. Imitar a Cristo no quiere, pues, decir copiar materialmente sus actos, sino más bien unirse más y más al Señor, a fin de que, inspirados por su espíritu y ayudados por su gracia, podamos adoptar en todas circunstancias una actitud que corresponda a su perfecta obediencia al Padre. De esta suerte la i. de

Cristo se convierte en una i. de Dios, a la que son llamados los cristianos (Mt 5,48 Lc 6,36 Ef 5,1 1Pe 1,15s). Para demostrarnos que semejante actitud es posible, las epístolas del NT remiten a los milagros de amor, de abnegación y de perdón de las ofensas de que han dado ejemplo los apóstoles, los jefes de las comunidades o las comunidades mismas (1Cor 4,16 10,33 11,1 Ef 4,32 Flp 3,17 1Tes 1,6s 2,14 2Tes 3,7,9 1Tim 4,12 Tit 2,7 Heb 6,12 15,7 1Pe 5,3 Sant 5,10).

Bibl. Th W I, 210-216; IV, 661-678. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'imitation de Jésus Christ dans le NT* («Rev. d'Asc. et de Myst.» 15, 1934, 333-358). A. OEPKE, *Nachfolge und Nachahmung im N.T.* («Allg. Evang. Luth. Kirchenzeitung» 71, 1938, 850-857). F. TILLMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi* (Düsseldorf [3]1949). L. DEWAR, *An Outline of NT Ethics* (Londres 1949) 202-230. K.H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu* (Heidelberg 1949, 217-238). J. GIBLET, *Condition et vocation du chrétien selon le NT* («Lumière et Vie» 1955, 59 ss). E. JACOB, *Théologie de l'AT* (Neuchâtel 1955) 141-142. E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich 1955). P. BONNARD, *Mourir et vivre avec Jésus-Christ* (RHPhP 36, 1956, 101-112). O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits joanniques* (París 1957, 135-139).

Impedimentos para el matrimonio. En sus primeros tiempos apenas había en Israel i. para el matrimonio. Matrimonio entre medio hermanos (Gén 20,12 2Sam 13,13) y entre tío y sobrina (Gén 11,29) no resultaban escandalosos ni estaban prohibidos. La ley posterior prohíbe:

(1) Matrimonios entre parientes carnales de la línea ascendente y descendente y de las primeras líneas colaterales (Lev 18,7s 20,11 Dt 22,30, cf. Gén 35,22 2Sam 16,21s 1Re 2,21), entre medio hermanos y hermanastros (Ez 22,11 Lev 18,9, cf. Gén 20,12 2Sam 13,13) y además, entre toda una serie de otros parientes (Lev 18,6.9-18 20,12.14.19-21, cf. Ez 22,10s). → Matrimonio por levirato.

(2) Matrimonios con mujeres extranjeras. Tampoco estos matrimonios se tenían en tiempos antiguos por escandalosos; José en Egipto (Gén 41,45), Moisés (Éx 2,1 Núm 12,1: su matrimonio con una «kušita» es puesto por Yahvéh mismo a cubierto de todo reproche), los hijos de Elimélek (Rut 1,4), de David (2Sam 3,3); cf. además Jue 14,1s 2Sam 11,3. En la lucha contra el culto de los dioses cananeos, los dirigentes de Israel sintieron el influjo de la mujer extranjera sobre el marido y de ahí el peligro de los matrimonios mixtos en el terreno religioso. Por eso la legislación posterior combate los matrimonios con mujeres cananeas (Jue 3,5s Dt 7,1-4 23,4ss 1Re 11,1s 16,31). Cuando no existía peligro de contaminación religiosa, se permitía el casamiento con una mujer extranjera (Dt 20,14ss 21,10ss). Después del destierro, cuando era casi imposible para los repatriados hallar una mujer plenamente judía entre la mezclada población del país, los matrimonios mixtos predominaron de tal manera, que hubieron de ser suprimidos por Esdras con medidas drásticas (Esd 9,1-15 Neh 13,23-30, cf. Mal 2,11). Hay que confesar, desde luego, que estas medidas no se debieron sólo a consideraciones religiosas, sino también a motivos raciales (cf. Esd 9,2). En el NT se mantuvieron las ideas del AT; pero de i. matrimoniales no se habla nunca expresamente; cf., sin embargo, → matrimonio II,A.

Bibl.: → Matrimonio.

Impiedad. (I) EN EL AT es lo opuesto al → conocimiento de Dios (Prov 11,9 Job 8,13), al temor de Dios (Sal 36,2) o a la → sabiduría. En los libros sapienciales, los predicados de «violento», «perverso», «pecador», «escarnecedor», «necio» (Prov 3,31-34) «se refieren al mismo tipo de hombre, al que consideran desde diversos puntos de vista, e.d., al hombre que, sin consideración alguna de Dios ni de los valores morales, se enriquece sin reservas por el engaño y la violencia» (B. GEMSER, *Sprüche Salomos*, Tubinga 1937, 24). El impío olvida a Dios (Job 8,13), lo desprecia (Sal 10,3) y lo irrita (Is 5,12. 19); obra como si no existiera Dios (Sal 10,4 14,1 53,2), como si nada hiciera (Sof 1,12, cf. Job 22,17) y nada viera (Sal 94,7, cf. Job 22,13s); no le trae provecho servir a Dios (Mal 3,13s); peca por injusticia, engaño, mentira, opresión, soberbia, avaricia, embriaguez y fornicación, pecados que principalmente reprochan al impío los libros sapienciales (p. ej., Sal 10,2-11 36,2-5 73,6-9 94,3-7 Job 24,2-4 Sab 2,1-21 Eclo 41,5-10). Los profetas completan este cuadro al añadir a estos pecados la infidelidad contra Yahvéh (idolatría: p.ej., Os 4,13.17 11,2 Is 2,8.20s Jer 2,11 7,17s) y el desconocimiento del carácter moral de Yahvéh. Los impíos, efectivamente, le dan culto como si Yahvéh sólo fuera una fuerza de la naturaleza (Os 2,8 8,6 13,2), sin preocuparse de sus exigencias morales (Am 4,4s 5,4s Os 6,6 Is 1,11-17 Miq 6,6-8, etc.).

La i. no queda impune. A menudo se expresa la idea de que lleva el castigo consigo misma: «¡Ay del impío! Porque le irá mal, pues recibirá el pago de las obras de sus manos» (Is 3,11); «comerán el fruto de sus manos y se hartarán de sus consejos» (Prov 1,31, cf. 1,32 5,22s 11,27 14,32 Sal 7,16s 37,11); «siembran vientos y recogen tempestades» (Os 8,7). Pero más aún han de contar los

impíos con el → castigo de Dios. Los profetas amenazan con él continuamente al pueblo impío (p.ej., Am 2,4-16 5,1-3 Os 2,2-13 4,1-4 Is 1,21-28 3,1-9 Jer 4,11-31 Miq 3,9-12) y a los hombres impíos (Jer 31,29s Ez 18,1-13). No amenazan menos los libros sapienciales: «La maldición de Yahvéh cae sobre la casa del impío; Yahvéh escarnece a los escarnecedores» (Prov 3,33s, cf. 11,20 15,3.9 22,12 Eclo 1,30 5,3-8 Job 8,3-4 22,12-20 Sal 1,4-6 Sab 14,9, etc.). Es de notar que casi todos los libros del AT ponen estos castigos en este mundo; sólo lugares aislados posteriores [cuando la revelación progresó más en este punto] aluden a una retribución en la otra vida (Sal 49,15 Dan 12,2s Sab 3,1-9 5,15s 6,20 2Mac 6,26 7,36).

(II) EL NT se hace eco de las ideas del AT (Jds 4.15s, cf. Hen 1,9; Rom 11,26, cf. Is 59,20; 2Tim 2,16 Tit 1,12 Rom 4,5 5,6 2Pe 2,5), de suerte que todos los pecadores reciben el nombre de impíos (Jds 15). No escaparán al juicio de Dios, que los castigará para siempre (Jds 13 1Pe 4,18 Rom 1,18). En Rom 1,18 se llama impiedad a la ceguera culpable de aquellos que desprecian al Dios único, a pesar de que por sus obras se les revela de manera inequívoca (cf. Sab 13,5 14,9). → Ateísmo.

Bibl.: ThW III, 120s.

Imposición de manos. Este gesto o acción producía una relación especial entre el que imponía las manos y aquel sobre quien se imponían. Se trata de la transmisión de algo que se posee (Sal 139,5; seguramente también en Éx 29,10.15 29,9 Núm 8,12), de una culpa (Lev 16), de una responsabilidad (Lev 24,14 Dt 13,14) o de un poder espiritual (Núm 27,18ss Dt 34,9 2Re 13,16; sobre los pasajes neotestamentarios, cf. infra). También la → bendición se pide a Dios y se comunica por medio de la i. de manos (Gén 48,17 Mt 19,13). En el NT los enfermos se curan por la i. de manos (Mt 9,18 Mc 5,23 16,18 Lc 4,40 Act 28,8). Pero, sobre todo, la i. de m. en el NT es rito sacramental para la transmisión del Espíritu Santo a los bautizados (Act 8,17-19 9,12.17 19,6, cf. Heb 6,2) y del poder ministerial de los diversos grados de la → jerarquía (Act 6,6 13,3 1Tim 4,14 5,22 2Tim 1,6).

Bibl.: P. VOLZ, *Handauflegung beim Opfer* (ZAW 21, 1901, 93-100). J. BEHM, *Die Handauflegung im Urchristentum* (Leipzig 1911). J. COPPENS, *L'imposition des mains dans le NT et dans l'Église ancienne* (París 1925). N. ADLER, *Taufe und Handauflegung: Exeg.-theol. Untersuchung von Apg 8, 14-17* (NtA 19/3, Munster de Westfalia 1951). E. LOHSE, *Die Ordination im Spätjudentum und im NT* (Gotinga 1951). D. FLUSSER, *Healing through the Laying-on Hands in a Dead Sea Scroll* (IEJ 7, 1957, 107s). DB III, 847-850, StB II, 647-661.

Impuesto del templo → tributo del templo.

Impuro → puro.

Incesto. Las relaciones deshonestas entre parientes consanguíneos está prohibida en Lev 18,6-18; y en 20,11-21 bajo pena de muerte. En 1Cor 5,1-5.13 recrimina Pablo con los más severos términos la impureza «cual ni siquiera entre los gentiles se da». El culpable debe «ser entregado a Satán (→ demonio) para la perdición de su carne».

Incienso. El i. era en el culto veterotestamentario el principal elemento del → sacrificio del incienso (Éx 30,34). Se añadía también a las oblaciones de alimentos (Lev 2,1.15 6,8) y se esparcía sobre los panes de la proposición (Lev 24,7). Como lugar de origen del i. se nombra Sabá (1Re 10,2.10 2Par 9,19 Is 60,6 Jer 6,20). El arbusto del i. no existía en Palestina. Aunque Cant 4,6.18 habla del «monte de la mirra» y del «collado del i.», es probable que el poeta designe así los pechos de la amada. El i. quemado es símbolo de las oraciones de los santos (Ap 5,8).

El i. que había de ofrecerse en el altar (Éx 30,34-48) se componía de una mezcla de *nāṭāf* (estacte; otros: estoraque), *šeḥēlet* (ónice o uña olorosa), *ḥelbenā* (gálbano), incienso y → sal (para obtener una llama más fuerte). La receta jamás debía ser empleada para otros fines; usarla para fines profanos constituía delito de pena capital.

Bibl.: DB II, 1768-1775. BRL 266. ThW IV, 268s.

Incienso (sacrificio del). En un principio era una ofrenda adicional: en ofrendas de manjares se quemaba incienso (Am 4,5 Lev 2,2.15s 6,7s). Aparece más tarde como sacrificio independiente, para ser ofrecido en el → altar del incienso, y únicamente podían hacerlo los hijos de Aarón (Éx 30,1-10 Lev 10,1-5 Núm 17,1-5 Lc 1,9). Al incienso se le mezclaban tres sustancias más y sal (→ incienso).

Bibl.: A. VAN HOONACKER, *La date de l'introduction de l'encens dans le culte de Jahvé* (RB 11, 1914, 161-187). M. LÖHR, *Das Räucheropfer im AT* (Königsberg 1927). NÖTSCHER 322s.

India (hebr. *hōddū;* cf. persa *hinduiš).* Figura en Est 1,1 8,9 como frontera oriental del imperio persa bajo Jerjes.

Infancia de Jesús → Evangelio de la infancia.

Infierno. En la teología cristiana, el i. es el lugar donde los pecadores son eternamente castigados después de la muerte. El AT sólo conoce una morada de los muertos (mundo subterráneo; → šeol), donde habitan todos los difuntos, buenos y malos. Sin embargo, el diferente destino de justos y pecadores en el otro mundo se va poco a poco formulando con mayor claridad en el AT)→ purgatorio, → vida de ultratumba, → retribución). En el transcurso del tiempo, la idea de remuneración encaminó a señalar compartimientos diversos para justos y pecadores en el otro mundo (Hen; siglo II a.C.). Con esta idea se enlaza la parábola de Lc 16,19-31 (→ Hades). Pero junto con esta tradición del mundo subterráneo se iba desenvolviendo en el judaísmo de los últimos siglos a.C., a base de Is 66,24, la idea de un lugar, la → gehenna, en que serían eternamente atormentados por el fuego los judíos apóstatas de las últimas generaciones (valle de → Hinnom). La literatura rabínica de la época no habla sobre la relación entre el i. y la gehenna. En época posterior (hacia el 50 d.C.), la gehenna se convierte en lugar de suplicio de todos los pecadores difuntos antes del juicio final, mientras en el siglo II postcristiano, i. y gehenna coinciden como lugar de castigo de los pecadores.

En el NT, Jesús se valió del vocabulario judío de su tiempo y llama gehenna el lugar en que son castigados los pecadores en el otro mundo (Mt 5,22.29s 10,28 18,9 23,15.33 Mc 9,43.45.47 Lc 12,5, cf. Sant 3,6). Además, a la gehenna se refieren otros varios pasajes, aun cuando no se la nombra expresamente (Mt 8,12 13,42.50 18,8 22,13 24,51 25,30.41); al mismo lugar se refiere Juan Bautista (Mt 3,12 Lc 3,17), lo mismo que Jds 7 Ap 19,20 20,9.14 21,8. El i. aparece como el lugar de castigo definitivo y escatológico de los demonios y pecadores (Mt 25,41 Ap 19,20 20,19 21,8). Las frases de Lc 7,31 2Pe 2,4 Jds 6 sólo pueden entenderse del lugar transitorio de castigo para los demonios *(abyssus)*, así como en la literatura apocalíptica (Hen) se distinguen dos moradas de los demonios: una, donde los demonios están prisioneros en las tinieblas de la tierra hasta el juicio final, y otra, definitiva, en la que, después de este juicio, serán atormentados en un abismo de fuego. De ordinario, los pasajes del NT en que se habla del i. nos trasladan al momento del juicio final; en otros, falta toda determinación precisa de tiempo; pero nunca se nombra el i. como lugar de castigo inmediatamente después de la muerte.

El elemento más importante del i., del cual se hace mención con frecuencia, es el fuego (Mt 3,12 5,22 13,42.50 18,8s Mc 9,43-47 Lc 3,17 Jds 7 Ap 19,20 20,9.14 21,8), que se llama inextinguible (Mt 3,12 Mc 9,33s.47 Lc 3,17) o eterno (Mt 18,8 25,41 Jds 7). Allí es el llanto y crujir de dientes (Mt 13,50 24,51, cf. 8,12 22,13 25,30) de los condenados, cuyo gusano nunca muere (Mc 9,48). Las tinieblas de que se habla en Mt 8,12 22,13 25,30, en contraste con la sala de un banquete espléndidamente iluminada, símbolo de la felicidad de los bienaventurados, han de tomarse como lenguaje figurado. Es posible que a esta figura de lenguaje haya dado ocasión la oscuridad (→ tinieblas) del mundo subterráneo, ya conocida en el AT.

Aun cuando en Jn, Act y escritos apostólicos se habla con frecuencia del definitivo castigo de los pecadores (éstos hallan la muerte: sobre todo, en Jn y Rom 6,23; la perdición: Flp 3,19; la ruina eterna: 2Tes 1,9; no son admitidos al reino de Dios: 1Cor 6,9, etc.), nada más se afirma sobre el modo y lugar de tal castigo.

Bibl.: StB IV, 1016-1165. DBS II, 1063-1076. [J. CAUBET ITURBE, *El cielo y el infierno a la luz de las ideas judías en el primer siglo de nuestra Era* (XVI Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1956, 159-185).]

Infiernos (descenso de Cristo a los). Según el dogma católico, el alma de Jesús, después de su muerte, descendió a los i. En este artículo de la fe, no se entiende por i. el lugar de castigo de los condenados, sino el reino de los muertos en el sentido del AT, la morada de todos los difuntos. En la lengua del AT, el que muere baja al reino de los muertos; el que resucita sale del reino de los muertos. Por eso se dice de Cristo que, después de su muerte, descendió al reino de los muertos, y que, después de su resurrección, se vio libre de aquel reino; cf. el sermón de Pedro en Pentecostés, Act 2,24-31. A ello se refiere también Pablo en Rom 10,6s y Ef 4,9s (según otros, se trata aquí de la encarnación). Por su resurrección y liberación del reino de los muertos, Cristo quebrantó el poder de la muerte y del «infierno». Por eso se dice de Él en Ap 1,18 que tiene las llaves de la muerte y del i. o mundo subterráneo. Como quiera que, según la concepción bíblica, buenos y malos tienen destino diferente en el reino de los muertos (→ retribución), en el que, según se imaginaban, había distintos compartimientos (cf. Lc 16,19-31; → Hades), este artículo de la fe afirma que el alma de Cristo descendió a aquel compartimiento en que las almas de los justos del AT estaban esperando su redención (limbo de los patriarcas). En general, esta doctrina se debe al hecho de que el alma de Jesús, entre su muerte y resurrección, hubo necesariamente de permanecer

en la comunidad de los justos difuntos. En particular, la exégesis católica y no católica, de acuerdo con la exégesis preagustiniana, ve hoy bastante unánimemente en 1Pe 3,18-20 4,5s una indicación del descenso de Cristo a los i. y de su actividad en ellos, mientras que san Agustín, santo Tomás y la exégesis católica hasta el siglo XVI entendían estos pasajes en el sentido de una predicación de Noé dirigida a sus contemporáneos en los días del diluvio. Pero, mientras la exégesis no católica ve en la actividad de Cristo en los i. el hecho de ofrecer la fe y la justificación a los pecadores que allí estaban, la exégesis católica, de modo bastante general, la entiende como anuncio de la redención ya cumplida, hecho a los justos del AT, entre quienes naturalmente se hallarían los que en los días de Noé fueron primero incrédulos y luego se convirtieron.

Bibl.: K. GESCHWIND, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* (NtA 2/3-5, Munster de Westfalia 1911). S. KOWALSKY, *Die Höllenfahrt Christi des Herrn nach der Lehre des Apostels Petrus* (Posen 1938). Bo REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Copenhague 1946). J. JEREMIAS, *Zwischen Karfreitag und Ostern: Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie* (ZNW 42, 1949, 194-201). W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi* (Abh. z. Theol. d. A. u. NT, Zurich 1949; sin fundamento bíblico alguno [cf. RB 58, 1951, 99-102]; en contra: E. SCHWEIZER [ThZ 8, 1952, 152-154]). H. RIESENFELD, *La descente dans la mort* (Mélanges Goguel, Neuchâtel 1950, 207-217). DThC IV, 565-619. DBS II, 395-431.

Inmortalidad. La i. del hombre en el sentido de una pervivencia en el otro mundo se expresa claramente a lo largo de todo el AT y NT (→ vida de ultratumba), aunque en el AT tampoco se presenta en sentido platónico-aristotélico, como cualidad necesariamente derivada de la espiritualidad del hombre. Las palabras *nefeš* (→ alma) o *rûaḥ* (→ espíritu) nunca significan el alma humana que pervive en la otra vida. En el NT, los difuntos se llaman en ocasiones πνεύματα (1Pe 3,19) y ψυχαί (Ap 6,9 20,4), → muerte, → vida. La lengua hebr. no tiene palabras que expresen la i. (en Prov 12,28 hay que leer con los LXX *'el māwet*, en lugar de *'al māwet)*; sólo en Sab hallamos, tomadas del griego, las palabras ἀθανασία (3,4 4,1 8,13.17 15,3), ἀφθαρσία (2,23 6,18s), ἀθάνατος (1,15). Estas palabras no significan la i. en el sentido de recuerdo perdurable entre los hombres (Weber), aunque también ésta va a veces incluida (Sab 4,1) y quizá se piense únicamente en ella (8,13.17), sino el estado del hombre en la otra vida, el estar libre de la muerte. ¿Se piensa con esto, exclusivamente, en el estar libre de la muerte espiritual (así, entre otros, Bückers), o también en el estar libre de la muerte corporal? Es inmortal por naturaleza lo que no puede ni debe sufrir la muerte. En este sentido, sólo de Dios se dice que es inmortal (Rom 1,23 1Tim 1,17) y posee la i. (1Tim 6,16). Por la experiencia diaria se sabe que el hombre no es inmortal (Eclo 17,30), sino mortal (Sab 7,1). De la narración del paraíso (Gén 2s) resulta que Dios concedió al primer hombre la i., pero que éste la perdió por su pecado, para sí mismo y para su descendencia (Rom 5,12 1Cor 15,21). Por eso se dice en Sab 1,13 que Dios no creó la muerte y, en 2,23s, que Dios creó al hombre para la i. (ἀφθαρσία), y que por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo. Este pasaje alude claramente a Gén 2s. Sin embargo, «el hombre» no significa solamente Adán, sino el hombre en general, como resulta del contraste con el v. precedente; y ἀφθαρσία no significa sólo la muerte espiritual, sino también la corporal. La i., pues, comprende dos elementos: primero, un valor espiritual, un estado de felicidad después de la muerte, y segundo, el estar libre de la muerte corporal pór medio de la resurrección. Con esto coincide el vocabulario del NT. Refiriéndose a los hombres, ἀθανασία (1Cor 15,53s) o ἀφθαρσία (15,42.50.53s) y ἀθάνατος (15,52) indican el estado del cuerpo humano después de la resurrección. Así, la ἀφθαρσία, juntamente con la felicidad, la gloria y la vida eterna, pertenece a la recompensa que el justo recibirá el día del juicio (Rom 2,7); como la «vida», también la i. es una consecuencia del evangelio (2Tim 1,10) y fruto de la justicia (Sab 1,15 3,4 6,18 15,3). Por eso se dice del cristiano que ha sido regenerado de semilla incorruptible (1Pe 1,23) y que la recompensa que le está reservada es herencia imperecedera (1,4).

Bibl.: W. GOOSSENS, *L'Immortalité corporelle dans les récits de Gen. 2, 4b—3, 24* (EThL 12, 1935, 722-742). A. VACCARI, *De immortalitate animae in VT* (VD 1, 1921, 258-269). J. TOUZARD, *Le développement de la doctrine de l'immortalité* (RB 7, 1898, 206-241). M.-J. LAGRANGE, *Le livre de la Sagesse: Sa doctrine des fins dernières* (RB 16, 1907, 85-104). W. WEBER, *Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomons* (Z. f. wiss. Theol. 48, 1905, 409-444). Id., *Der Auferstehungsglaube im eschatologischen Buche der Weisheit* (ibid. 54, 1912, 205-239). H. BÜCKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches* (AtA 13/4, Munster de Westfalia 1938). R. SCHÜTZ, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse* (París 1935). J.P. WEISENGOFF, *Death and Immortality in the Book of Wisdom* (CBQ 3, 1941, 104-133). ThW III, 23-25. J. VAN DER PLOEG, *L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte* (VT 2, 1952, 171-175). R.A. LAURIN, *The Question of Immortality in the Qumran «Hodayot»* (JSS 3, 1958, 344-355). [A. FERNÁNDEZ, *La inmortalidad del alma en el AT* (Razón y Fe 36, 1913, 316-333).]

Inscripción de la cruz → cruz (título de la).

Insolación. La i., torpor a menudo mortal provocado por el calor excesivo, se menciona en 2Re 4,18-20 Jdt 8,3 y probablemente en Jon 4,8, donde el dolor de cabeza es causado por el calor intenso (época de la siega). Aun cuando el nombre de i. designa el sol como causa directa del fenómeno, los textos citados lo atribuyen con razón al calor. En Is 49,10 este calor excesivo, contra el cual Yahvéh protegerá a los exiliados durante su retorno, se llama *šārāb*, del nombre de un demonio mesopotámico *(šarrabu)*. Sal 121,6 y Ap 7,16 hablan de un abatimiento por el sol, lo que podría indicar también una i.

Bibl.: DB III, 885-887.

Inspiración se llama al influjo u operación de Dios o del Espíritu Santo sobre los autores de los libros bíblicos. Este término procede directamente de la Vg, según la cual, toda la Escritura, a la que se remite a Timoteo para que en ella busque instrucción, está calificada de *divinitus inspirata* (2Tim 3,15s). Y según la misma Vg, los santos hombres de Dios y autores de las Escrituras sagradas hablaron inspirados por el Espíritu Santo *(Spiritu Sancto inspirati:* 2Pe 1,21).

(I) EL HECHO DE LA INSPIRACIÓN. Los dos textos citados son, ante todo, eco de la fe del judaísmo precristiano y postcristiano acerca de la santidad de los libros bíblicos. Los doctores y teólogos judíos (rabinos) expresaban esta fe diciendo: «Todas las Escrituras santas manchan las manos» (Mišná, trat. *Yadaim* III,5), e.d., el que toca los libros santos o los toma en las manos, ha de lavárselas como si hubiera tocado algo impuro; o, puesto que las manos han sido santificadas por el contacto con las Escrituras, deben lavarse antes de volver al uso profano. Ahora bien, esta santificación procede, evidentemente, de la especial relación de las Escrituras sagradas con Dios santísimo; porque, según la doctrina rabínica, la Torá (→ canon del AT) salió directamente de la boca de Dios; los profetas, del espíritu de profecía; y los «escritos», del espíritu de Dios.

Cristo confirmó esta fe de los judíos en el origen divino de los libros santos y, siguiendo su ejemplo, también los apóstoles la confirmaron de múltiples maneras. Así lo hacen cuando atribuyen al Espíritu Santo determinadas palabras proféticas (Mt 22,43 Act 1,16 28,26s Heb 3,7-11 9,8) o citan una palabra de la Escritura como autoridad que no admite contradicción (Mt 4,4.7 Jn 10,35 Act 2,16 28,25-28, etc.).

Pero, como textos fundamentales, que, además del hecho de la i., nos informan sobre su universalidad, efectos y naturaleza, hemos de considerar los textos citados al principio: πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμόν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ, ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος (2Tim 3,16s); y así también: οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι (2Pe 1,21). El término técnico θεόπνευστος, a la manera de otros compuestos análogos, como θεοδίδακτος, θεόκλητος, θεόπεμπτος, θεόκτιστος, tiene sentido pasivo y quiere decir que el contenido de los libros a los que se remite a Timoteo procede de Dios y está inspirado por el Espíritu Santo. La cosa no cambia absolutamente, sea que en el contexto de la frase el término θεόπνευστος se considere como atributo de πᾶσα γραφή o un predicado paralelo a ὠφέλιμος, puesto que en ambos casos estas Escrituras sirven para la instrucción y edificación propia y ajena.

Cuando el autor de 2Pe exhorta a los fieles, en 1,16ss, a prestar fe absoluta a las palabras proféticas, es porque éstas no estriban en una sagacidad o mera facultad adivinatoria humana, sino porque los hombres de Dios que las hablaron y escribieron, fueron movidos por el Espíritu Santo, sostenidos e impulsados por Él. Según el contexto, estos dos lugares citados sólo tienen validez directamente para las Escrituras del AT. Pero, como quiera que los autores neotestamentarios, cual órganos de la revelación, exigían para sus avisos y enseñanzas orales y escritas la misma autoridad que la que ellos atribuían a los escritos del AT (p.ej., 1Cor, Gál, 2Tes, Sant, 2Pe, 1Jn, Ap), las generaciones posteriores de la Iglesia: dirigentes, escritores y fieles, tuvieron por cosa totalmente natural considerar los escritos de los apóstoles y de sus discípulos como de la misma categoría que los del AT.

(II) SOBRE LA NATURALEZA DE LA I., los autores bíblicos, en general, no dan explicación precisa alguna. Sin embargo, ya 2Pe 1,21 esboza una concepción que luego ha sido más ampliamente desarrollada por la teología escolástica y ha venido a ser universalmente reconocida. Es decir, puesto que el Espíritu Santo mueve e impulsa a los hombres de Dios para que digan y escriban lo que Él les mande, el Espíritu Santo aparece como causa principal y el hombre como causa instrumental. Los santos padres y los teólogos trataron de aclarar esta relación entre el Espíritu Santo y los autores humanos por medio de diversas imágenes, tomadas del trabajo manual y del arte. En el caso del trabajo manual y del arte se trata

de instrumentos inanimados o muertos; en el caso de la i., de hombres en plena posesión y uso de sus facultades espirituales y corporales. En uno y otro caso el instrumento obra conforme a su calidad y estado; pero la obra, con su sentido y plan, ha de atribuirse en primer término al que maneja el instrumento; aquí, consiguientemente, al Espíritu Santo. Sin embargo, la obra realizada delata también, de manera indubitable, las facultades y aptitudes del instrumento.

No es de maravillar que la i. o acción del Espíritu Santo sobre los autores bíblicos no haya sido siempre entendida del mismo modo. Unas veces (rabinos y teólogos cristianos) fue exagerada, otras (Lessius, Bonfrère, Haneberg, Jahn) quedó sobremanera volatilizada. La definición del concilio Vaticano y la encíclica *Providentissimus Deus* de LEÓN XIII pusieron término a todas las incertidumbres. El concilio Vaticano, en el *cap. 2 de revelatione* enseñó: «Eos [libros] vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant: sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt» (Ench 62; Dz 1787). León XIII repite en la encíclica citada la definición del concilio y prosigue: «Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: secus non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae» (Ench 110; Dz 1952).

(III) El ALCANCE de la i. es el mismo que el del → canon establecido y reconocido por el magisterio de la Iglesia. Así pues, todos los libros que enumera el concilio de Trento en el *Decretum de Canonicis Scripturis* (Ench 43s; Dz 784), con todas sus partes, como de antiguo se han leído en la Iglesia católica y están contenidos en la antigua versión latina llamada Vg, han de ser tenidos por santos y canónicos y, consiguientemente, por inspirados.

Mas la i. sólo se refiere directamente a los originales, tal como salieron de mano de los autores o redactores. Las copias, por tanto, y versiones sólo son inspiradas en cuanto concuerdan con los originales. Esta concordia de versiones y originales es garantizada por el magisterio de la Iglesia en lo tocante a materias de fe y costumbres en general, pero de manera particular ha de establecerse y demostrarse por medio de la crítica bíblica. Novísimamente, sin embargo, algunos plantean de nuevo la cuestión de la i. en la versión de los LXX, que fue admitida, puede decirse universalmente, en la Iglesia antigua; cf. P. BENOIT, *La septante est-elle inspirée? (Festschrift Meinertz*, Munster de Westfalia 1951, 41-49); P. AUVRAY, *Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante* (RB 59, 1952, 321-336).

La i. se extiende a toda la sagrada Escritura, de suerte que no hay en ella partes que no estén inspiradas. Con ello cae la distinción entre partes religiosas y profanas, principales y secundarias, de las que sólo las primeras serían inspiradas, no las otras, como admitieron d'Hulst, Newman, Lenormant, a fin de salvar la inerrancia de las sagradas Escrituras. Porque hay que tener en cuenta, primeramente, que el fin de la sagrada Escritura no es únicamente la instrucción. La Escritura quiere también levantar el alma hacia Dios, edificar, consolar, exhortar, alentar. Y cuando el Espíritu Santo nos instruye por medio de la Escritura, no quiso darnos esa instrucción en forma abstracta, sino de la manera que correspondía al gusto y comprensión de los hombres de aquel tiempo: por historias, poemas, cartas, etc. El objeto de esta enseñanza está inspirado *per se;* lo demás, *per concomitantiam (cum iis quae sunt per se inspirata)*.

Es cuestión discutida entre los teólogos católicos si la i. ha de extenderse sólo al contenido *(res)* o también a la forma concreta *(verba)*, e.d., si hay que admitir no sólo inspiración real, sino también verbal. A decir verdad, si el Espíritu de Dios inspirante se vale del autor humano como de instrumento que obra libre y conscientemente y la obra íntegra ha de pertenecer lo mismo a Dios que al hombre, no se ve por qué Dios haya de comunicar al hombre sólo las cosas y no las palabras *(res, non verba)*, cuando en concreto cosas y palabras (contenido y forma) se hallan inseparablemente unidas.

(IV) CONSECUENCIAS DE LA INSPIRACIÓN. Si Dios mismo habla a los hombres por medio de los libros santos, o por sus autores, síguese de ahí que éstos, en virtud de la i., tienen que ser *infalibles*. Esta consecuencia la sacaron igualmente los antiguos judíos que los cristianos; y el magisterio de la Iglesia afirma con toda claridad la inerrancia de la sagrada Escritura *(Providentissimus Deus* de LEÓN XIII; *Pascendi dominici gregis* de Pío X; *Spiritus Paraclitus* de BENEDICTO XV; *Divino afflante Spiritu* de Pío XII). Cierto que, no siendo la instrucción el fin único de la i., consiguientemente, tampoco la inerrancia es su consecuencia única; pero sí es la primera. Sin embargo, no todos los

lugares de la Escritura son palabra de Dios en el mismo sentido. Supuesta la autenticidad y originalidad de cada pasaje en particular, ha de tenerse por palabra infalible de Dios todo aquello que el autor bíblico afirma o insinúa como instrumento inspirado de Dios, y en el sentido en que lo afirma o insinúa. Sólo donde se afirma o se niega algo puede hablarse de verdad o de error, pues verdad y error residen en el juicio. De ahí que en cada texto escriturístico haya que averiguar hasta qué punto el autor sanciona con su propio juicio lo que escribe. Este juicio puede sufrir múltiples limitaciones por el punto de vista en que el autor se sitúa, así como por el → género literario que escoge. Esto vale señaladamente para materias históricas (→ historiografía) y en ciencias naturales. Para la inteligencia de éstas puede servirnos de orientación el ejemplo de Cristo, que es, personalmente, contenido, fin y centro de toda la Escritura. En todos los discursos que dirigía al pueblo ordinario, describía hechos de la naturaleza y de la vida popular, pero sólo con el fin de esclarecer por ellos las cosas del reino de Dios. Según eso, es de suponer que el Espíritu de Dios, que disponía de Jesús para su oficio o ministerio mesiánico y lo guiaba en su ejercicio, no movía a los autores bíblicos a escribir con el fin de instruirnos acerca de la íntima constitución de las cosas, sino que sólo se valió del saber y de los conocimientos naturales de esos hombres, con el fin de esclarecer, en lenguaje fácilmente inteligible y gráfico, para los hombres de su tiempo, el poder, la sabiduría y la bondad de Dios.

Entre los acatólicos, por falta de un magisterio obligatorio, no reina una concepción unitaria sobre la i. Los primeros teólogos protestantes admitieron aún la idea católica de i.; pero pronto se alejaron grandemente unos de otros; unos (Carpzow, Flacius, Buxtorf) exageraron la i. hasta considerarla como un dictado verbal; otros (Spinoza, Semler, Lessing), por influjo del racionalismo filosófico, pusieron absolutamente en primer término el elemento humano. Los herederos espirituales de la primera dirección citada, mantuvieron todavía la i. divina y, consiguientemente, la inerrancia de la sagrada Escritura; la dirección racionalista, en cambio, avanzó hacia la completa negación de todo influjo divino sobre los autores bíblicos. Si aún hablan de i., ésta no es otra cosa que la sublimidad y el entusiasmo de un poeta o de un profeta. Una dirección intermedia admite una i. divina a manera de emanación de la gracia de estado (p.ej., del profetismo o del apostolado), pero no una i. que excluya todo error.

Bibl.: M.-J. LAGRANGE, *L'Inspiration des livres saints* (RB 5, 1896, 199-220). Id., *La méthode historique, surtout à propos de l'AT* (París ^{2}1904). A. BEA, *De Scripturae S. inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae* (Roma ^{2}1935). Id., *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre* (Miscell. Miller, Roma 1951, 47-65). A. MERK, A. BEA, *Institutiones Biblicae* I (Roma ^{6}1951) 12-108. S. TROMP, *De Sacrae Scripturae Inspiratione* (Roma ^{5}1953). J. SCHILDENBERGER, *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg 1950). E. FLORIT, *Inspirazione biblica* (Roma ^{2}1951). P. BENOIT, apéndice II a la *Somme Théologique*, ed. de la Revue des Jeunes: *La Prophétie* (París-Tournay 1947). Id., en *Initiation Biblique* (París ^{3}1954) 6-45; y cf. RB 63, 1956, 416-422. G. BARDY, *L'inspiration des Pères de l'Église* (Mélanges Lebreton II, París 1952). P. BENOIT, *Les analogies de l'inspiration* («Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, I, 86-99). F.J. SCHROEDER, *Père Lagrange: Record and Teaching in revelation* (CBQ 20, 1958, 206-217). DThC VII, 2068-2266. DBS IV, 482-559. [A. FERNÁNDEZ, *Brevis animadversio relate ad modum proponendi quaestionem de inspiratione verbali* (VD 7, 1927, 308-309). A. COLUNGA, *La inspiración divina de la Sagrada Escritura* (CT 42, 1930, 58-77). J.M. BOVER, *Inspiración bíblica de las formas literarias* (Las Ciencias 10, 1945, 389-397). E.M. ESTEVE, *Acción de la inspiración en el entendimiento* (EstB 5, 1946, 271-280). C. DE PAMPLONA, *Algunas cuestiones relacionadas con la naturaleza del influjo inspirativo* (EstFr 49, 1948, 36-55). J. ENCISO, *El modo de la inspiración profética según el testimonio de los profetas* (EstB 9, 1950, 5-37). A. IBÁÑEZ ARANA, *Las cuestiones «de prophetia» en santo Tomás y la inspiración bíblica* (Scriptorium Victoriense I, 1954, 256-312). L. ARNALDICH, *La naturaleza de la inspiración según el cardenal Franzelin* (XIV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1954, 131-163). A. CUADRADO MASEDA, *La teoría de la instrumentalidad explica, facilita y garantiza el concepto de inspiración bíblica* (ibid., 165-175). F. SEBASTIÁN, *Interpretación teológica de la inspiración* (ibid., 177-186). P. BELLET, *Duración del carisma de la inspiración en el A y NT* (ibid., 209-221). M. TUYA, *Inspiración bíblica y géneros literarios* (CT 82, 1955, 25-63). L. ALONSO SCHÖKEL *Preguntas nuevas acerca de la inspiración* (XIV Sem Bíbl. Esp., Madrid 1956, 273-290).]

Interés se dice en el hebr. del AT *nešek* (literalmente: bocado) o *tarbīt* (literalmente: recargo, suplemento); las dos voces se emplean una por otra, sin que se advierta diferencia alguna de sentido. En tres lugares se da una prohibición de cobrar i. por dinero o por otros bienes: Éx 22,24 Dt 23,20s Lev 25,35-38. La prohibición del Lev está incorporada a las prescripciones acerca del año jubilar y no tiene valor independiente. Éx 22,24 contiene una disposición del libro de la alianza; según las ideas corrientes entre nómadas, condena el cobro de i. como una violación de la solidaridad que ha de reinar entre los miembros de la tribu; así pues, de este texto no puede deducirse una valoración ética sobre el i. Dt 23,20s tiene en cuenta situaciones económicas más complicadas y el contacto con pueblos para

los que el cobro del i. era una institución legítima; por eso el texto permite cobrarlo de los no israelitas. En la literatura profética sólo Ez (18,17) habla del i.; el que presta a i. es un malvado. Prov 28,8 es más moderado; conoce la institución, pero llama la atención sobre consecuencias inesperadas.

El NT conoce la posibilidad de que se pueda dar a i.; pero no se expresa sobre el aspecto ético de la cuestión (Mt 25,27 par.).

Bibl.: J. Hejcl, *Das alttestamentliche Zinsverbot* (BSt 12/4, Friburgo 1907). E. Neufeld, *The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws* (HUCA 26, 1955, 355-412).

Interpolación. Sección o fragmento de un texto que ha sido intercalado por mano extraña dentro del original. La i. se distingue de la → glosa en que ésta era originariamente una nota marginal, no, como la i., una inserción dentro del texto, si bien muchas glosas pasaron posteriormente a figurar en el texto. La i. más conocida de la Biblia es el → *comma ioanneum*. Fuera de la Biblia es digna de mención la i. en Flav. Jos., *Ant.* 18,3,3, que procede, en todo o en parte, de mano cristiana. → Jesucristo (I, A,1, *b*).

Interpretación de la Biblia → explicación de la Biblia.

Invierno → estaciones del año.

Ira. La Escritura desaprueba la i. del hombre. De ella trata principalmente, en el AT, la literatura sapiencial (Prov 15,18 19,19 22,24 Eclo 27,30 etc.). Con frecuencia, el motivo de desaprobarla es muy utilitarista: la i. es peligrosa, porque produce malestar y desgracias. Igualmente condenan la i. los escritos rabínicos, el hombre airado pierde el control de sí mismo y se deja llevar por sus malas inclinaciones; puede caer en toda clase de pecados, incluso en la idolatría. El NT prohíbe también la i. (Mt 5,22 Ef 4,31 Col 3,8). La caridad excluye la i. (1Cor 13,5). Existe, sin embargo, una i. santa, de la cual nos dejó ejemplo el mismo Jesucristo. La manifestó en su manera de apostrofar a los fariseos y en su actuación en el templo (Mt 21,12s); ver la hipocresía le hacía montar en santa i. (Mc 3,5).

Por antropomorfismo se habla también de la i. en Dios, como sentimiento que se manifiesta mediante los castigos divinos que inflige a su pueblo y a los individuos. → Ira de Dios.

Bibl.: ThW v, 382ss.

Ira de Dios. (I) En el AT. La i. es la reacción de Dios contra todo lo que se opone a su majestad o a su perfección moral. El AT emplea para expresarla una serie de palabras de las que varias tienen carácter figurado: *ḥārōn* y *ḥēmā* designan el ardor, la excitación; *'āf* (literalmente «nariz») y *rûaḥ* (aliento) reproducen el efecto de la i. sobre la respiración y sus órganos; finalmente, se encuentran *'ebrā, za'am, za'af* y *qeṣef*. La i. de Yahvéh se describe como una pasión violenta que necesita descargarse para calmarse: «Saciaré en ti mi ira . . . y me apaciguaré y no me airaré más» (Ez 16,42, cf. 5,13 6,12 7,8 13,15 24,13). Como muchos otros pueblos, los hebreos atribuían a la i. de Yahvéh todas las calamidades de la vida pública y privada (p.ej., Núm 11,1.10 25,3s Jos 7 Jue 2,14.20 3,8 2Sam 15,26 24,1-15), y a su benevolencia, el bienestar, la prosperidad y el éxito. De ahí que la desgracia se llame «plaga», e.d., golpe *(nega'* o *maggēfā)* de Dios (p.ej., Éx 9,14 1Sam 6,5 2Sam 24,21.23 Núm 11,33 14,37 25,8s Sal 91,10 106,29).

La i. divina es castigo del pecado, no estallido de la mala voluntad o de la envidia de un Dios caprichoso y arbitrario; porque Yahvéh es un Dios justo. Así se deduce claramente de casi todos los textos que se refieren a su i. y no menos del hecho de que muy frecuentemente la satisfacción de la i. de Dios viene presentada como venganza por una ofensa inferida a su majestad (Miq 5,14 Dt 32,35.41.43 Jer 11,20 20,12 Ez 25,12-14 Lev 26,25 Núm 31,3 Is 34,8 47,3 61,2 Sal 94,1 149,7, cf. Jue 11,36 2Sam 22,48).

Sin embargo, en algunos relatos antiguos, la i. de Yahvéh parece estallar sin motivo. Ciertos autores (P. Volz, *Das Dämonische in Jahwe* [Gotinga 1924] y, con reservas, E. Sellin, *Theologie des AT* 33ss) creen hallar ahí la prueba del carácter «demoníaco» del Dios de los antiguos hebreos. Así el misterioso pasaje de Éx 4,24-26, en el que Yahvéh acomete a Moisés por la noche cuando éste va por el desierto con su mujer y su hijo pequeñito, e intenta matarlo; para salvar la vida de su marido, Sipporá circuncida a su hijo y con el prepucio «tocó las partes de Moisés, diciéndole: Eres para mí esposo de sangre». Y Yahvéh se apartó de él. Prescindiendo de algunos detalles ininteligibles, el sentido general parece ser éste: Yahvéh quiere matar a Moisés, porque el hijo de éste (y acaso él mismo) no estaba circuncidado. Sipporá salva la vida de su marido circuncidando al hijo y calmando así la i. de Yahvéh. Este arranque de la i. de Yahvéh parece haber sido provocado por la transgresión de una prescripción ritual (cf. Gén 17,10); la i. no es infundada, sino que trata de poner de relieve la importancia de

la circuncisión (cf. Gén 17,14). → Esposo de sangre.

1Sam 6,19 y 2Sam 6,6s cuentan que Yahvéh hirió a las gentes de Bet-Šemeš por haber mirado al arca, y que mató a Uzzá por haberla tocado. Estos relatos subrayan la santidad del arca, que es símbolo y juntamente trono de Yahvéh, Dios santo, ante quien nadie puede subsistir (1Sam 6,20). Ningún hombre profano puede entrar en contacto, sin exponer su vida, con el Santo, aunque sólo sea por simple mirada (Éx 19,21); ha de «santificarse» (Éx 19,10 Jos 3,5 7,13) para poderse acercar a él sin peligro (Éx 19,22). También aquí está motivada la i. de Yahvéh por la violación de una prohibición ritual.

En la lucha de Jacob con el ser divino que le ataca en el camino (Gén 32,23-33), acaso se trataba originariamente de un demonio local, que defendía el vado, y no de Dios (El). Así se explicaría el extraño carácter de este episodio, en el que Oseas (12,5) veía una lucha de Jacob con un ángel.

Finalmente, según 2Sam 24,1, «volvió a encenderse el furor de Yahvéh contra Israel». Por el contexto, ningún motivo claro se ve aquí. Parece, sin embargo, que en esta frase se trata sencillamente de una manera ingenua de explicar un caso incomprensible, a saber: cómo vino David a cometer una falta que atrajo el castigo de Dios. Como los hebreos atribuyen a Dios, causa primera, todos los acontecimientos, aun los casuales y los que dependen de la libertad humana, y consideran las calamidades como consecuencias de la i. de Dios, se pensó que Yahvéh había tentado a David a que hiciera el censo del pueblo (lo cual representaba una desconfianza con Yahvéh; cf. Gén 15,5), porque quería probar a Israel o, según el lenguaje del tiempo, porque estaba irritado contra Israel. Del mismo modo trata David de explicarse el inaudito rencor de Saúl contra él (1Sam 26,19) y el odio rabioso de Simí (2Sam 16,10), suponiendo que es Yahvéh quien los incita contra él. Mas no por eso pone en duda la justicia y bondad de Yahvéh (2Sam 16,12), antes al contrario: se somete humildemente a la voluntad misteriosa e incomprensible del Dios omnipotente, sabio, justo y misericordioso, pero cuyos designios sobrepujan los pensamientos humanos: «Si Yahvéh le ha dicho: "Maldice a David", ¿quién puede preguntar: Por qué haces esto?» Yahvéh es el Señor y no tiene que dar cuenta a nadie. Como más tarde se expresan los profetas (Is 29,16 45,9 64,7 Jer 18,6) y el libro de Job (10,9), el hombre en manos de Dios su creador es como la arcilla en manos del alfarero, que la moldea según le place (Is 45,9). La naturaleza misteriosa e incomprensible de la i. divina, que se descarga lo mismo sobre el justo que sobre el pecador, se describe con fuerza sin igual en el libro de Job (38-41, cf. 9,22-24). Dios es omnipotente y justo; sus designios y su obrar, siempre sabios y rectos, desconciertan el pensamiento humano (42,3); Job, que había osado criticar al Altísimo, no puede menos que inclinarse y callar ante Él (40,4). Para invalidar el juicio del Altísimo, habría que ser tan poderoso como Él (40,8).

(II) En el NT. Aun cuando, a veces, se contrapone a la religión veterotestamentaria de la i. la religión neotestamentaria del amor, no debe pasarse por alto, sin embargo, que la i. de Dios ocupa también un lugar importante en la fe del NT, si bien es cierto que en la i. neotestamentaria falta todo elemento pasional, numinoso o irracional. La i. de Dios en el NT es más bien un concepto soteriológico (cf. infra). La i. de Dios se llama θυμός (sobre todo en el Ap: 10 veces en un total de 18), u ὀργή (sobre todo en Pablo: 21 veces de un total de 33); una vez se hallan ambas palabras yuxtapuestas (Rom 2,8). No se advierte diferencia objetiva entre las dos. En el Ap, la idea de la i. de Dios está frecuentemente unida con la imagen veterotestamentaria de la copa o cáliz de la cólera de Dios (14,10 16,19 19,15); de ahí que se hable de las copas (15,7) y de los cálices de la cólera de Dios (16,1ss). Dos veces ofrece Babilonia este cáliz de la cólera (14,8 18,3): con ella ha embriagado de impiedad a los pueblos. Sin embargo, fue Pablo quien acuñó el verdadero concepto neotestamentario de la i. de Dios, ligado íntimamente a su concepción de la economía de la salud. En Pablo, la i. (ὀργή) aparece frecuentemente sin el genitivo «de Dios», casi como si se tratara de un poder demoníaco que obrara independientemente. Sin embargo, también en Pablo es fácil comprobar que no se imagina la i. independientemente de Dios, sino todo lo contrario. Por una parte, esta i. de Dios se concibe en sentido escatológico («la ira venidera»: Mt 3,7), y entonces no se trata de la justa cólera del juez supremo, sino del castigo que esa i. fulmina (cf. «el día de la i.»: Rom 2,5 Ap 6,16s). Por otra parte, esta i. actúa ya en la historia de la salud, se manifiesta en la actualidad, juntamente con la justicia de Dios (Rom 1,18). El contenido de esta revelación es que para los incrédulos sólo hay i., mientras los creyentes son justificados. Así, pecado e i. se corresponden entre sí, como fe y justicia, y san Pablo puede hablar en la misma frase de «vasos de i.» y de «vasos de misericordia» (Rom 9,22), e. d., de

los hombres en que actúan, respectivamente, la ira o la misericordia de Dios; cf. Ef 2,3 («hijos de i.»). Dicho de otro modo: este «eón» (el «cosmos» joánico; cf. col. 388-9) es el tiempo de la i.; el «eón» venidero, inaugurado ya por Cristo y que terminará con el retorno del Señor, es el tiempo de la justicia. Ambos aspectos logran su unidad en Cristo. Como ambos están indisolublemente unidos en Cristo, el concepto de la i. presente se une con el de la i. escatológica, exactamente igual que la justificación presente incluye la promesa de la gloria venidera. El porqué de esta i. de Dios es el desprecio de Dios, ya por desatender su revelación en la naturaleza (los gentiles: Rom 1,18), ya su revelación en la ley (los judíos: 2,17); e igualmente el desprecio de su bondad, paciencia y longanimidad (Rom 2,4), es decir: la culpa humana, tras la cual, sin embargo, acciona de algún modo la voluntad divina (Rom 3,19 4,15 9,2 1Tes 5,9). Sus efectos son la muerte (Rom 1,18) y la perdición (Rom 9,22). Por la penitencia (conversión: μετάνοια) se libra el hombre de los efectos de la i. de Dios. Esta conversión se llama fe en Jesús, el cual, por su muerte, nos ha salvado ya del venidero juicio de i. (1Tes 1,10 Jn 3,36).

Bibl.: ThW III, 167s; V, 382-448. M. MEINERTZ, *Theologie des NT* (Bonn 1950) I, 33s.

Irad (hebr. *'īrād*, significado desconocido), en la lista de los cainitas (→ Caín), hijo de Henok, padre de Mejuyael (Gén 4,18). En la lista paralela de los setitas (→ Set) aparece → Yéred como hijo de Mahalalel y padre de Henok (Gén 5,18-20).

Isaac (hebr. *yiṣḥāq* en Gén 21,3-6, o *yiśḥāq* en Sal 104,9 Jer 33,26 Am 7,9.16; forma abreviada a la que le falta el elemento teofórico: "quiera la divinidad reírse" o "la divinidad se ha reído"; en → Ugarit se conoce la risa del dios El como señal de alegría y de benevolencia; cf. J. J. Stamm [bibl.]). Gén 21,4 explica el nombre como risa de Abraham (Gén 17,17.19), o de Sara (18,12-15), o de la gente (21,6), y esta risa expresa la alegría o la admiración ante el hecho de que Sara haya concebido. En la genealogía bíblica, I. es el solemnemente prometido (Gén 17,16.19 18,10), el hijo de Abraham y de Sara (Gén 21,1-8), que tomó por mujer a Rebeca, hija del arameo Betuel (Gén 24). En la historia de los patriarcas, la figura de I. aparece poco destacada; su nombre aparece en ella con relación a Guerar y Beer-Šeba (Gén 26). Fue sepultado en el sepulcro familiar de Makpelá (Gén 35,27-29).

En el NT, I. es «nuestro padre» (Rom 9,10), hijo de la promesa (Gál 4,28-31 Rom 9,7s) y héroe de la fe (Heb 11,20). El sacrificio de I. en la región del Moria, mandado por Dios (Elohim) a Abraham, pero no realizado por intervención divina, es una prueba en la que había de acreditarse gloriosamente la fe de Abraham (Gén 22). Esta rara historia quiere rechazar, por un lado, los sacrificios humanos, a veces realizados por los cananeos, como no queridos por Dios, y, por otro lado, explicar en forma popular el significado del nombre de → Moria.

Bibl.: ThW III, 191s. J.J. STAMM, *Der Name Isaak* (Festschrift Schädelin, Berna 1950, 33-38). M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 112-127. H.J. SCHOEPS, *The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology* (JBL 65, 1946, 385-392). J. DANIÉLOU, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif* (Bb 28, 1947, 363-393). A. GEORGE, *Le sacrifice d'Abraham* (Études de critique et d'histoire religieuses, Lyon 1948, 99-110). D. LERCH, *Isaaks Opferung in der Auslegungsgeschichte* (ThZ 5, 1949, 321-338). Id., *Isaaks Opferung, christlich gedeutet* (Tubinga 1950).

Isabel (hebr. *'ĕlīšeba'* → Elišeba; NOTH 146s; Dios es plenitud, perfección; Vg Elisabeth), según la historia de la infancia de Jesús, era de la tribu de → Aarón, esposa del sacerdote Zacarías, madre de Juan Bautista (Lc 1), pariente (1,36; no necesariamente prima) de María.

Isacar (hebr. *yiśśākār;* sobre el nombre, cf. infra), tribu israelita, descendiente de I., hijo de Jacob y de Lea (Gén 30,17s). En Gén 30,17-19 se explica el nombre relacionándolo con *śākār*, sueldo, en la etimología popular parecido a *ieš-śākār*, hay sueldo. La forma exacta del nombre sería *yeśaśkar* o *yeśaśkēr*, e.d.: Dios da recompensa; así, Joüon (Bb 19, 1938, 281-283). Características de I.: en Gén 49,14s («un burro de osamenta fuerte que acampa entre dehesas», etc.) y Dt 33,18s (junto con Zabulón: «Convocan las gentes a la montaña, ofrecen allí sacrificios de triunfo; disfrutan de las riquezas del mar, de los tesoros ocultos en la arena»). En Núm 1,28s la tribu cuenta 54 400 hombres aptos para las armas (Núm 26,23-25: 64 300); en tiempos de David (1Par 7,2), 22 600 hombres, a los cuales se deben sumar otros 63 000 (1Par 7,4; suma total en 1Par 7,5: 87 000).

Subdivisiones: Gén 46,13 Núm 26,23-25 1Par 7,1-5: Tolá, Puá, Yasub, o Job, y Simrón; cf. sobre este punto: el juez → Tolá, que vive en Samir (Simrón), sobre la montaña Efraím, y Yasub (Yasib), en el límite meridional de Manasés. En la descripción de límites de Jos 19,17-23, I. se hallaba sobre la montaña, entre la llanura de Yizreel, la lla-

nura del *nahr ŷālūd* y el lecho del Jordán; hacia el norte, más o menos hasta la latitud del monte Tabor. En tiempo de Salomón, I. era un distrito bajo el gobernador Yosafat (1Re 4,17). El rey Basá procedía de I. (1Re 15,27), tal vez también Omrí, puesto que sus descendientes tenían una finca en Yizreel (1Re 21,1-4). En Ez 48,25s obtiene I. un territorio situado entre Simeón y Zabulón; 48,33 menciona en la Ciudad Santa una puerta de I. En Ap 7,7 aparece I. entre los 144 000 marcados con el sello, pertenecientes a todas las tribus de los hijos de Israel.

Bibl.: ABEL II, 60-62. A. SAARISALO, *The Boundary between Issachar and Naphtahli* (Helsinki 1927). W.F. ALBRIGHT, *The Topography of the Tribe of Issachar* (ZAW 44, 1926, 225-236). A. ALT, *Eine galiläische Ortsliste in Jos 19* (ZAW 45, 1927, 64-81).

Isaí → Isay.

Isaías. (I) LA PERSONA. Varios personajes bíblicos llevan el nombre de I. (hebr. *y^{e}ša'-yāhū:* Yahvéh es ayuda). El principal de todos ellos es el profeta I., nacido seguramente en Jerusalén, hacia el 770 a.C., de familia muy importante. Su padre se llamaba Amós (distinto del profeta → Amós) y, según la tradición talmúdica, estaba emparentado con la familia real. I. estuvo casado y tenía dos hijos. En el año de la muerte del rey Uzziyá (= Azaryá, Vg Ozias) fue llamado al profetismo. Predicó en Judá y en Jerusalén durante los reinados de Yotam, Ajaz y Ezequías, no sólo entre los años 738-721 (por lo menos), sino probablemente también hasta los acontecimientos del año 701. Según fuentes judías y talmúdicas, aludidas quizás en Heb 11,37 y recogidas por JUSTINO *(Dial.* 120), I. habría sufrido el martirio bajo el rey Menassé (693-639). Como profeta, I. trabajó con ahinco por la pureza del yahvismo, amenazado en el interior por el formulismo y la sobreestimación del culto, y en el exterior por el culto a los ídolos y por las costumbres extranjeras. I. considera a Dios como el «santo de Israel» (→ Santo), como el inaccesible, pero accesible para un pueblo santo. Combate, además, las injusticias morales y sociales, causadas por abusos del poder, cada día en aumento, entre los individuos que habían logrado enriquecerse. Entre las dificultades políticas siempre crecientes, exigía una fe incondicional y una confianza ilimitada en Yahvéh y en su providencia. Si Israel confía en Yahvéh, nada tiene que temer, ni ahora ni en lo futuro. Por mucho que pueda perderse, siempre quedará un → resto, que saldrá incólume hasta de la misma cautividad. La garantía de las miras de Yahvéh para con Israel es el propio Mesías, al que I. profetiza mucho más claramente que los demás profetas, de suerte que san Jerónimo le llama el evangelista del AT (particularidades: → mesianismo). Desde el punto de vista estilístico, I. es sin duda alguna el mejor escritor hebreo entre los profetas, su léxico es muy rico, sus imágenes originales y vivas, su dicción breve y enérgica.

(II) ESCRITOS. (A) El libro de Is 1-39. Cf. → Isaías (libro de), primera parte.

(B) El libro de Is 40-66. Cf. → Isaías (libro de), segunda parte.

(C) Según 2Par 26,22, I. escribió una historia de Uzziyá (Azaryá); según 2Sam 32,32 escribió igualmente una historia de Ezequías, designada aquí como «visión» o revelación. Ninguno de estos escritos se conserva.

(D) El *Martyrium Isaiae* es un → apócrifo judío precristiano, que pretende narrar el martirio de Isaías.

(E) La *Visio Isaiae* es un → apócrifo cristiano del s. II, simulando una profecía de I. sobre el destino del Mesías y de la Iglesia.

(F) La *Ascensio Isaiae*, «profecía» igualmente cristiana sobre la vida de Jesús. La *Visio* y la *Ascensio* formaron un solo libro durante un tiempo no fácil de determinar y se han conservado íntegras en su versión etiópica (ediciones: Dillmann 1877 y Charles 1900), y parcialmente en las versiones griega, latina y eslava (edición: Charles 1900).

Bibl.: M.-L. DUMESTE, *Le Prophète Isaïe, le sang, la foi, le génie* (RB 44, 1935, 526-547). G. BRILLET, *Isaïe* (París, s. d. = 1948). J. STEINMANN, *Le prophète Isaïe. Sa vie, son oeuvre et son temps* (París 1950). H. RENARD, *Le messianisme dans la 1.ère partie du livre d'Isaïe* («Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, I, 398-407). E. JENNI, *Jesajas Berufung in der neueren Forschung* (ThZ 15, 1959, 321-339). [A. COLUNGA, *La vocación profética de Isaías* (CT 29, 1924, 5-23).]

Isaías (libro de). (I) RESUMEN. Is tiene dos partes perfectamente destacadas: cap. 1-35 (+ 36-39: apéndice histórico, tomado de 2Re 18-20) y cap. 40-66.

(A) La primera parte, prescindiendo de unas pocas noticias biográficas, redactadas en primera persona (6,1-13 8,1-4) o en tercera (7,1-16 20,1-6), contiene principalmente amenazas y promesas respectivamente en contra o a favor de Judá/Jerusalén, oráculos contra los pueblos extranjeros y discursos apocalípticos sobre el juicio final, tanto de Judá/Jerusalén como de todo el mundo.

(B) La segunda parte se subdivide a su vez en dos secciones. Los cap. 40-55 contienen promesas para los desterrados en Babilonia

(libro de la consolación). Yahvéh ha elegido al rey pagano Ciro, su pastor y su ungido, para aniquilar a Babilonia y liberar a Israel del destierro. Como en otro tiempo el pueblo de Israel fue sacado milagrosamente de Egipto, así será arrancado ahora de la cautividad de Babilonia. Y este pueblo restaurará entonces Sión y dominará en ella. En esta parte pueden destacarse los cánticos del → siervo de Yahvéh. Los cap. 55-66 contienen promesas consoladoras para los atribulados de Sión. Tratan de las causas por las que se retrasa la realización de la salud: los malos gobernantes y el alejamiento de Dios por parte del pueblo. Repiten, sin embargo, la promesa de que Sión y Jerusalén serán el futuro centro religioso, al que acudirán las gentes de todo el mundo.

(II) ORIGEN. (A) Todos los exegetas en general atribuyen la primera parte al profeta Isaías. Claro que esta primera parte no es un trabajo metódico y coherente de una sola persona; sino que primeramente se fueron formando colecciones varias de las palabras de Isaías, y después, con todas estas colecciones menores, bien el mismo profeta, bien algunos de sus discípulos, formó la colección conjunta, la cual no alcanzó su forma actual hasta que un redactor retocó la obra y le dio forma definitiva.

(B) Segunda parte (cap. 40-66). Hasta el siglo XVIII la tradición judía y la cristiana atribuyeron unánimemente esta segunda parte al profeta Isaías. Fue Eichhorn (no Döderlein) el primero que suscitó la hipótesis de que Is 40-66 pudieran ser de un profeta que viviera en el destierro de Babilonia, quien habría compuesto su obra en favor de sus contemporáneos. A este profeta se le designó desde entonces con el nombre de Deuteroisaías. Eichhorn se funda en argumentos lingüísticos e históricos: la segunda parte difiere notablemente de la primera, tanto en la lengua y estilo como en el trasfondo histórico. La primera parte transcurre bajo los reyes Azaryá, Yotam, Ajaz y Ezequías, en el ambiente histórico de Judá y de Asiria; la segunda parte, en cambio, bajo los desterrados en Babilonia, en el ambiente de las luchas históricas entre los babilonios y los medopersas. Estas promesas, destinadas a los desterrados en Babilonia, habrían sido pronunciadas por un profeta contemporáneo de ellos que viviera en Babilonia, y no dos siglos antes por el profeta Isaías, que vivía en Judá.

Bajo el peso de la tradición, la exégesis católica se mostró al principio contraria a esta hipótesis. A los argumentos lingüísticos y estilísticos con los cuales se pedía un autor especial para los cap. 40-66, esta exégesis presentaba las coincidencias características entre el vocabulario de ambas partes (p.ej., el típico nombre de Dios, «el Santo de Israel», ocurre en la primera parte 12 veces; en la segunda, 11, y en todo el resto de la Sagrada Escritura, 4), y además, aunque las diferencias existentes sean reales, indudables, explícanse bien por ser totalmente distinto el tema que trata el profeta (en la primera parte, amenazas; en la segunda, consolaciones). Estas diferencias exigirían, a lo más, autor distinto, pero no necesariamente un autor que hubiera vivido durante la cautividad babilónica. Con esto, la discusión se traslada al campo de la crítica histórica. Se quiso debilitar los argumentos históricos contra la unidad del libro de Is procurando demostrar que el trasfondo histórico de los cap. 40-66 era de ambiente jerosolimitano o intentando comprobar que algunos profetas preexílicos conocieron ya Is 40-66. Impugnaban también estos exegetas la indicada hipótesis preguntándose cómo era posible pensar que el autor de una obra tan extensa y rica como Is 40-66 hubiera quedado desconocido, y que su obra, sin inscripción alguna propia, hubiera sido simplemente agregada a Is 1-39. Finalmente, contra el argumento apriorístico de que un profeta del siglo VIII no podía prever acontecimientos del siglo VI, se objetaba que una cuestión literaria e histórica no debía resolverse con argumentos filosóficos o puramente ideológicos.

La Pontificia Comisión Bíblica, con fecha del 28 de junio de 1908, dio una serie de respuestas en orden a la unidad y genuinidad de Is (Ench 287-291; Dz 2115-2119). En ellas no solamente rechaza los prejuicios racionalistas de que los profetas sólo pudieron prever acontecimientos de un futuro inmediato y evidente, sino que rechaza igualmente la base misma sobre la que se quiere establecer la existencia de un Deuteroisaías: que el profeta se dirige al pueblo que actualmente está en el destierro. En cuanto a los argumentos lingüísticos y estilísticos, declara que son insuficientes para fundamentar la citada hipótesis. Y así concluye que, tal como está la investigación científica a la fecha del decreto, no existen argumentos suficientes en favor de un Deuteroisaías. Para la Comisión Bíblica, trátase, pues, más de cuestión de principios que de cuestión puramente literaria. Si algún día la investigación literaria, salvos siempre los principios, llega a resultados ciertos que justifiquen la hipótesis de la crítica, entonces los exegetas católicos no encontrarán cerrado el camino para separar ambas partes de Is y apreciarlas debidamente cada una por sí misma. Que estas nuevas circunstancias han llegado

ya, lo demuestran, entre otros, el comentario a Is de J. FISCHER (Bonn I, 1937; II, 1939), el artículo de A. Feuillet en el DBS IV, 647-729, la biografía de Isaías de J. STEINMANN (París 1950), que se limita a Is 1-39, y J. Tournay (RB 59, 1952, 358, nota 6); cf. también las observaciones de J. COPPENS, *L'histoire critique des livres de l' A. T.* (Brujas [3]1942) 182s.

Mientras que los primeros representantes de la hipótesis deuteroisaiana atribuían al desconocido profeta toda la segunda parte (40-66), esta atribución se fue limitando poco a poco a solos los cap. 40-55; y finalmente, B. Duhm atribuyó Is 55-66 a un Tritoisaías, porque el ambiente histórico que estos capítulos reflejan no sería ya el de los últimos años del destierro babilónico, sino el de la Jerusalén de los años inmediatos a la vuelta del destierro. Esta hipótesis no fue tan generalmente aceptada entre los exegetas no católicos como lo había sido la del Deuteroisaías, que se convirtió entre ellos en patrimonio común. Defendieron la identidad del Deutero- y Tritoisaías Elliger, König, Torrey y Glahn, mientras que, por el otro extremo, impugnaron la unidad misma del Tritoisaías Kittel, Gressmann, Budde y Volz, quienes descubren en los cap. 55-66 varios autores. Sellin y Elliger extienden también la actividad del Tritoisaías a todo el conjunto de los cap. 40-66.

El último comentarista católico (Fischer) cree que los capítulos de Is 40-66 no presentan una verdadera unidad literaria; sin embargo, en la medida que acusan un patrimonio común por su contenido, por su estilo y por su léxico, deben admitirse como obra de un solo autor, que los va produciendo poco a poco, a retazos sueltos. Partiendo de aquí, Fischer distingue en los cap. 40-55 la parte que podría titularse de Israel/Jacob (40,1-48,22 o también 49,13) y la de Sión/Jerusalén (49,14-55,14). En los cap. 55-66 tendríamos tres pequeñas colecciones, refundidas entre sí por un redactor final, el cual habría añadido al libro, ya terminado, 66,18-24. J. KAHMANN (*Die Heilszukunft in ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte nach Is 40-55* [Bb 32, 1951, 65-89; 141-172]) considera Is 40-55 como unidad temática y estilística (cf. especialmente p. 67, nota 1).

Mayor importancia tiene la cuestión sobre si han de atribuirse también a este profeta los cánticos del → Siervo de Yahvéh. Desde luego, dentro del contexto de 40-55 presentan una posición indiscutiblemente aislada. Por eso muchos exegetas opinan que estos cánticos habrían formado unidad aparte, pero que el Deuteroisaías los incrustó en su obra. Otros discuten la unidad de estos cánticos y adscriben, sobre todo el cántico IV, al Tritoisaías (así Sellin, Elliger) o a un autor independiente (así Volz). Para dar un juicio sobre la cuestión, hay que atender por igual al contenido y a la forma. Porque concienzudos estudios (J. VAN DER PLOEG, *Les chants du Serviteur de Jahvé*, París 1936) parecen haber demostrado que el argumento lingüístico, aislado, dice tanto a favor como en contra de la genuinidad de los cánticos; mientras que J. Fischer llama la atención sobre algunos rasgos temáticos que enlazan estos cánticos, a pesar de su contenido bastante independiente, con las ideas fundamentales de los cap. 40-55 (cf. en → siervo de Yahvéh II).

(III) Teología → Isaías.

Comentarios: CONDAMIN (París 1905), SCHLÖGL (Viena 1915), KNABENBAUER-ZORELL (París 1922/23), FELDMANN (Munster de Westfalia 1925/26), VAN HOONACKER (Brujas 1932), AUGÉ (Montserrat 1935/36), FISCHER (Bonn 1937/1939); GRAY-PEAKE (Londres 1912; cap. 1-12), SKINNER (Cambridge 1915/22), DUHM (Gotinga [4]1923), KÖNIG (Gütersloh 1926), LOISY (París 1927; cap. 40-66), PROCKSCH (Leipzig 1939; cap. 1-39), VOLZ (Leipzig 1932; cap. 40-66), VAN DER FLIER (Groninga 1926), HERNTRICH (Gotinga 1950; cap. 1-12), J.A. BEWER (Nueva York 1950), P. AUVRAY, J. STEINMANN, *Isaïe* (París [2]1957), C.R. NORTH (Londres 1952; cap. 40-55), U.E. SIMON (*A Theologie of Salvation*, Londres 1953; cap. 40-55), P.A.H. DE BOER, *Second Isaiah's Message* (OTS XI, Leiden 1956; cap. 40-55). A. PENNA (Turín 1958). J. LINDBLOM, *A Study on the Immanuel Section of Isaiah, Is. 7, 1—9, 6* (Lund 1957-58).

Bibl.: C. BOUTFLOWER, *The Book of Isaiah (1-39) in the Light of Assyrian Monuments* (Londres 1930). J. ZIEGLER, *Zum literarischen Aufbau verschiedener Stücke im Buche des Propheten Isaias* (BZ 21, 1933, 131-149. 237-254). J. LINDBLOM, *Die Jesaja-Apokalypse* (Lund 1938). H. JUNKER, *Die messianische Verkündigung im Buche Jesajas* (Pastor Bonus 1938-1939, passim). L. GLAHN, L. KOEHLER, *Der Prophet der Heimkehr* (Giessen 1934). K. ELLIGER, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja* (BWANT 63, Stuttgart 1933). Id., *Der Prophet Tritojesaja* (ZAW 1931, 112-141). W. ZIMMERLI, *Zur Sprache Tritojesajas* (Festschr. L. Koehler, Berna 1950, 62-74). J. ZIEGLER, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* (AtA 12/3, Munster de Westfalia 1934). R.T. MURPHY, *Second Isaias: The Literary Problem* (CBQ 9, 1947, 170-189). DBS IV, 647-729. D. JONES, *The Tradition of the Oracles of Isaiah of Jerusalem* (ZAW 67, 1955, 226-246). [A. DE ORBISO, *El oráculo contra Tiro en Is 23 y Ez 26-28* (EstB I, 1942, 597-625).] [A. VAN DEN BORN]

(IV) ISAÍAS Y LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO. Entre los antiguos volúmenes hebreos encontrados en 1947 a orillas del mar Muerto (Dead Sea Scrolls, DSS, → Qumrán), procedentes de poco antes de la era cristiana, hay uno que pertenecía al monasterio de Mar Markos de Jerusalén, el cual contiene todo el libro de Is (DSIa). Existe, además, un se-

gundo rollo que solamente contiene amplios fragmentos (DSIb: Is 16 19 22-23 28 38-39 41-46). Actualmente ambos rollos pertenecen al museo judío de Jerusalén. DSIa se considera de fecha anterior a la era cristiana, aunque también pudiera ser un poquito posterior; DSIb es poco más o menos de la misma fecha o quizás muy poco más reciente que DSIa. Ambos textos son muy importantes, por ser premasoréticos, aunque DSIa se aparta mucho más del TM que DSIb. Es evidente, desde luego, que ambos textos proceden de la misma tradición bíblica que los textos que conocíamos; por consiguiente, nada sustancialmente nuevo (en sentido bíblico) nos enseñan sobre el origen del libro de Is ni sobre su texto en conjunto. Pero tienen la ventaja de ser 1000 años más antiguos que los mss. hebreos conocidos hasta ahora. En algunos puntos nos ofrecen algunas variantes muy interesantes, extraordinariamente notables para la historia, la pronunciación y el léxico del antiguo hebreo. DSIa presenta un texto vulgarizado (en el sentido que dan a este concepto Kahle y Baumstark), cuyas numerosas variantes con respecto al TM (DSIa ofrece unas 160) se encuentran, en parte, en las antiguas versiones y en las variantes de diversos códices. En la mayoría de los casos el TM ofrece un texto mejor, y pocas veces se puede dar la preferencia a DSIa. Los cap. 1-33 (e.d., la primera mitad del libro exactamente) dejan ver una ortografía distinta de la que tienen los cap. 34-66 (cf. D. BARTHÉLÉMY en RB 57, 1950, 543s), mas no porque el segundo grupo lo haya copiado otro amanuense, sino porque el mismo amanuense ha utilizado distintos modelos. Quizás dentro de ambos grupos de capítulos se encuentren todavía ulteriores divergencias, como se ha intentado demostrar (J. LINDBLOM, *Die Jesaja-Apokalypse in der neuen Jesaja-Handschrift*, Lund 1951). El hecho de que el texto esté dividido en perícopes, coincidentes en su mayoría con los del TM, demuestra que estas divisiones son muy antiguas.

DSIb (ed. E. L. Sukenik) es más cercano al TM que DSIa, (ed. M. Burrows; véase lám. XXXVI), pero aquél es fundamentalmente más vulgar que este último. Según E. Sukenik, DSIb contiene adiciones hechas por una segunda mano en conformidad con el tipo de DSIa. Esto demostraría que ya en época precristiana corrían contemporáneamente dos tipos del texto. El texto de DSIb tendría los elementos inmediatamente precedentes al texto masorético.

Bibl.: → Qumrán (manuscritos de). M. BURROWS, *Variant Readings in the Isaiah Manuscript* (BASOR 111, 1948, 16-24; 113, 1949, 24-32). M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (New Haven 1951). E. L. SUBENIK, *Megillôt Genûzôt* (Jerusalén 1948-1954). D. BARTHÉLÉMY, *Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte* (RB 57, 1950, 530-549). J. HEMPEL, *Beobachtungen an der «syrischen» Jesajarolle vom Toten Meer* (ZDMG 101, 1951, 138-173). R. MEYER, *Probleme der hebräischen Grammatik* (ZAW 63, 1951, 221-235). J. LINDBLOM, *Die Ebed Jahwe-Orakel in der neuentdeckten Jesajahandschrift (DSIa)* (ZAW 63, 1951, 235-248). H.M. ORLINSKY, *Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll* (JBL 68, 1950, 149-166; Journ. Jew. St. 2, 1951, 151-154; JNES 11, 1952, 153-156). M.H. GOTTSTEIN, *Bemerkungen zu Eissfeldts Variae Lectiones der Jesaiah-Rolle* (Bb 34, 1953, 212-221). [J.M. SOLÁ SOLÉ, *Una tendencia lingüística en el manuscrito de Isaías DSIa de Khirbet Qumran* (Sefarad 13, 1953, 61-71).] [J. VAN DEN PLOEG]

Isay, nombre propio (hebr. *yišay;* NOTH 138s: forma abreviada de *'iš-yhwh,* «hombre de Yahvéh»; Vg Iesse). Así se llamaba un hombre efrateo de Belén, padre de David (1Sam 16,18-22). En 1Sam 17,12-14 se dan los nombres de tres de los hermanos de David, a saber: Eliab, Abinadab y Sammá o Simá, y en 1Par 2,13-16, el de los otros tres: Netanel, Radday y Osem. Hijas de I. eran → Seruyá y → Abigaíl. Cuando David se sublevó contra Saúl, puso antes a sus padres en lugar seguro entre los moabitas (1Sam 22,3s); y a esto corresponde el dato que nos da el libro de Rut (4,22) sobre que I. es nieto de → Boaz y de la moabita → Rut. Como padre de David, I. figura en el árbol genealógico de Jesús. Y el mismo → Mesías será llamado con frecuencia «brote del tocón de I.» (Is 11,1) o «retoño de la raíz de I.» (Is 11,10, cf. Rom 15,12 Mt 1,5 Lc 3,32).

Iš-Baal → Iš-Bóšet.

Iš-Bóšet (hebr. *'iš-bōšet;* sobre el nombre, cf. infra), hijo de Saúl. Después de la muerte de Saúl, → Abner le proclamó rey de Israel. A causa del peligro de los filisteos residía en → Majanáyim. Sus dominios eran Galaad, los asuritas (Aser [?]), Yizreel, Efraím y Benjamín. Después de haber perdido el apoyo de Abner, ya no pudo mantenerse y, tras un gobierno de dos años, fue asesinado por dos de sus propios seguidores. Sus partidarios siguieron a David, que hasta entonces sólo era rey de Hebrón. David castigó a los asesinos e hizo enterrar a I. en el sepulcro de Abner, en Hebrón (2Sam 2,4).

El nombre («hombre de deshonra») fue deformado intencionadamente de Isbaal o Esbaal («servidor de Baal»), cuando el designar a Yahvéh como → Baal (cf. 1Par 8,33 9,33) se olvidó o causaba extrañeza.

Iscariote, sobrenombre del apóstol → Judas, el traidor. Si el nombre debe explicarse

por el hebr., significa: hombre de Queriyyot (Jos 15,25). Wellhausen indica, sin embargo, la variante *skarioth* en varios manuscritos, y piensa en → sicario.

Bibl.: G. GÄRTNER, *Die rätselhaften Termini Nazoräer u. Iskariot* (Lund 1957).

Ismael (hebr. *yišmā'ēl:* Dios escucha; NOTH 198), nombre de persona.
(1) Hijo de Abraham y su esclava egipcia Hagar (Gén 16), expulsado con su madre por Abraham (16,6-17 21,9-20) y ahuyentado hacia el desierto de → Parán (21,21), → epónimo de los → ismaelitas (17,20 21,13-18 25,12-16, cf. 1Par 29,31). El relato popular le caracteriza cual si se tratara de una persona que se parece al asno salvaje (Gén 16,12, cf. Job 39,5-8). «Su mano está contra todos y la mano de todos contra él; vive frente a todos sus hermanos» (Gén 16,12), e.d., los beduinos recorren libremente la estepa y construyen sus tiendas cerca de la población sedentaria, siempre dispuestos al robo y al saqueo. La tradición posterior menciona la circuncisión de I. (Gén 17,23-27), así como su matrimonio con una mujer egipcia (21,21) y su presencia en el entierro de Abraham (25,9).
(2) Hijo de Netanyá, de estirpe real, asesinó a → Guedalyá (Jer 41), que había sido impuesto por Nabucodonosor, después de la destrucción de Jerusalén, como gobernador del antiguo reino judío. El motivo de este asesinato político pudo ser el sentimiento hostil contra Babilonia de varios judíos que quedaron en Judea, así como también pudo influir el rey ammonita Baalís, miembro de la coalición enemiga de Babilonia (Jer 27,3), con quien I. había convivido algún tiempo. Por miedo a represalias, muchos judíos, incluso leales, huyeron a Egipto con Jeremías (2Re 25,22-26 Jer 40,7-41,18). Más tarde se celebró en el séptimo mes (el 3 de tišri), como recuerdo del asesinato de Guedalyá, un día de penitencia (Zac 7,5 8,19, cf. StB IV 79s).

Bibl.: DBS III, 990-995.

Ismaelitas, según la interpretación bíblica, son los descendientes de → Ismael (1), que formaban una confederación de doce tribus en el desierto arábigo (Gén 25,18 Sal 82,7). En Gén 25,12-16 1Par 1,29-31 se enumeran las siguientes tribus: Nebayot (→ nabateos), → Quedar, Adbeel, Mibsam, Mismá, Dumá, Massá, Jadad, Temá, Yetur (→ Iturea), Nafís, Quedmá. Los i. vivían de los productos de sus rebaños, de incursiones o algaras por tierras cultivadas (Jue 6,3-5, cf. también Gén 16,12) y del comercio, principalmente de esclavos (Gén 37,25.28 39,1). En Jue 8,24 hallamos la noticia, interesante desde el punto de vista historicocultural, de que los i. llevaban anillos de oro.

Bibl.: ABEL I, 294-297.

Israel. (I) Nombre que, según la explicación bíblica, le fue dado a → Jacob, por un ser misterioso con el cual había sostenido una lucha durante la noche junto al Yabboq (Gén 32,23-33 Os 12,4s), o por Dios (Elohim) cuando se le apareció en Bet-El (Gén 35,10). De todas formas, la imposición de este nombre obedece a la idea de presentar a Jacob como padre de «los hijos de Israel» (cf. Abram y Abraham: Gén 17,5). La etimología popular explica el nombre como «el que lucha contra Dios». Y así: «Ya no será tu nombre Jacob, sino I., por cuanto has luchado con Dios y con los hombres y has salido victorioso» (Gén 32,29).

La derivación del nombre es discutida. Noth (207-209), que también expone las antiguas explicaciones, sugiere para el hebr. *śry (śr')* la significación de «reinar», y explica I. así: Dios quiera mostrarse señor, dominador. H. Bauer (OLZ 38, 1935, 477 y ZAW 56, 1938, 83-101) interpreta el nombre de esta forma: Dios brille o ilumine. De las antiguas explicaciones recordemos la que propone la forma *y^ešar'ēl* como forma original del nombre (Sachsse), de la que → Yešurún sería una forma poética y de cariño. En akkadio se encuentra Yasur-el o Yisir-el (cf. E. HOMMEL, *Geographie und Ethnographie des alten Orients*, Munich 1928, 167).

Como nombre de persona, I. se permuta, aunque raramente, con Jacob (Gén 37,3.13 43,6.11 46,1 47,31 48,10-13). Con más frecuencia aparece el nombre para designar a los descendientes de Jacob, a los que se les llama «hijos de I.» (Gén 32,32 36,31 45,21 46,8 Éx 1,1.7.9.13 2,23.25, etc. Lc 1,16), «prole de I.» (1Par 16,13 Neh 9,2), «casa de I.» (Éx 16,31 Mt 8,6), «comunidad de los hijos de I.» (Éx 12,13).

(II) Como patronímico de tribu o de pueblo, el nombre I. designa:
(1) A la familia de Jacob (Gén 34,7 47,27).
(2) A los israelitas (Gén 49,7.16.24 Éx 1,9 4,22 5,2 6,5, etc. Jos 7,15 Jue 11,39 1Sam 9,9 Rut 4,7 2Par 9,3 12,1, etc. Esd 2,12, etc. 1Mac 1,12.21, etc. Mt 2,6 Lc 1,54 Act 4,10 Rom 11,2 Ef 2,12), e.d., en el AT hasta el tiempo de David y después de la destrucción de Samaría, y además en el NT. En cuanto a las fuentes extrabíblicas, el nombre de I. ocurre en la estela de Merneftah (cf. col. 526 y lám. XII), aunque no es totalmente seguro si Merneftah se refiere a I. o a la llanura de Yizreel, y en monedas de la época de los asmoneos.

(3) A los habitantes del reino del norte (2Sam 2,9 10,17s 19,11, etc., e.d., desde David y, sobre todo, desde el establecimiento del reino; pero cf. 2Sam 1,24 23,3). Como nombre del pueblo, I. se encuentra también en las expresiones «los ancianos de I.» (Éx 3,16, etc.), «los príncipes de I.» (Núm 7,2, etc.), «las tribus de I.» (Éx 24,4, etc. Mt 19,28), «el pueblo de I.» (Act 4,10), «la tierra de I.» (1Sam 13,19, etc. Mt 2,20), «el rey de I.» (Jn 1,49), «el Dios de I.» (Éx 5,1, etc.). En 1Par 9,2 Esd 6,16 9,1 Neh 11,3 el nombre de I. significa el pueblo, en contraposición a los sacerdotes, levitas y servidores del templo. En las cartas de san Pablo, el cual habla de un I. según la → carne, I. significa también el nuevo pueblo de Dios (Gál 6,16 Rom, 9,6).

Bibl.: ThW III, 356-359. 373. 385-391. StB III, 526. L. ROST, *Israel bei den Propheten* (Stuttgart 1937). G.A. DANELL, *Studies in the Name of Israel in the OT* (Upsala 1946). DBS IV, 729-777. [A. COLUNGA, *El reino de Israel en los planes divinos* (CT 76, 1949, 353-366). M. GARCÍA CORDERO, *La reprobación de Israel en los profetas* (EstB 10, 1951, 165-188). J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *La restauración de Israel en los profetas* (EstB 11, 1952, 157-187). J.M. BOVER, *La reprobación de Israel en Rom 9, 11* (EstE 25, 1951, 63-82). S. MUÑOZ IGLESIAS, *Origen de la creencia vulgar en las pretendidas profecías sobre la no restauración política de Israel* (EstB 10, 1951, 403-433).]

Ítala → versiones de la Biblia VI, A.

Italia tiene en el NT (Act 18,2 27,1.6 Heb 13,24) el sentido habitual que tuvo siempre desde César y Augusto, designando la península italiana, aproximadamente con sus fronteras actuales. La guarnición itálica en Cesarea (Act 10,1) puede haber recibido su nombre *(cohors italica)* por estar compuesta de itálicos (ciudadanos romanos). En cuanto a las dudas acerca de la presencia de esta cohorte en Cesarea, cf. Wikenhauser 314s.

Itamar (hebr. *'itāmār;* sobre su significado, → Ikabod), primer ascendiente de la familia sacerdotal de su nombre, con la que están unidos los nombres de → Ajimélek y → Ebyatar, de → Nob; excluido éste por Salomón, fue sustituido por → Sadoq (1Re 2,27-36). En la genealogía sacerdotal es cuarto hijo de Aarón (Éx 6,23), sacerdote (Éx 28,1), inspector de las estirpes levíticas de → Guersón y → Merarí (Núm 4,28.33). En 1Par 24,4-18 la familia sacerdotal cuenta, bajo David, ocho clases.

Ittay. (1) Filisteo de Gat, jefe de una tropa de mercenarios extranjeros al servicio de David; permaneció fiel al rey cuando éste huía ante su hijo Absalom (2Sam 15,19-22), contra el cual luchó (18,2.5.12).

(2) Un benjaminita de este nombre: 2Sam 23, 29; → treinta (los).

Iturea, región y reino (Lc 3,1), con Calquis por capital, de los itureos (en el AT → Yetur; Gén 25,15 1Par 1,31 5,19), una tribu árabe que, al emigrar hacia el norte, fue aramaizada. Se ignora casi por completo la historia primitiva de I. En 105 a.C., el rey judío Aristóbulo I conquistó parte de I.; los habitantes fueron libertados por Pompeyo. Entre el 85 y el 40 a.C. Ptolomeo, hijo de Menayo, gobernó una parte de I. bajo supervisión romana; le sucedió Lisanias, ajusticiado en el 34 a.C. por Antonio. A su muerte, la región quedó dividida en varias partes:

(1) Iturea de Zenodoro, que comprendía Ulata y Paneas, pasó, después de la muerte de Zenodoro (20 a.C.), a → Herodes el Grande; tras la muerte de éste, parte de ella al tetrarca Herodes → Filipo (Lc 3,1).

(2) → Abilene.

(3) La región de Soemus, romana a partir del 49 a.C.

(4) La región de Calquis, regalada en el año 41 d.C. por el emperador Claudio a un sobrino de Herodes el Grande, llamado Herodes (de Calquis), pasó, entre el 48 y el 53, a → Agripa II. Se ignora la historia posterior; tal vez esta parte fuera incorporada en el año 92 d.C. a la provincia romana de Siria.

Bibl.: SCHÜRER I, 707-725. ABEL II, 143s.

Iyyar → mes.

Izébel (hebr. *'izebel;* sobre su significado, → Ikabod; Vg Jezabel), hija de Etbaal de Tiro, esposa de → Ajab (1Re 16,31). Fomentaba el culto a → Baal, tolerado por Ajab. En Samaría se construyó, a instancias de ella, un templo a Baal (1Re 16,32) y en la corte aparecieron profetas sirios (1Re 18,19). → Elías intentó obstaculizar su propaganda; de hecho, después del juicio divino en el Monte Carmelo, quedó limitada su influencia. I. fue siempre el espíritu malo de Ajab (viña de → Nabot: 1Re 21,1-16). Durante la entrada de → Yehú en la ciudad de Yizreel, unos criados arrojaron a I. por la ventana del palacio, a la que estaba asomada (2Re 9,30-37). Su hija fue → Atalyá. En Ap 2,20 se usa el nombre de I. simbólicamente, aunque de esta aplicación simbólica no se encuentre indicio alguno en la literatura bíblica o rabínica. El nombre se cita probablemente para designar a una falsa profetisa cristiana (de tendencia libertina), que cometía sus fechorías dentro de la comunidad (ThW III, 218).

J

J → yahvista.

Jabboc → Yabboq.

Jabiru → hebreos.

Jabné o **Jabneel** → Yabné.

Jabón → lejía.

Jabor (Vg Habor), afluente oriental del Éufrates, llamado también «río de Gozán»; hoy *ḫabūr*. Acaso aludido entre los topónimos de 2Re 17,6 18,11 1Par 5,26 (establecimientos israelitas en el destierro asirio).

Jacinto → piedras preciosas.

Jacob. (1) Nombre de uno de los patriarcas del AT. En Gén 25,24-26 27,36 se hace derivar este nombre (hebr. *ya'ăqōb)* siguiendo la etimología popular, de *'āqēb*, talón, calcañar («salió con una mano asida al talón de Esaú») o también de *'āqab*, engañar («ésta es la segunda vez que me engaña»). El verdadero origen del nombre es discutible. Noth 177.197 lo explica, a base del sudarábigo, como forma abreviada en la que falta el elemento teóforo: quiera la divinidad defender; y en el mismo sentido, R. de Vaux (RB 53, 1946, 324). G. JACOB *(Der Name Jacob*, «Litt. Orientales» 54, abril 1933, 16-19) lo compara con el nombre árabe de un ave: *ya'qūb* = perdiz, pues en el nomenclátor patriarcal no son raros los nombres de animales; cf. Raquel, Leá. En fuentes extrabíblicas se encuentra el nombre personal *Yaḫqubél* (J. Gadd, «Iraq» 7, 1940, 38), el topónimo *Ya'aqob-el* (en la lista de Tutmosis III, núm. 102, y en la lista de Ramsés II, núm. 9: *y'qb'r)*, y el término de significado incierto *Ya'qob-hr* sobre un sello de la época de los hiksos (A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte*, Roma 1922, 46-49).

En la genealogía bíblica, J. es hijo de Isaac y de Rebeca (Gén 24,62 25,11), y tuvo dos mujeres: Leá y Raquel. De estas dos y de sus dos correspondientes esclavas Zilpá y Bilhá tuvo doce hijos y una hija (Gén 29, 31-30,24 35,16s.22b-26). Son éstos:

Leá fue madre de	Rubén Simeón Leví Judá Isacar Zabulón, Diná
Su esclava Zilpá, madre de	Gad Aser
Raquel fue madre de	José Benjamín
Su esclava Bilhá, madre de	Dan Neftalí

El nombre de J. está vinculado a una larga serie de lugares: sobre todo se relaciona con → Bet-El (Gén 28,10-22, cf. 31,13s 48,3s: visión de la escala que llegaba al cielo, erección de una piedra; Gén 35,1-7: erección de un altar; 35,9-15: erección de una → massebá); posteriormente con Jarán (29,1-30,21: relaciones con → Labán, su suegro, arameo; cf. C. H. GORDON, *The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets*, BASOR 66, 1937, 25-27); más adelante aún, con → Galaad (29,22-32,1: encuentro y alianza con Labán), → Majanáyim (32,2-22 33,1-16: encuentro con Esaú), → Sukkot (33,17s), → Penuel (32,23-33: lucha nocturna); y finalmente con → Sikem (33,18-34,31, cf. 48,21: en cuanto padre de Simeón y de Leví, compra de un campo, erección de un altar). Los relatos que narran la transmigración de J. a Egipto lo suponen viviendo en Hebrón (37,14), pero casi exclusivamente hablan de la tierra de Canaán y le hacen pasar por → Beer-Šeba (46,1-4: aparición de Dios) hacia → Gosén (46,28). Según Gén 47,28 49,29-33 murió en Egipto; según Gén 50,10s fue sepultado en Gorén-Haatad, seguramente en Transjordania; pero según 50,12-14 su sepulcro estaba en → Makpelá. J. está relacionado sobre todo con → Esaú, su hermano mellizo (Gén 25, 23-26), cuya primogenitura compró (Gén 25,27-34) u obtuvo por astucia (27), con el cual se reconcilió en Majanáyim (32,2-22 33,1-7); también se relacionó con el arameo Labán en Jarán y Galaad (cf. supra), y en Sikem con los hijos de → Jamor (33,18s). Finalmente, por los relatos de José también está vinculado a Egipto. Se debe, pues, concluir que existen dos tradiciones: una cisjordánica, de carácter principalmente cúltico, y otra transjordánica, principalmente de carácter histórico-territorial; literariamente, esta última ha llegado hasta nosotros en dos diversas formas, por lo menos.

El recuerdo de J. en la literatura bíblica fuera del Pentateuco es bastante limitado. Según Sab 10,10-12 es el justo guiado por la

sabiduría; para Eclo 44,23 es el heredero de las promesas hechas a Abraham e Isaac; Jdt 8,23 lo menciona sólo incidentalmente. En el NT aparece en la expresión consagrada: «Abraham, Isaac y Jacob», como símbolo del judaísmo fiel a la alianza, e.d., de «los hijos del reino» (Mt 8,11 Lc 13,28). No todos los hijos de Abraham pertenecen al pueblo de la alianza, sino que, según la mentalidad judía, solamente pertenecen los que proceden de Abraham por Isaac y J. (Heb 11,9), y por eso J. es «nuestro padre» (Lc 3,12). Pablo sobrepasa estas ideas, para considerar como verdadero Israel a todos los hijos de Abraham por la → fe; consiguientemente, J. para él representa al «Israel según la → carne»; cf. Rom 11,26.

Juan (4,5s) habla del *Pozo de Jacob*, junto a Sicar, no mencionado en el AT. → Jacob (bendiciones de).

Bibl.: ThW III, 191s. TH.C. VRIEZEN, *La tradition de Jacob dans Osée XII* (OTS 1, 1942, 64-78). M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 86-111. V. MAAG, *Jakob-Esau-Edom* (ThZ 13, 1957, 418-429).

(2) Nombre que reciben los israelitas, por ser descendientes de J. En este sentido lo usan principalmente los profetas en las locuciones siguientes: «casa de J.» (Éx 19,3 Is 2,5s 8,17 27,9 Am 3,13 9,8 Miq 2,7 Abd 17s), «hijos de J.» (1Re 18,31 Mal 3,6), «raza de J.» (Is 45,19 Jer 33,26), «comunidad de J.» (Dt 33,4), y también «J.» a secas. En Is 9,8 17,4 Os 10,11 12,2 Miq 1,5, J. significa el reino del norte o de Israel; en Nah 2,2, el reino del sur o de Judá.

(3) Abuelo de Eupólemo, enviado por Judas Macabeo a Roma (1Mac 8,17 Vg; en los LXX se le llama Acco).

(4) Hijo de Mattán, padre de José, en el árbol genealógico de Jesús (Mt 1,15s), no mencionado en el AT.

Jacob (bendiciones de). Son el conjunto de once oráculos de bendición y de maldición que se ponen en boca de Jacob moribundo (Gén 49,3-27). Son maldecidas las tribus de Rubén (49,3s), Simeón y Leví (49,5-7); y bendecidas las tribus de Judá (49,8-12), Zabulón (49,13), Isacar (49,14s), Dan (49,16s), Gad (49,19), Aser (49,20), Neftalí (49,21), José (49,22-26) y Benjamín (49,27).

A pesar de haber aquí algunas señales de unidad de composición (juegos de palabras, comparaciones tomadas de animales), este pasaje tiene toda una larga historia literaria. EISSFELD *(Einleitung* 219.261-264) cree descubrir caracteres antiquísimos en los oráculos relativos a Rubén, a Simeón y Leví, a Judá (quizás en la forma que presenta Dt 33,7) y en el oráculo hoy desplazado (vv 22-26) relativo a José. Su composición dependería de cómo se desarrollaron los hechos narrados en Gén 34 35,21s 38. Cuando luego se sintiera la necesidad de reunir en este lugar, con motivo de narrar la hora fatal de la muerte de Jacob, una serie completa de oráculos referentes a cada tribu, la primitiva colección de oráculos sueltos se ampliaría y, mediante la inclusión de nuevos oráculos sobre Judá y José, se amoldaría a las circunstancias actuales. Sin embargo, esta última colección todavía es, a pesar de todo, más antigua que las bendiciones de → Moisés.

También el cántico de Débora (Jue 5,16s) contiene restos dispersos de oráculos sobre las tribus.

Bibl.: Cf. coment. a Gén 49, 3-27. M.-J. LAGRANGE, *La prophétie de Jacob* (RB 7, 1898, 525-540). P. RIESSLER, *Zum Jakobsegen* (ThPQ 90, 1908, 489-503). F. ZORELL, *Vaticinium Jacob Patriarchae* (VD 7, 1927, 65-70). J. COPPENS, *La bénédiction de Jacob* (VT Suppl 4, 1957, 97-115). B. VAWTER, *The Canaanite Background of Gn 49* (CBQ 17, 1955, 1-18).

Jade → piedras preciosas.

Jadid (Vg Hadid), ciudad en la → Šefelá, mencionada en la lista de ciudades de Tutmosis III (núm. 76) y no mencionada en la Biblia hasta después del destierro (Neh 11,34). En 1Mac 12,37 y 13,13 se llama a la ciudad *Adida* (Vg Adida o Addus); Simón Macabeo se preparó allí para la lucha contra Trifón. Hoy *el-ḥadīṯe*, 5 km al nordeste de Lidda.

Bibl.: ABEL II, 340s.

Jadrak (hebr. *ḥadrāk;* Vg. Hadrach; en textos asirios y arameos *ḫatarikka* y *ḥazrak)*, capital del principado arameo de La'iš y de la provincia asiria de *ḫatarikka*, a la que dio el nombre; mencionada en Zac 9,1 junto con Damasco. Tal vez deba localizarse en las ruinas de *ḥarake*, al este de *ma'arat en-no'mān*. ¿Aludida, acaso, en la descripción de fronteras de Ez 47,15 (por *hadderek)* y de Núm 34,7 (por *harhōhar)*?

Bibl.: M. NOTH, *La'asch und Hazrak* (ZDPV 52, 1929, 124ss).

Jael → Yael.

Jafa o **Jaffa** → Yaffá.

Jafet (hebr. *yāfēt;* sobre el significado cf. infra), hijo de Noé (Gén 6,10 7,13 9,18). En la bendición de Noé se combina su nombre con la forma causativa del hebreo *pātā* (ensanchar): Dios le dé espacio dilatado. En

la tabla de pueblos, Gén 10,1-5, es uno de los patriarcas de la humanidad postdiluviana, cf. el griego Japetos, padre de Prometeo, patriarca (creador) de la humanidad. Como hijos de J. se cuentan los pueblos griegos del Asia Menor. La bendición de Noé: «Dilatado espacio le dé Dios a J.; que viva en las tiendas de Sem», se interpreta como expresión del hecho de que los indoeuropeos han sido el estrato racial dominante en toda el Asia Menor, Mesopotamia septentrional y Palestina. Jdt 2,25 (nombre de lugar [?]) es oscuro.

Jagguit (hebr. *ḥaggīt;* la nacida en día de fiesta; Noth 222, → Ageo; Vg Haggith), esposa de David en Hebrón, madre de Adoniyá (2Sam 3,4 1Par 3,2 1Re 1,5.11 2,13).

Jahel → Yael.

Jaír → Yaír.

Jairo (hebr. *yā'īr,* → Yaír), según Mt 9,18s. 23-26, es un jefe judío; según Mc 5,21ss Lc 8,40ss, es jefe de la sinagoga; habita en Cafarnaúm. Jesús resucitó a su hija.

Jalaj (Vg Hala), mencionada con → Jabor en las listas de topónimos de 2Re 17,6 18,11 1Par 5,26 (establecimientos israelitas en el destierro de Asiria). Acaso idéntica con la ciudad asiria *ḫallaḫu,* cuyo emplazamiento se desconoce.

Jamat (hebr. *ḥămāt;* Vg Emath o Hamath), llamada «la grande» en Am 6,2, antigua e importante ciudad junto al Orontes en Siria, por breve tiempo llamada Epifanía (bajo Antíoco IV Epífanes), hoy *ḥama.* En expresiones estereotipadas («allí donde el camino lleva a J.») designa la frontera norte de Canaán (Núm 13,21 34,8 1Re 8,65 2Re 14,25 Am 6,14, etc., cf. 1Mac 12,25: Amat); es curioso que Gén 10,18 la asigna a los cananeos, no a los arameos. La historia de la ciudad se extiende desde la época árabe (estrato A de las excavaciones) hasta el neolítico (estrato M). El estrato E, correspondiente a la época de esplendor de la ciudad (capital de los arameos; estela de Zakir, rey de J.), puso de manifiesto restos de grandes edificios, tabletas de marfil, «grafitos» en antiguo arameo, nombres propios fenicios y arameos. Alrededor del año 800, J. fue conquistada por los asirios (2Re 18,34 Is 10,9 Am 6,2 Zac 9,2). Éstos instalaron en Samaría (2Re 17,24) habitantes de J., que adoraban a cierta diosa → Ašimá (2Re 17,30), e inversamente habitantes de Samaría en J. (Is 11,11). Excavaciones, desde 1931 bajo la dirección de H. Ingholt (bibl.). No es seguro que la denominación híbrida Jamat-Sobá de 2Par 8,3s (en cualquier caso se trata de Aram-Sobá) designe la misma J. de 2Sam 8,9s. Tal vez esta J.-Sobá deba buscarse más al sur; cf., sin embargo, M. Noth, *Das Reich von Hamath als Grenznachbar des Reiches Israel* (PJB 33, 1937, 36-51).

Bibl.: H. Ingholt, *Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles à Hama en Syrie* (Copenhague 1940). Abel II, 341s.

Jambrés → Yannés.

Jamor (hebr. *ḥămōr:* asno; Vg Emor).
(1) Estirpe cananea (o hurrita [?], cf. R. de Vaux en RB 55, 1948, 325) de soberanos de Sikem (Gén 33,19 Jos 24,32 Jue 9,28), adoradores de un dios llamado Baal-Berit (→ Baal). R. de Vaux (RB 56, 1949, 24), a base de determinados textos de → Mâri, supone que la denominación de «hijos del asno» era equivalente a «hijos de la alianza».
(2) En Gén 34 aparece Sikem como hijo del soberano jivvita J., el cual violó a la israelita → Diná. → Sikem.

Jananel (hebr. *ḥănan'ēl;* Dios se ha apiadado; Noth 187; Vg Hananeel), nombre de una torre en la muralla de Jerusalén (Jer 31,32, cf. Zac 14,10 Neh 3,1 12,39).

Janani (hebr. *ḥănānī,* forma abreviada de → Jananel; Vg Hanani), nombre propio de cinco personas. La más importante es un profeta, padre del profeta Yehú (1Re 16,1.7 2Par 19,2 20,34), bajo el rey Asá (2Par 16,7-10). En la Vg, Chanani es traducción del hebr. → Kenaní.

Jananyá (hebr. *ḥănanyā;* Yahvéh se ha compadecido; Noth 187; Vg Ananías), nombre propio frecuente (19 veces). Los portadores más importantes de este nombre son:
(1) El hijo de Azzur de Gabaón. Trató de debilitar la impresión de la acción simbólica de Jeremías (27), profetizando exactamente lo contrario de lo predicho por éste y quebrando el yugo babilónico que éste llevaba como símbolo anunciador. Pero fue desenmascarado por Jeremías como falso profeta. Murió precisamente aquel mismo año, como se lo anunció Jeremías (28).
(2) Uno de los tres amigos de Daniel (Jananyá, Misael, Azaryá), destinado al servicio real en la corte de Babilonia. Su nombre babilónico era → Šadrak.
(3) → Ananías.

Janés → Yannés.

Janés (hebr. *ḥānēs;* Vg Hanes), ciudad egipcia, mencionada en Is 30,4 junto con Tanis. Si el texto es correcto (en LXX se lee, al parecer, *ḥinnām*, en vano) y si el emparejamiento con la Tanis del Egipto inferior no exige localizar a J. en el Delta, J. será probablemente la ciudad egipcia *ḥnn-nsw*, entonces capital del 20.º distrito del Egipto superior (hoy *ehnās)*.

Jannay (forma abreviada de Yojanán; Vg Janne), hijo de José, padre de Melquí, en el árbol genealógico de Jesús (Lc 3,24); no mencionado en el AT.

Janné → Jannay.

Jannés → Yannés.

Janún (hebr. *ḥānūn*, de *ḥnn* [?], compadecerse; Vg Hanun o Hanon), nombre propio de tres personas. La más importante es el rey ammonita J., hijo y sucesor de Najás. Mantuvo enemistad contra David y provocó una guerra, en la cual fue vencido junto con sus aliados arameos (2Sam 10 1Par 19).

Jaquín → Yakín.

Jarán (hebr. *ḥārān;* Vg Haran), antigua ciudad comercial en la Mesopotamia del norte (Ez 27,23), junto al *nahr balīḫ*, punto crucial de la ruta que seguían las caravanas que iban de Babilonia a Siria, Egipto y Asia Menor, centro de fervoroso culto a la luna, residencia de los antepasados de Abraham y punto de partida de sus viajes (Gén 11,31 12,5 24,4ss 27,43). En 2Re 19,12 se menciona la conquista de J. por los asirios. El nombre está todavía por explicar; tal vez tenga relación con el asirio *ḫarrānu*, ruta. Las ruinas, en *eski-ḫarrān* (antiguo J.), al noroeste de la actual *ḥarrān*, insignificante aldea al sureste de *urfā* (Edesa). En abril de 1951, una expedición angloturca inició la exploración arqueológica de la región, y en un estrato asirio tardío fue hallada, entre otras cosas, una importante → biblioteca (cf. Or 20, 1951, 491). [Como el nombre de la ciudad es, en akkadio, *ḫarrān*, que significa «camino», «vía», J. lleva también en semítico occidental el nombre de «Padān» (Gén 48,7), que es sinónimo del significado akkadio; cf. A. Pohl, Or 31, 1962, 148.]

Jared → Yared.

Jarmuc → Yarmuk.

Jarra → cerámica III,C.

Jarro → cerámica.

Jasar (hebr. *ḥăṣar)*, en los topónimos Jasar-Addar, J.-Gaddá, J.-Susá, J.-Enón, J.-Sual, significa granja, y por tanto los nombres citados quieren decir: granja de la era, de Gaddá, de la yegua, del pozo, del zorro.

Jasarmávet (hebr. *ḥăṣarmāvet;* Vg Asarmoth), región de Arabia junto al océano Índico, hoy *ḥaḍramaut*, cuya riqueza en incienso, mirra y áloe era ya conocida en la antigüedad; en la geografía bíblica (Gén 10,26 1Par 1,20) citada, entre los países semitas.

Jasasón-Tamar (hebr. *ḥăṣaṣōn-tāmār;* significado desconocido; Vg Asasonthamar), lugar situado al sur del mar Muerto; según Gén 14,7, poblado por amorreos; en 2Par 20,2, identificado, quizás erróneamente, con En-Guedí; en los demás pasajes, con → Tamar. El lugar de la antigua población debe buscarse en las cercanías de *'ēn el-'arūs*, en la vertiente sur del Négueb.

Bibl.: ABEL II, 344s.

Jaserot (hebr. *ḥăṣērōt:* granjas; Vg Haseroth), estación de los israelitas en el desierto (Núm 11,35 33,17s Dt 1,1), donde tuvo lugar la rebelión de Aarón y Miryam contra Moisés (Núm 12,1-6); generalmente identificado con *'ēn-ḥadrā*, al oeste de Qadéš.

Bibl.: ABEL II, 344.

Jasideos (hebr. *ḥăsīdīm:* devotos; Vg Assidaei), nombre de un partido religioso judío bajo Antíoco IV Epífanes (1Mac 2,42 7,13 2Mac 14,6). Lucharon al lado de los → Macabeos por la libertad de la religión, pero, como partido puramente religioso, se diferenciaban de los Macabeos, que eran también políticos. Los j. exigían una estricta observancia de la ley y por eso se les considera generalmente como precursores de los que luego se llamaron fariseos.

Bibl.: → Fariseos.

Jasón (gr.: portador de salud), nombre propio griego muy frecuente.
(1) Jasón de Cirene (hacia 150-100 a.C.) escribió cinco libros sobre las guerras de los Macabeos. 2Mac (2,19-31) es un extracto de estos libros perdidos.
(2) Un hermano del pontífice Onías III, pertenecía, en tiempos de Antíoco IV Epífanes, al partido grecófilo, se apoderó de la dignidad pontifical e intentó helenizar a los judíos (2Mac 4,7-22) por los años 174-171. Arrojado por Menelao, huyó al país de los ammonitas (2Mac 4,23-26). Después de un ataque frustrado contra Jerusalén, tuvo que

huir de nuevo; fue capturado por el soberano árabe Aretas; logró escapar y después de muchas peripecias murió en Esparta (2Mac 5,1-10).
(3) Jasón de Tesalónica (Act 17,5-9) acogió en su casa a Pablo y Silas. Al provocar los judíos un motín popular, llevaron a J. y algunos cristianos ante las autoridades de la ciudad. Quedaron en libertad después de una fianza suficiente. Tal vez pueda identificarse con:
(4) Un judíocristiano de Corinto, que saluda a los romanos: Rom 16,21.

Jasor (hebr. *ḥāṣōr:* lugar apacible; Noth, *Josua* 117; Vg Asor, Azor o Hasor), antigua ciudad cananea en la ladera oriental de la cordillera de la Galilea superior, cuyo influjo debió llegar hasta la llanura de Meguiddó. J. se menciona desde el siglo XV en textos egipcios y en las cartas de Amarna; Jos 11,1 y Jue 4,2.17 nos transmiten el nombre de su rey → Yabín. Después de la conquista de Canaán (Jos 11,10 12,19), J. fue asignada a Neftalí (19,36). Por su importancia estratégica (dominio de los pasos del Jordán), Salomón la fortificó junto con Meguiddó y Guézer (1Re 9,15). Después de la división del reino, probablemente fue ocupada por los arameos (1Re 15,20) y bajo Tiglat-Piléser III perteneció a Asiria (2Re 15,29). En 1Mac 11,67 se la llama *Asor*. La llanura de Asor fue teatro de una victoria de Yonatán. Hoy, *tell waqqāṣ* o *tell el-qedaḥ*, al suroeste del lago *ḥūle;* el nombre antiguo se conserva en *merŷ ḥaḍīra*. Excavaciones todavía no publicadas, bajo la dirección de J. Garstang, han descubierto un campamento hikso de la última edad del bronce, una antigua ciudad fortificada de principios de la edad media del bronce, y puntas de flecha y caballerizas de la época de Salomón. [También en las cartas de Mari aparece el nombre de esta ciudad y el de su rey Ibní-Adad (cf. *Comptes rendus de la 1ière Rencontre Assyriologique Internationale*, Leyde 1951, 21). J. es el estado más occidental con el que Mari mantiene relaciones diplomáticas. Excavaciones de última hora (→ apéndice I) han confirmado su importancia.]

Bibl.: Abel II, 345. BRL 273-275. Cf. el art. *Chasor* en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. II. Véase además: F. Maass, *Chazor und das Problem der Landnahme* («Festschr. Eissfeldt: Von Ugarit nach Qumran» [Berlín 1958] 105-117). K. Galling, *Erwägungen zum Stelenheiligtum von Hazor* (ZDPV 75, 1959, 1-13). Y. Yadin y otros, *Hazor* I. *An Account of the First Season of Excavations 1955* (Jerusalén 1958).

Jaspe → piedras preciosas.

Jaurán (hebr. *ḥawrān;* Vg Auran), nombre de una provincia asiria *(ḫauranu)*, que seguramente incluía la región del *ŷebel ed-drūz* (Ez 47,16-18); de esta J. recibieron sus nombres la romana Auranítide y la actual árabe *ḥaurān*.

Javán → Yaván.

Javilá (hebr. *ḥăwīlā*, significado desconocido; Vg Hevilath), nombre de tres regiones.
(1) En la descripción geográfica de Gén 2,10-14, J. es una región por la que corre el río Pisón, rica en oro, bedelio y piedras preciosas. Muchos investigadores sitúan esta J. en la India, pero es preferible identificarla con J. (2).
(2) Tribu y región por ella habitada; según la tabla de los pueblos de Gén 10,29 y 1Par 1,23, junto con Sebá y Ofir, J. es hijo de Yoqtán, en Arabia del sur; en Gén 10,7 y 1Par 1,9, junto con Sebá, etc., J. es hijo de Kuš, en Arabia del norte; según Gén 25,18, residencia de los ismaelitas; según 1Sam 15,7, de los amalequitas. Se discute si estos pasajes se refieren a distintas regiones homónimas o sólo a una (la del sur de Arabia). Probablemente la doble mención expresa los estrechos lazos entre los semitas del sur de Arabia y los camitas de la otra ribera del Mar Rojo. De ser así, habría que entender Gén 25,18 y 1Sam 15,7 como expresiones estereotipadas (cf. «de → Dan hasta Beer-Šeba»), que significarían: de J. hasta Sur, desde el sur hasta el norte.

Jazael (hebr. *ḥăzā'ēl:* Dios ha mirado; nombre que expresa un deseo, Noth 198; Vg Hazael), cortesano del rey de Damasco Ben-Hadad (II). Después de haber asesinado a su señor (2Re 8,15), J. mismo subió al trono (hacia el 844 a.C.). Siguió una política enérgicamente antiisraelita. Ambos hechos se consideran en los relatos del ciclo de Elías y de Eliseo (1Re 15-17 2Re 8,7-15). En su lucha contra Israel derrotó a Yoram cerca de Ramot Guilead (2Re 8,28s 9,14s), igualmente a Yehú (10,32s), al que arrebató sus regiones transjordanas, y a Yoajaz (2Re 13,3.22). En una campaña contra Gat, no desistió de su propósito de atacar a Jerusalén (2Re 8,28 2Par 22,5) hasta que recibió el pago de un fuerte tributo; y sólo después de su muerte se liberó Israel del dominio arameo (2Re 13,24s). Incluso se mantuvo firme, dos veces, en su lucha contra el rey asirio Salmanassar III (AOT 343s: tres veces se menciona a J.) y (según R. de Vaux, RB 43, 1934, 512-518) contra Adadnirari III (AOT 344s: *mārī'*, señor, como título del rey no mencionado, que otros identifican con Ben-Hadad III).

Jéber (hebr. *ḥeber:* compañero [?]; NOTH 222), → quenitas. Residía con su familia en Galilea (Jue 4,11). Su esposa Yahel mató a Siserá (4,17.21 5,24).

Jeblaam → Yibleam.

Jebneel → Yabné.

Jebús → Yebús.

Jebuseos → yebuseos.

Jeconías → Yoyakín.

Jeday o **Jedó** → Iddó.

Jefrita → piedras preciosas.

Jefté → Yefté.

Jehová, falsa pronunciación del nombre de Yahvéh, introducida quizás hacia el año 1100 d.C., ocasionada por el → texto de la Biblia transcrito por los masoretas, que vocalizaron con las vocales de Adonay (Señor) el nombre de *yhwh*, hasta entonces transcrito sin vocales. Pusieron esta vocalización por temor reverencial, a fin de que nadie pronunciara este sagrado nombre. Según las reglas de la puntuación masorética, escribieron bajo el *y* una *e* (ševá) en lugar de la primera *a* de Adonai, de donde resultó gráficamente *y^e^howah*. Pero, aun así, solamente los cristianos, y nunca los judíos, pronunciaron Jehová.

Bibl.: → Yahvéh, → Señor. B. ALFRINK, *La prononciation «Jehova» du Tetragramme* (OTS 5, 1948, 43-62).

Jerarquía. Según el NT, Jesús escogió entre sus discípulos un grupo de doce, a los que llamó → apóstoles (Mt 10,2-4 Mc 3,13s Lc 6,12s) y a los que dio el encargo de continuar su misión. A estos apóstoles dio autoridad y poder espiritual sobre todos sus discípulos (Mt 18,15-18 28,18-20 Lc 24,44-49 Jn 20,21-23); pero tenían que ejercer esta autoridad y poder bajo la dirección o primado de Pedro (Mt 16,18s Jn 21,15-17). Así pues, Jesús instituyó para su → Iglesia (III) una j. (de ἱερός = santo, y ἀρχή = autoridad, superioridad). En Act, donde se expone cómo la comunidad primitiva se desenvuelve en Iglesia universal, aparece constantemente esta j., la cual experimenta pronto, también según Act, una ampliación natural, cuando los apóstoles asocian a su ministerio a los «siete» como sus delegados (Act 6, 1-6) y encomiendan la dirección y administración de las iglesias particulares a determinados → ancianos (πρεσβύτερος: Act 11,27 14,22 20,28), que siguen, sin embargo, sometidos a la autoridad de los apóstoles (2Cor 11,28). Junto al título de anciano, concurre también el título de ἐπίσκοπος, «inspector», vigilante, → obispo. Estos dos títulos siempre son prácticamente sinónimos en el NT: ἐπίσκοπος indica más bien el ministerio, πρεσβύτερος la dignidad de la autoridad eclesiástica (Act 20,17.28 Tit 1, 5-7). En una iglesia, la autoridad estaba originariamente en manos de varios ancianos, pero al final de la era apostólica aparece el episcopado monárquico (1Tim 3,1-7 5,22 Tit 1,5 Ap 1-3), que en aquella época primitiva de la Iglesia representa ya la forma normal de gobierno. Junto a los ancianos, el NT menciona, además, a los → diáconos, que figuran también como dignatarios en las comunidades cristianas; pero están subordinados a los ancianos (Flp 1,1 1Tim 3,1-12). Así pues, los apóstoles (más tarde los obispos), los ancianos (más tarde los sacerdotes) y los diáconos representan la j. de la Iglesia. La autoridad y dignidad se comunicaba, desde muy antiguo, a los diversos grados de la j. por la → imposición de manos, unida a la oración (Act 6,6 13,2 1Tim 4,14 5,22 2Tim 1,6). → Cartas pastorales.

Bibl.: P. GAECHTER, *Die Sieben* (ZkTh 74, 1952, 129-166). H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953). K.H. SCHELKLE, *Der Apostel als Priester* (ThQ 136, 1956, 257-283). [L. TURRADO, *Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Silas, Lucas y otros compañeros de san Pablo* (CT 69, 1946, 82-105). J. LEAL, *Paulinismo y jerarquía en las cartas pastorales* (dis., Granada 1946). F. PUZO, *Unidad de la Iglesia en función de la jerarquía* (XIII Sem. Bibl. Esp., Madrid 1953, 227-281). → Obispo.

Jeremías (hebr. *yirm^e^yāhū;* significado discutido; NOTH 201: Yahvéh erige o consuela [de la necesidad y de la aflicción]), nombre propio de varias personas de la Biblia. La principal de todas ellas es el profeta Jeremías.

J. nació en Anatot, de familia sacerdotal, hacia el año 650 a.C. (cf. Jer 1,2.6). Su padre se llamaba → Jilquiyá (1,1), pero no es probablemente el sacerdote que aparece con idéntico nombre, en tiempos del rey Yosiyá (2Re 22-23). J. fue llamado al profetismo en el año 13 de Yosiyá (627 a.C.). Su actividad profética, que casi se limitó exclusivamente a Jerusalén, se extiende, por lo menos, por espacio de cuarenta años, pues sus últimas palabras llegadas hasta nosotros datan de fecha posterior a la destrucción de Jerusalén (año 587/586, cf. Jer 44). Sin embargo, no se conserva ningún discurso del profeta de los años 622 hasta la muerte de Yosiyá (año 609), lo cual se explica porque J. consideró como realización de sus postulados la reforma deuteronomista del culto (cf. G. VON RAD, *Das Gottesvolk im Deute-*

ronomium, Stuttgart 1929, 92s). Su actuación, por tanto, se desarrolla principalmente bajo los últimos reyes de Judá (cf. Jer 21s). Sobre esto, y principalmente sobre los acontecimientos ocurridos durante el sitio de Jerusalén, tenemos muy buenos informes por el libro de J. En fuerza de su conciencia de profeta, J. no desistió de anunciar calamidades inminentes como castigo por los pecados de Judá y, no obstante la fuerte oposición, combatió valerosamente las opiniones populares dominantes y con frecuencia también la política de la casa real. Durante el reinado de Sidquiyyá (598-587/86), J. procuró inclinar al rey hacia la única política posible, la de someterse a Babilonia. Pero poco a poco lograron imponerse los cortesanos que eran partidarios de acudir a Egipto. Y esto acarrearía finalmente la ruina. Durante el sitio de la ciudad, J. tuvo que sufrir mucho (Jer 37-39). Conquistada la ciudad, los babilonios le dejaron en libertad y nombraron gobernador a su amigo Guedalyá. Pero, cuando éste cayó asesinado, ya no fue posible que las cosas evolucionaran pacíficamente, y en el aturdimiento de última hora, los israelitas obligaron a J. a que huyera con ellos a Egipto. Con este total fracaso, si se mirara a lo humano, termina J. su carrera de una manera trágica (Jer 40-44). Faltan noticias sobre su suerte ulterior. Sobre su fiel compañero Baruc, → Baruc.

La personalidad de J. nos es bien conocida a través de sus monólogos, que también pueden llamarse sus confesiones (Jer 11, 18-12,6 15,10-21 17,12-18 18,18-23 20,7-18). En ellos se muestra como un temperamento profundamente piadoso y sensible, para el cual el ejercicio del profetismo es una pesada carga y al mismo tiempo le sirve de inmensa alegría. La absoluta sinceridad de convicciones y el individualismo religioso que se desprenden de todos esos pasajes son muy dignos de notar, dada la época en que vivió. Su vida personal discurrió totalmente por los cauces de su vocación profética; ya antes de nacer, Yahvéh lo había elegido para profeta (Jer 1,5) y fue llamado al profetismo en su juventud (1,6). Tampoco debía, por orden de Yahvéh, contraer matrimonio ni llevar vida familiar (16,1s); más aún, ni siquiera debía, al menos transitoriamente, tomar parte en la vida social privada (16,5-9).

Los escritos atribuidos a J. son:
(1) → Jeremías (libro de).
(2) Carta de Jeremías (cap. 6 de → Baruc).
(3) → Lamentaciones.

A J. y a Baruc se les atribuyen igualmente los apócrifos *Paralipomena Ieremiae* (también: *Reliquiae verborum Ieremiae*, o respectivamente, *Baruch)*. En estos escritos se cuenta la suerte de J. en Babilonia y su muerte. Son escritos de origen judío, pero han sido refundidos por cristianos (en el siglo II d.C.). Edición: R. HARRIS, *The Rest of the Words of Baruch* (Londres 1889).

Bibl.: CH.-F. JEAN, *Jérémie, sa politique, sa théologie* (París 1913). P. RIESSLER, *Der Prophet Jeremias* (BZfr 7/5, Munster de Westfalia 1914). P. VOLZ, *Der Prophet Jeremias* (Tubinga [2]1921). A. WELCH, *Jeremiah. His Time and his Work* (Londres 1928; reimpr.: Oxford 1951). J. STEINMANN, *Le prophète Jérémie* (París 1952). H.H. ROWLEY, *The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy* (Studies in OT Prophecy, Edimburgo 1950, 157-174). J. SKINNER, *Prophecy and Religion* (Cambridge [2]1930). A. VACCARI (Bb 20, 1939, 180-199: sobre Jer y las cartas de → Lakíš). J.P. HYATT, *Jeremiah* (Nueva York 1958). ThW III, 218-221.

Jeremías (libro de). (I) El CONTENIDO del libro de Jer es propiamente un conjunto de oráculos proféticos y de narraciones. Algunas de éstas son autobiográficas y están redactadas, bien en primera persona, bien principalmente en tercera. En el TM el orden (cf. infra, II) es como sigue:

(A) Introducción: vocación y misión de Jer (1).

(B) Amenazas proféticas principalmente contra Judá, anteriores a la reforma de Yosiyá (2-6).

(C) Profecías, discursos y acciones simbólicas, de carácter principalmente conminatorio, contra Judá, de la época de los últimos reyes, y aquí van incluidos los monólogos o confesiones (→ Jeremías) y otros pasajes autobiográficos (7-29).

(D) Profecías mesiánicas (30-33).

(E) Relatos de la vida de Jeremías en primera persona (35-45).

(F) Oráculos contra los pueblos extranjeros (contra Egipto: 46; contra países pequeños: 47-49; contra Babilonia: 50s).

(G) Apéndice histórico (52 = 2Re 24,18-25, 21.27-30).

(II) El TEXTO. Es desconcertante la diferencia que existe, en cuanto a la forma del texto, entre el TM y LXX. Los LXX colocan los oráculos contra los pueblos (F) después de 25,13, y por cierto en distinto orden. Además, el texto de los LXX es una octava parte más corto que el TM. Muchas veces los LXX se saltan versículos sueltos o parte de algún versículo, y en algunas ocasiones incluso trozos más extensos (p.ej., 33,14-26 39,4-13 51,44*b*-49*a*). No es posible explicar todas estas omisiones como negligencias or-

dinarias de los amanuenses o del traductor; algunas serán seguramente descuidos de unos o del otro, pero de otras hay que admitir necesariamente que el traductor griego no las encontró en el original hebreo que tenía a la vista. Sin embargo, en líneas generales, LXX y TM presuponen siempre idéntico texto.

(III) ORIGEN. La enmarañada composición, sobre todo de las secciones (B) y (C), como también las diferencias de texto entre TM y LXX, indican bien a las claras que Jer no es obra de una sola pieza, e.d., compuesta con arreglo a un plan determinado. El c. 36 nos ofrece una prueba manifiesta de ello: en el año cuarto de Yoyaquim, Jeremías dicta a Baruc, su secretario, todas las «palabras» anunciadas hasta ahora por él, y le manda que las lea ante el pueblo y el rey. Cuando el rey quemó el rollo, Jeremías tomó otro rollo nuevo y le dictó a Baruc todo lo anterior y añadió aún muchas palabras semejantes (36,32). Por estos datos, la opinión tradicional cree que fue Baruc quien reunió las palabras de Jeremías, incluso las últimas que pronunció, así como los datos autobiográficos del profeta, y que él fue también quien redactó en tercera persona todo lo relativo a Jeremías. El texto debió de alcanzar pronto bastante fijeza, mas no tanta que impidiera las divergencias entre TM y LXX. La escuela crítica se ocupó de Jer sólo demasiado tarde, pero, después de algunos extremismos (Deuterojeremías), se acogió a posiciones más moderadas; cf. las introducciones de Eissfeld (1934) y Weiser ([2]1949). Es natural que en la complicada historia del texto haya de contarse con algunas adiciones o interpolaciones posteriores.

(IV) La IMPORTANCIA TEOLÓGICA de Jer radica principalmente en su idea de Dios y en el correspondiente modo de ver las relaciones, tanto internas como externas, entre Dios y los hombres. Por su idea de Dios, Jer está sumamente cercano a Oseas (cf. GROSS, *Die litterarische Verwandtschaft Jeremias mit Hosea*, tesis doctoral, Berlín 1930, y *Hoseas Einfluss auf Jeremias' Anschauungen*, NKZ 42, 1931). Dios es el esposo del pueblo desertor, al que ama con amor eterno (31,3) y al que invita sin cesar para que vuelva a su primitiva fidelidad; ofrécele su gracia *(ḥesed)* como perdón (cf. J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, AtA 11/3, Munster de Westfalia 1930, 49-57). Su amor es incondicional e imperecedero (2,1-4,5). Yahvéh es el padre cariñoso del «hijo de sus entrañas», Efraím (31,20, cf. 3,19); el pueblo es su «amado» (11,15 12,7). Este amor siempre benévolo de Yahvéh da en Jeremías profundidad e intimidad a las relaciones de alianza naturales y más bien jurídicas que existían desde antiguo entre Yahvéh e Israel. La teología del profeta se manifiesta idéntica con la del Dt. Sin embargo, por causa seguramente del fracaso de la reforma deuteronomista, Jer va mucho más allá que el Dt en la promesa de la salud divina, que él espera para un futuro escatológico (principalmente: 31,31-34; cf. G. VON RAD, *Das Gottesvolk im Dt*, Stuttgart 1929, 90-100; A. ROBERT, *Jérémie et la réforme deutéronomique d'après Jér XI, 1-14*, «Science Religieuse. Recherches et Travaux», París 1943, 5-16). La nueva alianza que Yahvéh pactará con Israel «después de estos días», tiene carácter espiritual e íntimo, por el que deja de ser, propiamente, una alianza; el nuevo pueblo de Dios traerá la ley escrita en su corazón y todos conocerán a Yahvéh. A pesar de esa terminología tradicional tomada de la alianza (31,33), no es con el pueblo en sentido nacional con quien se concluirá el nuevo pacto, sino que éste se fundará en las relaciones personales entre Yahvéh y cada individuo y, por eso mismo, será universal. No contiene, como si fuera un contrato, obligaciones terminantemente perfiladas, porque su objeto (conocer a Dios) es precisamente tan ilimitado como el amor que procede de este pacto y como el amor cristiano que en él se prepara.

Texto: E. NESTLE, *Das Buch Jeremia griechisch und hebräisch* (Stuttgart [2]1934).

Comentarios: KNABENBAUER (París 1889), RICCIOTTI (Turín 1923), NÖTSCHER (Bonn 1934), CONDAMIN (París [3]1936), LAUCK (Friburgo de Brisgovia 1938), NÖTSCHER (Wurzburgo 1946), PENNA (Turín 1952; *Ger., Lam., Lettera di G.)*; DUHM (Tubinga 1901), VON ORELLI (Munich [3]1905), CORNILL (Leipzig 1905), ROTHSTEIN (Tubinga 1922), SCHMIDT (Gotinga 1923), VOLZ (Leipzig [2]1928), RUDOLPH (Tubinga [2]1958), BEWER (Nueva York 1951/52). A. WEISER (Gotinga 1952/1955), A. AUGÉ (Montserrat 1952).

Bibl.: H. WILDBERGER, *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia* (tesis, Zurich 1942). A. GELIN, *Jérémie* (París 1952 = *Témoins de Dieu)*. Id., *Jérémie, Les Lamentations, Le Livre de Baruch* (París 1951). J. STEINMANN, *Le prophète Jérémie: Sa vie, son oeuvre, son temps* (París 1952 = *Lectio Divina)*.

Jericó (hebr. *yᵉrīḥō* y *yᵉrēḥō*; significado desconocido; generalmente se le deriva de *yārēaḥ*, luna, lo que da: «ciudad de la luna»). Estaba situada en una llanura fértil, de clima tropical (de ahí el nombre de «ciudad de las palmeras» en Jue 3,13; cf. la descripción en *Bell. Iud.* 4,8,3), a 250 m bajo el nivel del mar, aproximadamente 7 km al oeste del Jordán, hoy *tell es-sulṭān*. Herodes el Grande construyó al suroeste de la antigua J., al otro lado del *wādi qelt*, para su residencia de

invierno, una nueva J. que es la J. del NT, hoy *tell abu-alaik*. El poblado actual de *erīḥā* o *er-rīḥā* constituye el resto de una ciudad que los cruzados construyeron al este de la antigua y de la nueva J. Aunque J. es la más antigua ciudad de Palestina hoy conocida (cf. infra), literariamente los primeros textos del AT que la mencionan son los que se remontan a la época en que estuvo temporalmente en manos de los moabitas (Jue 3,13), y luego en poder de los israelitas (Jos 6 narra la conquista de J. por los israelitas al establecerse en el país). Después de la división del reino, perteneció al reino del norte, y bajo el rey Ajab nuevamente fortificada por → Jiel de Bet-El (1Re 16,34). Debemos admitir además que en la época de los jueces y de David, y también posteriormente, tuvo lugar una colonización, debida al buen regadío del valle (cf. F.-M. Abel, RB 57, 1950, 326s). En tiempos de Elías y de Eliseo, J. era un centro de actividad profética (2Re 2,5). En tiempos de los Macabeos fue de nuevo fortificada por Báquides. La nueva J., la herodiana, era un importante puesto fronterizo, con servicio de aduana (Zaqueo: Lc 19,1). Jesús sanó allí a dos ciegos (Mt 20,30).

Las → excavaciones en la antigua J. *(tell es-sulṭān)* son de las más importantes de Palestina. Por una parte, era de esperar que J., situada en un lugar apartado, ofreciera una imagen del desarrollo de las ciudades cananeo-israelitas más fiel que las ciudades incluidas en el tráfico universal y sometidas a influjos extranjeros, como Meguiddó, Bet-Šan, Guézer, etc.; por otra parte, se esperaba que una datación arqueológicamente precisa de las murallas de J. proporcionaría firmes puntos de referencia cronológicos para la historia de Israel. Para ello se suponía, efectivamente, que la narración de Josué tenía valor de verdadera fuente histórica. Los resultados arqueológicos han respondido sólo en parte a aquellas grandes esperanzas. Las primeras excavaciones (bajo la dirección de E. Sellin y C. Watzinger, 1907-1909) distinguieron seis estratos en la población de J.: una ciudad A, neolítica y de la temprana edad del bronce, sin murallas; una ciudad B, fundada alrededor del 2009 a.C.; una ciudad C, fundada alrededor del 1700, que ocupó un área mucho mayor que las anteriores, con muralla de poderosas bases; luego una ciudad D, fundada alrededor del 1500, con doble muralla; finalmente, una población de la temprana edad del hierro (ciudad E) y otra de los ss. IX-VI (ciudad F). En 1929 emprendió J. Garstang nuevas excavaciones, cuyo más importante resultado fue el descubrimiento de la necrópolis de la antigua J. y el de una tercera muralla (de la ciudad B), en parte debajo de los fundamentos de la muralla de D.

A pesar de que los trabajos de excavación no se han concluido ni el material ha sido todavía enteramente publicado, se acostumbraba dar hasta hace poco la siguiente cronología de las tres murallas: la muralla de B

Fig. 89. Las fortificaciones de Jericó según las excavaciones angloamericanas de 1952

es la más antigua, y fue construida alrededor del 2000 a.C., con grandes ladrillos de barro. La puerta de la ciudad se hallaba a oriente, pero de todos modos la muralla quedó rota en aquel punto por una calzada romana. La muralla de C fue erigida alrededor del 1700 sobre un saliente natural rocoso; incluía la fuente, pero esta muralla no fue construida por haberse ensanchado el área habitable, sino con fines defensivos. En la población hay vestigios de carácter → hikso; la muralla fue destruida hacia el 1550. La doble muralla de D es la más reciente; consistía en un muro exterior más estrecho y en un muro principal de un espesor de 3,5 m, que en parte utilizaba el trazado de la muralla B, provista de dos torres y fortificada al norte mediante muros transversales. Al este, se ignora el trazado exacto, por causa de la calzada ya mencionada. Esta última muralla es la que ceñía a J. cuando llegaron los israelitas a Palestina. Hasta aquí se hallaban de acuerdo los excavadores y arqueólogos. Pero se discutía en qué época fue destruida la muralla D (y conquistada la ciudad por Josué). Garstang situaba la destrucción hacia el año 1400, Vincent hacia 1250, Galling (BRL 295) creía que «algunos restos de cerámica micénica . . . prohíben ir más allá de los siglos XIV-XIII». El muro D sería la fortificación mencionada en 1Re 16,34. Noth, que niega el carácter histórico de los relatos de Jos 2 y 6, opina: «No importan las diferencias en este punto, ya que las tradiciones etiológicas del AT no implican más que el hecho de la destrucción y el de la casi despoblación de la ciudad cananea; y esta despoblación, de todos modos, era efectiva cuando (desde el siglo XII) comenzaron a establecerse los israelitas en el país» *(Das Buch Josua*, Tubinga 1938, 3).

Pero la cronología de J. ha entrado en vías completamente nuevas, gracias a las excavaciones que los Institutos Arqueológicos británico y americano de Jerusalén emprendieron, en colaboración, en 1952, bajo la dirección de miss Kathleen M. Kenyon. La labor más importante de 1952 fue un corte vertical que, desde el pie occidental del *tell*, en una longitud de unos 25 m y con una anchura de casi 5 m, profundizó hasta el muro B-D y (con base más estrecha) ahondó todavía más. Así quedó al descubierto la muralla B-D en un segmento de casi 8 m, mostrándose que se componía de siete sucesivos muros de ladrillo yuxtapuestos, de los cuales los cinco primeros eran contiguos, mientras que los dos últimos arrancaban aproximadamente unos 5 m más allá. Todo este sistema pertenece a la temprana edad del bronce (hacia el 2000), en la que la ciudad parece haber gozado de gran prosperidad. Pero el descubrimiento más sensacional fue una imponente muralla de piedra (cada sillar tiene, por término medio, 1 × 1,20 m), situada más al este, del neolítico precerámico; la roca apareció a una profundidad de 7,40 m, o sea casi 3 m más honda que la base del *tell*, lo cual permite inferir que la primera población estaba situada en terreno llano y que la colina se fue formando por las poblaciones sucesivas. A la vista de estos resultados, bien puede afirmarse hoy que J. es la más antigua ciudad conocida del mundo. A mediados de la edad del bronce, cuando la ciudad tuvo un nuevo período de florecimiento, se construyó un glacis exterior alrededor de la muralla que existía desde la temprana edad del bronce; este glacis estaba a su vez rodeado de una honda zanja (cf. fig. 89). De la tardía edad del bronce (Josué) no se encontró nada por el momento, pero hay que esperar a futuras investigaciones en el *tell* y en sus inmediatos alrededores. Cerca de 1 km al norte del *tell* se halló una nueva necrópolis (distinta de la de Garstang), vasta y con objetos de diversas fases de la temprana y mediada edad del bronce.

Recientemente, J.L. Kelso ha investigado la J. del NT (1950). Id. - C.C. BARAMKI, *Excavations at NT Jericho and Khirbet en-nitla* (AASOR XXIX-XXX, New Haven 1955). J.B. PRITCHARD y otros, *The Excavation at Herodian Jericho*, 1951 (AASOR XXXI-XXXIII, New Haven 1958). DBS VI, 506-510. Estas excavaciones han sacado a luz el palacio de invierno de Herodes; cf. BASOR 120, 1950, 11-22; 122, 1951, 8-17; BA 14, 1951, 34-43.

Bibl.: Excavaciones: E. SELLIN, C. WATZINGER, *Jericho. Ergebnisse der Ausgrabungen* (Wissensch. Veröffentl. d. orient. Gesellschaft 22 4, Leipzig 1913). J. GARSTANG (AAA 19, 1932, 3-22. 35-54; 20, 1933, 3-42; 21, 1934, 99-136; PEFQS 1935, 61-68). K. KENYON, *Excavations at Jericho 1952. Interim Report* (PEQ 84, 1952, 4-6. 62-82). A.D. TUSHINGHAM, *The Joint Excavations at Tell es-Sultân (Jericho)* (BASOR 127, 1952, 5-16). Id., *Excavations at Old Test. Jericho* (BA 16, 1953, 46-67). A. AUGUSTINOVITCH, *Gerico e dintorni* (Jerusalén 1951). R. NORTH, *The 1952 Jericho-Sultan Excavation* (Bb 34, 1953, 1-12). BRL 290-297. ABEL II, 357-360. L.H. VINCENT, *L'Aube de l'histoire à Jéricho* (RB 47, 1938, 561-589; 48, 1939, 90-107). J. SIMONS (JbEOL Nr. 6, 1939, 156s). J. GARSTANG y otros, *The Story of Jericho* (Londres ²1948). K. KENYON, *Digging up Jericho*, (Nueva York 1957). [A. FERNÁNDEZ, *¿Fue Jericó tomada por Josué?* (EstE 12, 1933, 100-113).]

Jerjes (hebr. *'ăhašwērōš;* Vg Assuerus), rey persa (485-465 a.C.), hijo de Darío I Histaspes. Por la historia profana son conocidas sus expediciones contra Egipto (485), la destrucción de Babilonia, que se le había

rebelado, y sus desafortunadas guerras contra los griegos. Después de perder la batalla junto al Eurimedonte, J. fue asesinado por los conjurados (465) y reemplazado por su hijo Artajerjes I Longimano. Para la historia bíblica tiene importancia su actitud contra los judíos. Pero Esd sólo cuenta (4,6) que los enemigos de los judíos acusaron ante el rey a las gentes de Judá y Jerusalén; el fondo de la acusación y el curso del asunto son desconocidos. Más importante es J. como una de las figuras principales del libro de Ester. Su carácter en esta narración (intrigas de la corte y del harén) está de acuerdo con la imagen que de él nos trazan los historiadores profanos (p.ej., Heródoto 9,108-113: más aventurero galante que príncipe esforzado); la imagen, sin embargo, conviene también a otros reyes persas. El J.-Asuero de Dan 9,1 no puede ser el J. conocido por la historia profana.

Jerobaal → Yerubbaal.

Jeroboam o **Jeroboán** → Yeroboam.

Jeroglíficos, denominación griega para los caracteres usados en los monumentos de los egipcios. Los j. son una escritura pictográfica, en la cual cada concepto se reproduce por la correspondiente imagen (terminada o bosquejada). En los tiempos clásicos se usaban unos 700 signos diferentes. Además de los caracteres usados en inscripciones lapidarias, se conocía desde antiguo una escritura más sencilla para los libros, llamada hierática, y desde el siglo VII a.C. la escritura demótica. Los escritores griegos llamaban a

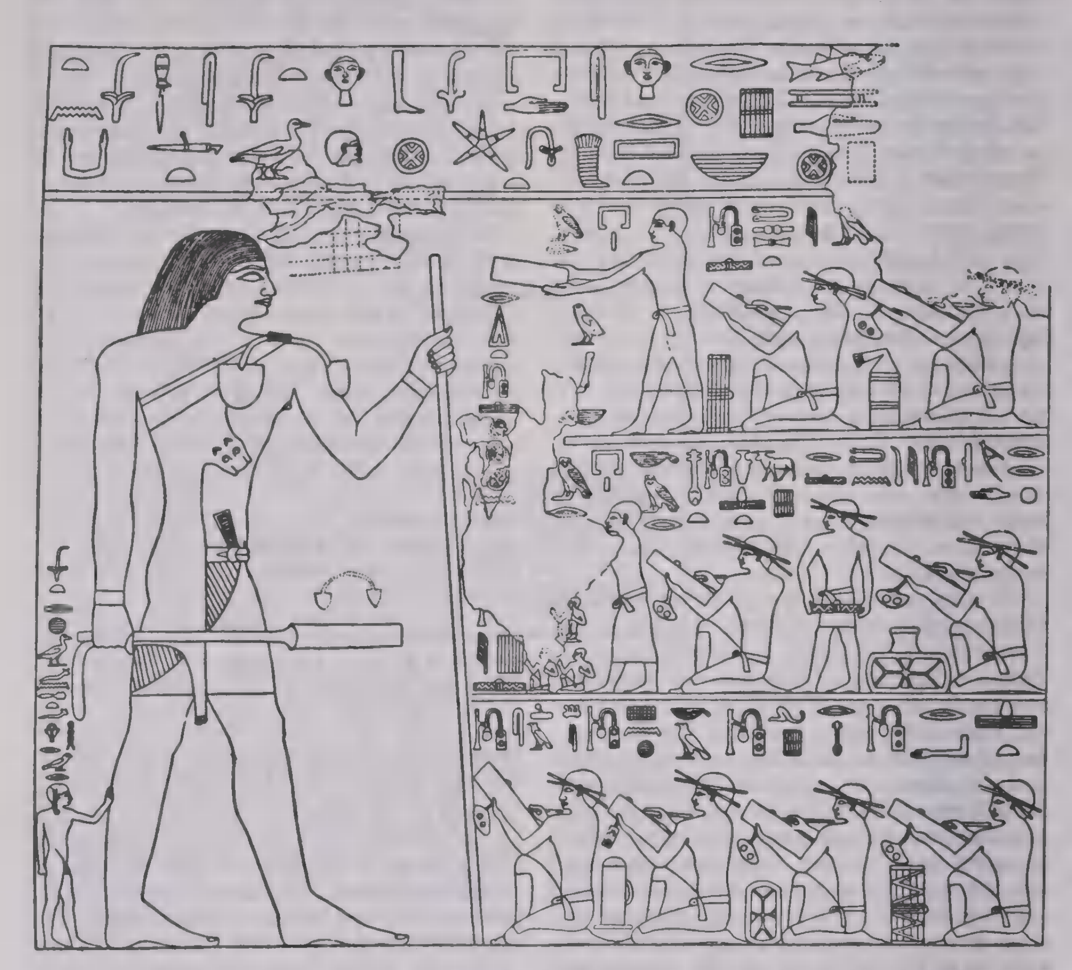


Fig. 90. Jeroglíficos. Escenas en un sepulcro del imperio antiguo (hacia 2500 a.C.). A la izquierda, de pie, el propietario del sepulcro. A la derecha, los escribas, en tres planos superpuestos, realizan su trabajo, teniendo casi todos en la oreja izquierda otros dos junquillos o cálamos; los utilizaban cogiéndolos entre los dedos índice y medio. Con la mano izquierda sostienen la hoja de papiro y la paleta con tinta o pintura negra y roja. En dos sitios se ven papiros atados en haces; arriba, a la derecha, hay una caja o funda, y abajo, a la izquierda, un jarro de cerveza

esta escritura simplificada demótica (= escritura popular), en oposición a los jeroglíficos utilizados en los monumentos, y a la escritura hierática usada por los sacerdotes instruidos. La dirección de la escritura no era fija. Se podía escribir tanto en líneas verticales, de arriba hacia abajo, como también en horizontales, de derecha a izquierda o de izquierda a derecha. Los individuos reproducidos en los monumentos tienen siempre la cara mirando al comienzo de la línea. Los j. fijaban solamente el armazón de la palabra, las consonantes; y añadían luego a casi todas las palabras un determinativo u otro signo auxiliar para la lectura. Se escribía con tinta negra o roja y mediante un junco o caña delgada, en cuyo extremo inferior se deshilachaban las fibras, quizá masticándolas, y cuya longitud era por lo menos de 16 cm. Sólo en la época grecorromana se introdujo la pluma en nuestro sentido. Como material de escritura se usaba el → papiro, siempre costoso, y también trozos de loza (→ óstraka), fragmentos de piedra caliza, tablitas y cuero. Los j. más antiguos provienen del comienzo del tercer milenio a.C., los más recientes pueden fecharse alrededor del año 300 d.C. La interpretación de los j. va unida a los nombres del inglés Th. Young y del francés J. Fr. Champollion, que con ello crearon la base para la egiptología. La importancia de la piedra de Rosette, que lleva una inscripción del año 197/196 a.C. en escritura jeroglífica, demótica y griega, se suele valorar demasiado.

Bibl.: A. Erman, *Die Hieroglyphen* (Sammlung Göschen 608, Berlin [2]1923). K. Sethe, *Das hieroglyphische Schriftsystem* (Glückstadt 1935). H. Sottas, E. Drioton, *Introduction à l'étude des hiéroglyphes* (Paris 1922). J. Capart, *Je lis les Hiéroglyphes* (Bruselas 1946). J.M.A. Janssen, *Hiëroglifen: Over Lezen en Schrijven in Oud-Egypte* (Leiden 1952).

Jerubbaal → Yerubbaal.

Jerusalén. (I) Nombre. Jerusalén se llama en hebr. *yᵉrûšālayim* o *yᵉrûšālaim* (= *-ēm*), gr. Ἰερουσαλήμ (en los libros protocanónicos) o Ἰεροσόλυμα (en los deuterocanónicos). En el NT, Mt (excepto 23,37), Mc y Jn escriben Ἰεροσόλυμα; Lc (por regla general), Pablo (excepto Gál 1,17s 2,1) y Ap, Ἰερουσαλήμ; Act escribe de las dos formas. La forma más antigua que se conoce es la egipcia *'wš'mm*, en los llamados textos de proscripción, de la dinastía XII, publicados por Sethe (1926) y Posener (1940), y la akkadia *urušalim*, que significa probablemente ciudad de(l dios) Salim. El actual nombre árabe de la ciudad es *el-qudš* («la santa»; cf. Is 52,1).

(II) Situación. J. se halla encima de una meseta calcárea, a unos 760 m sobre el nivel del Mediterráneo (1145 sobre el mar Muerto), sólo por el norte unida a la región montañosa y rodeada en los otros tres lados por valles profundos. Al norte de J., en unas depresiones llanas donde vierten sus aguas diversos declives del terreno, se forma el torrente Cedrón, que se dirige al principio hacia el este, después hacia el sur y se une, cerca de la fuente bíblica de Roguel — el actual pozo de Job (árabe *bir 'ey-yūb)* —, con el valle del → Hinnom, que comienza en la vertiente oeste de la actual puerta de Yaffá. Con el nombre de *wādi en-nār* descienden los dos torrentes unidos hacia el mar Muerto. La planicie donde está J. desciende hacia el sur muy abruptamente y se divide en dos colinas, de altura y forma desiguales, separadas por el valle, hoy día casi completamente relleno, del Tiropeón, el valle de los queseros de *Bell. Iud.* 5,4,1, que empieza en el norte, cerca de la actual puerta de Damasco, y alcanza, torciéndose hacia el

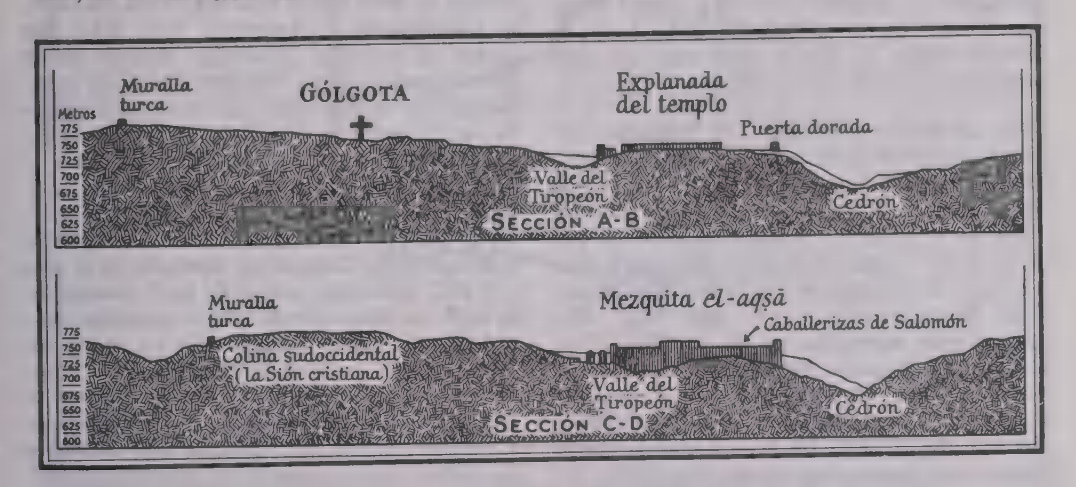


Fig. 91. Jerusalén. Para ambas secciones, véase la fig. 92

sureste, el torrente Cedrón. Así quedan formadas la colina oriental, más baja, y la colina occidental, más alta, el llamado Sión cristiano (cf. fig. 91). Ambas colinas, divididas por cortes transversales, forman eminencias diferentes, de modo que en la topografía de la ciudad se advierten importantes diferencias de altura.

La ciudad antigua (ciudad de los yebuseos, fortaleza de Sión, ciudad de David, cf. DBS III, 330-341) tenía tres hectáreas (la población puede calcularse en unos 1500 hombres) y estaba edificada sobre el desfiladero meridional de la colina oriental. La tradición buscaba la ciudad de David, hasta finales del siglo XIX, en la colina occidental; pero las excavaciones de Bliss y Deckie (1894/97), Weill (1913/14), Macalister y Duncan (1923/25), Crowfoot y FitzGerald (1927/30), en la colina oriental, han comprobado, de modo convincente, la inexactitud de esta tradición. Fue decisivo, entre otras cosas, el hecho de que en la vertiente oriental de la colina del este, en el valle de Cedrón, se halla el único manantial permanente, situado justamente al alcance de la ciudad, el Guijón; un túnel subterráneo, excavado en la roca, parte de la fuente y, a través de varias vueltas, llega hasta dentro, de modo que, durante un asedio, era posible bajar a la fuente desde el interior de la ciudad. Varios arqueólogos ven en este túnel el *ṣinnōr* (2Sam 5), por el cual Yoab penetró en J. conquistando así la ciudad para David (cf. H. VINCENT, *Jérusalem antique*, 146-161; G. BRESSAN, *L'espugnazione di Sion in 2Sam 5,6-8 1Cron 11,4-6 e il problema del «ṣinnōr»* [Bb 25, 1944, 346-381]; J. SIMONS, *Jerusalem in the O.T.*, Leiden 1952, 165-173; → ceguera I). En el lugar donde el valle de Hinnom se junta con el valle de Cedrón, al sureste de la ciudad, se halla la fuente llamada → Roguel (Jos 15,7 18,6 2Sam 17,17 1Re 1,9) o del Dragón (Neh 2,13), la actual fuente de Job o Nehemías, un manantial que nace allí.

(III) MURALLAS (cf. fig. 92). Salomón ensanchó la ciudad de J. incluyendo el centro de la colina oriental (llamada en tiempos del judaísmo posterior el Moria) dentro del área de la ciudad, donde construyó el palacio y el templo (aumento de nueve hectáreas). El templo se hallaba en el punto más septentrional y por ende más alto del terreno agregado, en lo que fue la era de Ornán, llamado hoy *ḥaram eš-šerīf*. La roca que hay en el actual *qubbet eṣ-ṣaḥra* (cúpula de la roca) determina el lugar exacto del antiguo altar de los holocaustos o (según otros) del *Sancta Sanctorum* del templo de Salomón. El nuevo sector fue fortificado igualmente por una muralla. Es dudoso si la ciudad se extendía ya en aquel entonces a la colina suroccidental. Algunos autores (J. Germer-Durand, A. Alt, K. Galling) niegan incluso que esta colina suroccidental estuviera en el área de la ciudad antes de la época helenística. Sin embargo, está comprobado que antes del destierro, en el siglo IX, en tiempos de → Ezequías o quizás antes (2Re 14,13), surgió un nuevo barrio al oeste del templo, y que éste se aseguró construyendo una muralla (la llamada muralla primera).

En 2Re 22,14 se llama al barrio nuevo la ciudad segunda *(mišneh)*; Sof 1,11 lo llama, por la forma del terreno, «mortero». A más tardar en época helenística, pero probablemente ya mucho antes, fue incluida dentro del área de la ciudad la colina suroccidental, la cual quedó defendida por la prolongación de la muralla. Esta llamada segunda muralla circundaba a J. en tiempo de Jesús. El trazado de esta muralla en su parte septentrional fue, durante largo tiempo, una cuestión muy discutida; hoy se acepta generalmente que, en tiempo de Jesús, el Calvario (→ Gólgota) se hallaba fuera de la muralla de la ciudad (Jn 19,20 Heb 13,12). En el año 41 d.C. empezó el rey Herodes Agripa I, aproximadamente a 1 km de esta muralla, la construcción de una nueva (tercera) muralla, por lo que el Gólgota quedó así dentro de sus muros; mas los trabajos tuvieron que interrumpirse por orden de Roma (B.I. 5,4,2). El trazado septentrional de esta tercera muralla sigue siendo muy discutido. Después que Sukenik y Mayer, en los años 1925/27, a unos 400-500 m al norte de la actual muralla turca, descubrieron un considerable trozo de muralla (completado en 1940), casi todos los autores siguieron a estos arqueólogos en la identificación de esos restos con la tercera muralla, y atribuyeron a Hadriano (135 d.C.) los restos de muralla existentes debajo de la muralla turca. Pero Vincent y Simons mantienen, por el contrario, que la tercera muralla, en la parte norte, seguía el mismo trazo que la muralla turca, mientras creen que la muralla de Sukenik-Mayer fue improvisada en la época de la rebelión de Bar Kokhebá (132-135). De todas formas, la colonia romana *Aelia Capitolina*, fundada en el año 135 d.C. sobre las ruinas de la J. destruida, se hallaba dentro de la actual muralla, procedente del período turco. Ya en época romana tardía, la parte sur de la colina oriental (fortaleza de Sión, ciudad de David), y gran parte de la colina suroccidental, se convirtió en cantera. En tiempos más recientes la ciudad se ha ensanchado principalmente hacia el norte.

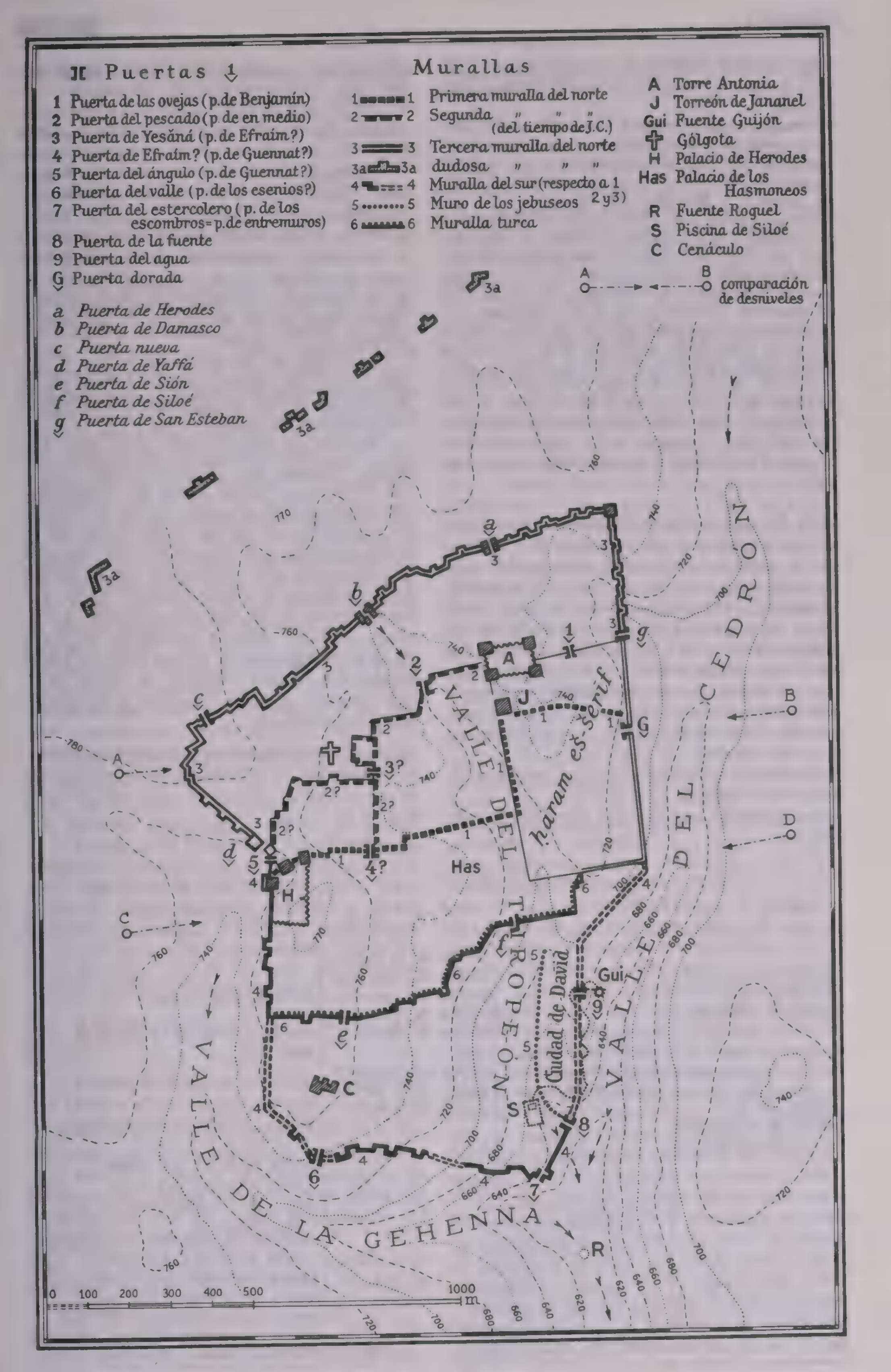


Fig. 92. Plano de Jerusalén

Bibl.: Sobre el I muro: L.H. VINCENT, DBS IV, 923-926. J. SIMONS, *Jerusalem in the OT* (Leiden 1952) 226-281.
Sobre el II muro: H. GUTHE, *Die zweite Mauer Jerusalems und die Bauten Constantins am heiligen Grabe* (ZDPV 8, 1885, 245-287). H. VINCENT, *La deuxième enceinte de Jérusalem* (RB 11, 1902, 31-57). Id., DBS IV, 926-935. J. SIMONS, o. c., 282-343.
Sobre el III muro: L.H. VINCENT, *La troisième enceinte de Jérusalem* (RB 36, 1927, 516-548; 37, 1928, 80-100. 321-339). Id., *Encore la troisième enceinte de Jérusalem* (RB 54, 1947, 90-126). Id., DBS IV, 935-941. E.L. SUKENIK, L.A. MAYER, *The Third Wall of Jerusalem* (Londres 1930). R.W. HAMILTON, *Excavation against the North Wall of Jerusalem* (QDAP 10, 1940, 1-53). W.F. ALBRIGHT, *New Light on the Walls of Jerusalem in the NT Age* (BASOR 81, 1941, 6-10). C.S. FISHER, *The Third Wall of Jerusalem* (BASOR 83, 1941, 4-7). M. SOLOMIAC, *The Towers and Cisterns of the Third Wall of Jerusalem* (BASOR 84, 1941, 5-7). J. SIMONS, o. c., 459-503). M. AVI-YONAH, *The Walls of Nehemiah* (IEJ 4, 1954, 239-248).

(IV) PUERTAS. Todas las puertas que había en las murallas de J. aparecen enumeradas en la lista de la reconstrucción que da Neh 2,11-15+3,1-32, y en el relato de la bendición de la muralla que trae Neh 12,27-43. Para más detalles tenemos las indicaciones dispersas en el AT y en Flav. Josefo. Por desgracia, estas indicaciones son interpretadas, en parte, muy distintamente, según que los topógrafos incluyan, o no, la colina suroccidental en el área de la ciudad preexílica y prehelenística.

El cuadro adjunto ofrece un resumen de los datos bíblicos.

Las puertas enumeradas por Neh han de establecerse probablemente como sigue (cf. fig. 92):

(A) En la muralla septentrional, de este a oeste:

(1) *Puerta de las ovejas* (= puerta de Benjamín [?]); se encontraba en las cercanías del estanque de → Betzatá (Jn 5,2). Como el texto griego omite la palabra «puerta», se introdujo desde Orígenes la concepción falsa de que en Jn se trata, no de una p. de las ovejas (ἐπὶ τῇ προβατικῇ <πυλῇ> κολυμβήθρα), sino de un estanque de las ovejas (προβατικὴ κολυμβήθρα).

La puerta de Benjamín (Jer 37,13 38,7 Zac 14,10) se encontraba también en la muralla del norte, en el muro septentrional del perímetro del templo (Jer 20,2).

(2) *Puerta del pescado* (Sof 1,10 Neh 3,3 12,39 2Par 33,14) o puerta central.

(3) *Puerta de Yesaná* (Neh 3,6 12,39), tal vez idéntica con (4). El nombre es oscuro; las explicaciones de «p. vieja» o «p. de la (ciudad) vieja» son inexactas. Tal vez esta denominación esté relacionada con la ciudad de → Yesaná: la p. que conduce hacia Yesaná. Según otros (así últimamente J. Simons [bibl.]), debería corregirse el texto en *ša'ar hammišneh:* la p. que conduce hacia la segunda ciudad (*mišneh;* → supra III).

Bibl.: BRL 304. J. SIMONS, *Jerusalem in the OT* (Leiden 1952) 276s. 305s.

(4) *Puerta de Efraím* (= puerta de Gennat [?]; cf. infra, E), a 400 varas de distancia de la puerta del ángulo (2Re 14,13 2Par 25,23 Neh 8,16 12,39).

Neh 3, 1 — 32	Neh 2, 11 — 15	Neh 12, 27 — 43	Otras fuentes
		puerta de la cárcel	
puerta de las ovejas		puerta de las ovejas	
puerta del pescado		puerta del pescado	Sof 1,10 2Par 33,14
puerta de Yesaná		puerta de Yesaná	
—	—	puerta de Efraím	2Re 14,13 2Par 25,23 Neh 8,16
puerta del valle	puerta del valle	—	2Par 26,9
puerta del estercolero	puerta del estercolero	puerta del estercolero	
puerta de la fuente	puerta de la fuente	puerta de la fuente	
puerta del agua	—	puerta del agua	Neh 8,1.13.16
puerta de los caballos	—	—	Jer 31,40 (2Re 11,16 2Par 23,15)
puerta de la inspección	—	—	—
			puerta entre los dos muros (2Re 25,4 Jer 39,4 52,7)
			puerta de Benjamín (Jer 37,13 38,7 Zac 14,10 [?])
			puerta del ángulo (2Re 14,13 Jer 31,38 2Par 25,23 26,9 Zac 14,10)
			puerta primitiva (Zac 14,10)
			puerta de en medio (Jer 39,3)
			puerta de los escombros (Jer 19,2)
			puerta de los esenios (Flav. Jos.)
			puerta de Gennat (Flav. Jos.)

(B) En la muralla occidental, de norte a sur: (5) *Puerta del ángulo* (= puerta de Gennat [?]), a 400 varas de la puerta de Efraím (2Re 14,13 2Par 25,23 Jer 31,38), seguramente también citada en Zac 14,10. No la menciona Neh.
(6) *Puerta del valle* (Neh 2,13.15 3,13 2Par 26,9), tal vez = puerta de los esenios; (cf. infra, E), distante unos mil codos (1/2 km) de la puerta del muladar (7).

(C) En la muralla oriental, de sur a norte: (7) *Puerta del muladar*, situada en el ángulo sureste del muro de la ciudad de Jerusalén (Neh 2,13 3,13s 12,31), distante de la puerta del valle unas 1000 varas (1/2 km). Tal vez idéntica a la puerta de los escombros (Jer 19,2) o del alfarero, o la puerta entre las dos murallas (2Re 25,4 Jer 39,4 52,7).
(8) *Puerta de la fuente* (Neh 2,14 3,15 12,37), probablemente así llamada porque conducía a la fuente de Roguel.
(9) *Puerta de las aguas*, seguramente llamada así porque conducía a la fuente de Guijón; estaba al lado este del palacio real de Jerusalén (Neh 3,26 12,37). En la plaza que había ante la p. de las aguas fue leída la ley de Esdras (Neh 8,1.3.16).
(10) *Puerta de los caballos*, probablemente llamada así por las caballerizas que había en sus inmediaciones, en el muro oriental de Jerusalén (Jer 31,40 Neh 3,28); no hay que confundirla con la entrada de los caballos (2Re 11,16 2Par 23,15), e.d., la entrada por la cual llegaban las caballerías al palacio real.

(D) Puertas interiores;
(11) *Puerta de la inspección*, en el patio del templo de Jerusalén (no en el muro de la ciudad), mencionada una sola vez (Neh 3,31); conducía desde la parte oriental a la explanada del templo, e.d., a la parte designada por Ez 43,21 como *mifqad* (lugar de la inspección [?]) del templo. El emplazamiento exacto es desconocido.

Bibl.: J. SIMONS, *Jerusalem in the OT* (Leiden 1952) 340-343.

(12) *Puerta de la cárcel*, junto a la explanada del templo (Neh 12,39) o junto a la p. de Benjamín (Jer 20,2).

(E) Puertas no mencionadas en la Biblia: (13) *Puerta de Gennat*, en la muralla norte; es mencionada en Fl.Jos.; tal vez haya de identificarse con la puerta del ángulo (5) o con la de Efraím (4).
(14) *Puerta de los esenios*, en la muralla meridional; mencionada en Fl.Jos.; tal vez la → puerta del valle (6).

Bibl.: M. BURROWS, *Nehemiah 3: 1-32 as a Source for the Topography of ancient Jerusalem* (AASOR 14, 1933/34, 115-140). Id., *Nehemiah's Tour of Inspection* (BASOR 64, 1937, 11-64).

(V) HISTORIA. La J. preisraelita se menciona en las cartas de Amarna; el soberano de la ciudad lleva el nombre hittita (según otros, hurrita) de Abdí-Jipá (Putu-Jepa [?]). Ez 16,3 parece que alude a los antecedentes históricos amorreo-hittitas de la ciudad. Los israelitas que inmigraban hacia Canaán no pudieron conquistar J., que quedó en manos de los yebuseos, hasta que David se apoderó de ella, haciéndola su residencia y elevándola, por medio del traslado del → arca, a centro religioso de su reino (2Sam 5s). Salomón aumentó la brillantez de la ciudad. Después J. fue atacada frecuentemente por enemigos: por los egipcios (1Re 14,25ss 2Par 12,1-4) bajo Roboam (925); por los árabes y filisteos (2Par 21,1s) bajo Yoram (hacia 850), por el reino septentrional (2Re 14,11-14 2Par 25,21-24) bajo Amasyá. Durante el reinado de Ezequías, J. fue asediada por los asirios; cercaron al rey «en medio de su ciudad real de J. como a un pájaro en su jaula» *(Orient. Inst.*, prisma III, 27s; D. D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib*, Chicago 1924, 33; Inscr. del toro, 28s; Luckenbill, 70). Sin embargo, la ciudad no fue tomada (2Re 18,13-19,37 2Par 32,1-22 Is 36s). Un siglo más tarde el rey egipcio Nekó la conquistó (609; 2Re 23,33s 2Par 36,3) y pocos años más tarde el rey babilónico Nabucodonosor la conquistó de nuevo (605; 2Par 36,10 Dan 1,1s) y deportó una parte de los habitantes más distinguidos (entre otros a Daniel y sus compañeros). En el año 597 J. fue conquistada nuevamente por Nabucodonosor, que trasladó una parte de la población a Babilonia (2Re 24,10-12 2Par 36,10). Finalmente, la ciudad fue destruida en el año 586 por los babilonios, el templo fue quemado por el fuego, y toda la población, con excepción de un número de viñadores y agricultores, deportada (2Re 25 2Par 36,17-21). Durante la cautividad babilónica, J. estuvo bastante abandonada. En el año 536 (?) volvió parte de la población. Se construyó un nuevo templo y se restauraron las murallas de la ciudad (Esd 1-7 Neh 1-4). Que Alejandro Magno luchara contra Jerusalén y fuera rechazado por el sumo pontífice de aquel entonces, es probablemente una leyenda (Flav. Jos., Talmud). El período de los Seléucidas dio carácter helenístico a Jerusalén. Antíoco IV conquistó la ciudad (169 a.C.) y saqueó el templo. Dos años más tarde cayó J. nuevamente en manos de los sirios, que construyeron al sur del área del templo una fortaleza (la Akrá). El templo fue profanado y convertido en santuario de Zeus. Judas

Macabeo logró recuperar la ciudad; purificó el templo y restableció el culto a Yahvéh (165 a.C.), pero el Akrá quedó en manos de los sirios hasta el año 141, cuando Simón Macabeo la conquistó, arrojó de ella a los sirios y la purificó (1Mac 13,50). En el año 63 a.C. aparecieron los romanos ante la ciudad, que fue conquistada por Pompeyo. La dinastía nacional continuó, sin embargo, hasta que en el año 37 a.C. fue expulsada por Herodes. El gobierno de Herodes significó para la ciudad una época brillante. De sus construcciones deben mencionarse en primer lugar el templo, cuya construcción se inició el año 20 a.C., la cual no había terminado aún en el año 64 d.C.; además, la fortaleza → Antonia; también se menciona un teatro y un anfiteatro. Su palacio (en el lugar de la actual ciudadela; cf. lámina XIV, 2) fue ocupado por él en el año 23 a.C.; y con sus tres torres, le servía al mismo tiempo como fortaleza que dominaba la ciudad superior, así como la Antonia dominaba la plaza del templo. Al lado del antiguo palacio hasmoneo y, algo más abajo, en el valle del Tiropeón, estaba el Xystus, una gran nave o una plaza abierta, rodeada de pórticos con columnas; desde el Xystus, un puente sobre el valle del Tiropeón conducía, hacia arriba, al templo. Con ocasión de la destrucción de la ciudad y del templo por los romanos (70 d.C.), Tito hizo respetar las tres torres del palacio de Herodes, así como la muralla occidental. Después de sofocar el último levantamiento judío (132-135), J. se convirtió en una colonia romana con el nombre de *Aelia Capitolina*. El área de la ciudad fue disminuida en el sur; esta ciudad de Hadriano forma la base de la actual J. Su historia ulterior se halla fuera del marco de la historia bíblica.

(VI) TOPOGRAFÍA. Ya los relatos de los peregrinos que visitaron J. en el transcurso de los siglos, se ocupan de la topografía de la ciudad. La topografía científica empieza con Tobler (1835) y Robinson (1838). La primera obra de conjunto la escribió James FERGUSON (*An Essay on the Ancient Topography of Jerusalem* [Londres 1847]). Desde 1864 trabaja en el estudio de la topografía de J. el *Survey of Eastern Palestine*. Las primeras excavaciones fueron realizadas por Ch. Warren y Wilson (1867-1870) y por H. Guthe (1881, en la colina suroriental). Después de ellos excavaron F. J. Bliss y A. C. Dickie (1894-1897; colina suroccidental), Parker (1909-1910; colina suroriental), R. Weill (1913-1914 y 1923-1924; colina suroriental), R. A. S. Macalister y J. G. Duncan (1923-1925: parte septentrional de la colina suroriental), J. W. Crowfoot y G. M. FitzGerald (1925-1927; lado oeste de la colina suroriental), E. L. Sukenik y L. A. Mayer (1925-1927; la supuesta tercera muralla), C. N. Johns (1934-1940 y 1947; ciudadela), R. W. Hamilton (1940; muralla turca). (→) Antonia, santo sepulcro, Olivos (monte de los), pretorio; cenáculo.

(VII) LA JERUSALÉN MESIÁNICA. En el plan de las esperanzas mesiánicas de Israel, J. había de participar de todo el esplendor de los tiempos mesiánicos. El monte Sión se convierte en residencia del rey mesiánico (Sal 2,6 110,2), y con ello en punto central del reino mesiánico. Hacia este monte confluyen todos los pueblos (Is 2,2s 60,1-3 66,18-20 Miq 4,1-3 Jer 3,17 Zac 8,20-22 14,16-19 Tob 13,14) para adorar a Yahvéh, llevando consigo sus tesoros (Is 60,5.11 61,6 Ag 2,7). La ciudad tiene abundancia de oro y plata (Is 60,17); las puertas son de zafiro; sus plazas, calles y murallas, de piedras preciosas (Is 54,11s Tob 13,21); sus habitantes alcanzan todos una avanzada edad (Is 65,20). Una fuente que parte del templo fertiliza todo el país circundante (Jl 4,18 Ez 47,2-12 Zac 14,8). No habrá ni sol ni luna, pues Yahvéh mismo será su luz (Is 60,19s). Yahvéh vivirá allí mismo (Is 4,5), de modo que no hará falta ningún arca (Jer 3,16). Todos sus habitantes serán justos (Jl 4,17 Is 60,21); J. será la ciudad de la alegría y del bienestar (Is 35,10) y existirá eternamente (Jl 4,20).

Después de la destrucción de J. en el año 70 d.C., fueron estas promesas las que se convirtieron para la literatura rabínica en base de las esperanzas de salvación. Así se habla de una nueva J., construida por Dios o por el Mesías, cuya magnificencia se describe con colores todavía más vivos (StB IV, 883s. 919-929). Según el Apocalipsis de Baruc, esta nueva J. existe ya ante Dios en el cielo (4,2-6 32,2-4) y descenderá del cielo a la tierra en la época mesiánica (4Esd 7,26 13,36). La literatura cristiana ve el cumplimiento de estas esperanzas del AT en la fundación del reino de Dios; por eso Pablo llama a la Iglesia de Cristo «la J. de arriba» (Gál 4,26) y Heb 12,22 la denomina «monte Sión, ciudad del Dios vivo, J. celestial». Ap 14,1 llama al cielo Monte Sión y Ap 21,9-27 ve en la Jerusalén celestial la imagen de la Iglesia de Dios en su triunfo glorioso. → Esposa.

Bibl.: Excavaciones: F.J. BLISS, A.C. DICKIE, *Excavations at Jerusalem* 1894/97 (Londres 1898). R. WEILL, *La cité de David* (París 1920). Id., *La cité de David . . .*, campaña de 1923-1924 (París 1947). R.A.S. MACALISTER, J.G. DUNCAN, *Excavations on the Hill of Ophel, Jerusalem* (PEF Annual 4, 1926). J.W. CROWFOOT, G.M. FITZGERALD, *Excavations in the*

Tyropoeon Valley (Annual 5, 1927). C.H. JOHNS (PEQ 72, 1940, 36-56). Id. (QDAP 14, 1950, 121-190; Ciudadela).
Sobre la arqueología y la topografía: H. VINCENT, *Jérusalem antique* (París 1912). Id., *Jérusalem nouvelle* (París 1914ss). T. TOBLER, *Topographie von Jerusalem* (Berlín 1853/54; 2 vols.). C. MOMMERT, *Topographie des alten Jerusalems* (Leipzig 1902/07; 4 vols.). G. DALMAN, *Jerusalem und sein Gelände* (Gütersloh 1930). H. SCHMIDT, *Der heilige Fels in Jerusalem* (Tubinga 1933). C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas* II (Leipzig 1935). X. MARCHET, *Le véritable emplacement du palais de Caïphe et l'église St. Pierre à Jérusalem* (París 1927). J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Gotinga 1937). DBS IV, 897-966. J. SIMONS (OTS 7, 1950, 179-200). Id., *Jerusalem-Exploration: Past and Future* (OTS 8, 1950, 66-84). Id., *Jerusalem in the OT* (Leiden 1952). M. NOTH, *Jerusalem und die israelitische Tradition* (OTS 8, 1950, 28-46). H.-J. KRAUS, *Archäologische und topographische Probleme Jerusalems im Lichte der Psalmenexegese* (ZDPV 75, 1959, 125-140). [A. FERNÁNDEZ, *Colectánea bíblica: Problemas de topografía palestinense: Jerusalén* (EstE 13, 1934, 6-72). J. CAUBET ITURBE, *Jerusalén y el templo del Señor en los manuscritos de Qumrán y en el NT* (Sacra Pagina, Misc. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re bibl., II, 1959, 28-46).]

Jesana → Yešaná.

Ješbón (hebr. *ḥešbōn;* Vg Hesebon), capital de los moabitas; según los datos del Dt, antigua residencia del rey amorreo Sijón (Núm 21,25-30 Dt 1,4, etc.). En Núm 32,3.37 y Jos 13,26, asignada a Gad; según Jos 21,37 y 1Par 6,66, incluso ciudad sacerdotal. En Is 15,4 16,8 Jer 48,2-4.45 49,3 aparece J. como capital de los moabitas. En Cant 7,4 se mencionan dos estanques de J., a los cuales compara los ojos de la amada. Hoy *ḥesbān*, 26 km al este del Jordán.

Jesé → Isay.

Jesreel → Yizreel.

Jesrón (hebr. *ḥeṣrōn:* que vive en una residencia segura [?], NOTH 243; Vg Hesron). (1) Estirpe de la tribu Judá (1Par 4,1) — según la genealogía bíblica, hijo de Peres o Fares (Gén 46,12 1Par 2,5) —, establecida junto a las estirpes de Yerajmeel, Ram, Kelubay o Kaleb (1Par 2,9), por consiguiente, al sur del Négueb y Segub (1Par 2,21), o sea, en la Transjordania. En el último lugar citado, J. es, según algunos investigadores, el mismo J. (2), de la tribu de Rubén, especialmente porque en 1Par 5,3 (sobre Rubén) debe suponerse una laguna en el texto; pero, por otra parte, son muy posibles las relaciones entre tribus y estirpes de ambosl ados del Jordán; cf. Manasés oriental y occidental, Benjamín y Yabés en Galaad. También aparece en Mt 1,3 Lc 3,33, bajo la forma griega de Esrón, en la genealogía de Cristo. (2) Estirpe de la tribu de Rubén; en la genealogía bíblica, hijo de Rubén (Gén 46,9 Éx 6,14 1Par 5,3) y padre de los jesronitas (Núm 26,6); desconocido el lugar de su asentamiento.

Jesucristo. (I) FUENTES Y CRONOLOGÍA. (A) FUENTES. (1) Las fuentes *no cristianas* que hacen mención de Jesús son escasas y ofrecen pocas particularidades. Lo cual no es de maravillar. Los escritores gentiles, griegos y romanos, tenían poco interés por los acontecimientos de Palestina y hacia los judíos sólo sentían desprecio. Los judíos del siglo I d.C. parecen haber callado intencionada y sistemáticamente acerca del naciente cristianismo y de su fundador. Sin embargo, los escasos testimonios que han llegado hasta nosotros bastan para poner fuera de duda la existencia histórica de Jesús.
(a) De fuente pagana sólo se conocen tres textos. El romano SUETONIO (siglo II d.C.) escribe: Claudio «expulsó de Roma a los judíos que, por incitación de Cresto, se amotinaban continuamente» *(Vita Claudii* 25,4). Esta expulsión de los judíos, que suele fecharse en los años 51/52, está también atestiguada por Act 18,2 y puso término a los desórdenes de la colonia judía de Roma. En opinión de diversos historiadores, las violentas discusiones, en el *ghetto* romano, contra los seguidores de Cristo habrían conducido a aquellos alborotos. Suetonio, por error, habría hecho cabecilla de tales tumultos a Cristo, cuyo nombre heleniza (el nombre griego χριστός designaba entre los judíos al → Mesías; por desconocer esta significación especial, Suetonio confundió el nombre de Cristo con el nombre propio griego *Khrestós)*. Algunos críticos, por lo contrario, sostienen que el texto de Suetonio sólo quiere decir que, dentro de la judería romana, estallaron tumultos por instigación de cierto Cresto, personaje para nosotros desconocido. El testimonio de TÁCITO (entre el 75 y el 120 d.C.) es mucho más preciso *(Ann.* 15,14; también Tácito escribe *chrestiani)*. A la narración de los suplicios de cristianos ejecutados por Nerón, Tácito añade: «Llevan este nombre [el de *chrestiani]* de Cristo, que fue mandado ejecutar con el último suplicio por el procurador Poncio Pilato durante el imperio de Tiberio.» La autenticidad de este texto es inatacable. De donde quiera que tomara Tácito esta noticia, se ve que era una fuente muy exactamente informada.

PLINIO EL JOVEN (61/62-114 d.C.), como legado de Bitinia, en una carta al emperador Trajano consultándole sobre su con-

Jesucristo

ducta en el asunto de los cristianos, le dice entre otras cosas: «Ahora bien, afirmaban éstos que, en suma, su crimen o, si se quiere, su error se había reducido a haber tenido por costumbre, en días señalados, reunirse antes de rayar el sol y cantar, alternando entre sí a coro, un himno a Cristo como Dios. Terminado todo esto, decían que la costumbre era retirarse cada uno a su casa y reunirse nuevamente para tomar una comida, ordinaria, empero, e inofensiva» (*Epist.*, lib. 10, 96; *Actas de los mártires*, BAC, p. 246).

Bibl.: K. LINCK, *De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis* (Giessen 1913).

(b) Entre los testimonios de origen judío, el de FLAVIO JOSEFO es de máxima importancia. Josefo menciona a Juan Bautista (*Ant.*, 18,5,2), a Jesús y a Santiago. Cuenta que el sumo sacerdote Anás, nieto del Anás del cual hablan los evangelios (Lc 3,2 Jn 18,13 Act 4,6), «hizo comparecer ante el Sanedrín a unos cuantos, entre ellos a un hombre llamado Santiago, hermano de aquel Jesús que se llamó Cristo», y como a violador de la ley le hizo apedrear (*Ant.* 20,9,1; cf. EUS., HE II, 23,21). La autenticidad de este texto ha sido puesta en duda por algunos; pero es segura. Flavio Josefo conocía, pues, a Jesús y sabía que había sido reconocido por Mesías. Fiel a su propósito de pasar en silencio el movimiento mesiánico en medio del pueblo judío o de presentarlo como insignificante, el historiador judío se contenta con esta breve mención de Jesús.

En *Ant.* 18,3,3 se halla otro pasaje más extenso, pero cuya autenticidad es muy discutida: «Apareció también por este tiempo (es decir, bajo Pilato) Jesús, hombre sabio, si es que se le debe llamar hombre. Porque realizó obras maravillosas y fue maestro de los hombres que reciben de buen grado la verdad. Atrajo a sí muchos judíos y muchos también procedentes del helenismo. Éste era el Cristo (o Mesías). Habiéndole condenado Pilato a muerte de cruz, por delación de los primates de nuestra nación, los que primero lo habían amado no dejaron por eso de hacerlo. Aparecióseles, en efecto, el tercer día nuevamente vivo, conforme los profetas divinos habían dicho de él esto y otras muchas cosas maravillosas. Y hasta el día de hoy subsiste el pueblo de los cristianos, que de él toman su nombre» [versión sobre el texto griego, ed. Dindorf, p. 649]. A juicio de la mayoría de los críticos, este pasaje no es auténtico o es interpolación cristiana en su máxima parte. Menos fe aún puede concederse al pasaje correspondiente de las *Ant.* en la versión eslava, que ha sido nuevamente traída a colación por Eissler (cf. bibl.).

Según FOCIO (*Bibliotheca*, cód. 33, ed. Dindorf, en *Flavii Iosephi opera* I, III), el historiador judío Justo de Tiberíades, que escribió algo antes que Flav. Jos,. no menciona a Jesús ni en su *Historia de la guerra judía* ni en su *Crónica de los reyes judíos desde Moisés hasta Agripa I*, obras que se dan hoy por perdidas.

La literatura rabínica contiene algunas alusiones a Jesús y al naciente cristianismo, que se remontan acaso a narraciones de los rabinos del siglo I d.C. Sin embargo, la grosera leyenda, procedente del s. VI o VII, titulada *Toledoth Yešu* (vida de Jesús), es por todos conceptos indigna de fe y se rechaza con razón, aun dentro de los círculos israelitas. Dado el odio y los prejuicios tan profundamente arraigados de los judíos frente al cristianismo y a su fundador, los escritos rabínicos no pueden tenerse en cuenta para la vida de Jesús. Pero estos testimonios, sin embargo, garantizan la historicidad del Maestro de Nazaret.

Bibl.: K. LINCK, *De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis* (Giessen 1913). L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ* I (París 1928) 189-194; trad. esp.: *Jesucristo: su persona, su mensaje, sus pruebas* (Barcelona [2]1941). SCHÜRER I, 544-549. R. EISSLER, *Jêsous basileus oder basileusas* (Heidelberg 1929/1930). M.-J. LAGRANGE, *Jean-Baptiste et Jésus d'après le texte slave du livre de Josèphe* (RB 39, 1930, 29-40). R. DRAGUET, *Le Juif Josèphe, témoin du Christ?* (RHE 26, 1930, 833-879).

(2) *Fuentes cristianas. (a)* Los más antiguos documentos escritos son las cartas de Pablo, que se fechan de los años 51/52 a 66/67. Muy probablemente, el apóstol no conoció personalmente a Jesús antes de su conversión, que tuvo lugar entre los años 34/36; pero oyó hablar de Él y de sus pretensiones mesiánicas (2Cor 5,16; el pasaje puede también entenderse: «Aun cuando yo he conocido a Cristo según mi prejuicio judaico»), por lo menos en sus discusiones con los cristianos de Jerusalén. Estas pretensiones las tuvo Pablo por inadmisibles y blasfemas: un Mesías crucificado era «escándalo para los judíos» (1Cor 1,24); el crucificado, como dice la Escritura, sólo podía ser un hombre maldito de Dios (Gál 3,13 cita a Dt 21,23: «Un ahorcado es un deshonor de Dios»; consiguientemente, «maldito es todo el que cuelga de un madero»). Así se explica el furor con que Pablo, gran celador de las tradiciones paternas (Gál 1,14), combatió a los discípulos del Crucificado. Luego lo llorará amargamente (Gál 1,13 1Cor 15,9, cf. Flp 3,6). En Damasco, después de su conversión, Pablo se familiarizó con la actividad y hechos de Jesús. Los primeros testigos de Jesús que escuchó, los halló entre los judíos de la

→ diáspora, los discípulos por él perseguidos. Sólo tres años más tarde, durante una breve estancia en Jerusalén, trató con Pedro y Santiago, hermano del Señor (Gál 1,18s). Por la tradición recibió la institución de la eucaristía en la última cena (1Cor 11,23-25) y supo de las apariciones de Jesús resucitado (1Cor 15,3-7; en el v. 11 declara Pablo que la tradición por él predicada es la de todos los apóstoles). Pablo sabe que Jesús «nació de mujer y estuvo sujeto a la ley» (Gál 4,4), «que viene, según la carne, del linaje de David» (Rom 1,3) y del de Abraham (Gál 3,16); conoce su vida irreprochable y sin pecado (2Cor 5,21), su mansedumbre (2Cor 10,1), su muerte ignominiosa sobre la cruz (Gál 3,1 1Cor 2,2) por obediencia al Padre y por amor a los hombres (Flp 2,18 Gál 2,20). Repetidamente se refiere a palabras de Cristo que él habría recibido de la tradición (cf. 1Cor 7,10s con Mc 10,11s Lc 16,18; 1Cor 9,14 con Lc 10,7; 1Tes 4,8 con Lc 10,16; Gál 4,17 con Mt 23,13; Gál 6,2 con Mc 9,35; Rom 12,14 con Mc 5,44).

Las cartas de Pablo demuestran cuán perfectamente perfilada estaba ya la tradición sobre las palabras y los hechos de Jesús, incluso antes de consignarse por escrito. → Evangelios III.

(b) Los cuatro → evangelios canónicos se fundan principalmente en el testimonio de los discípulos inmediatos de Jesús y en la primitiva catequesis cristiana. Después de la muerte de Jesús, sus discípulos no pensaron en fijar en seguida por escrito la vida y doctrina de su maestro. Estaban tan llenos de Él, que podían sacar de su propia memoria todo cuanto precisaban para sus instrucciones y discusiones. Escogían y desenvolvían su tema conforme lo exigían su predicación y la calidad de sus oyentes. Contaban los hechos y palabras de Jesús, esforzándose por reproducir fielmente el hecho en sí y las palabras pronunciadas, sin precisar las circunstancias más inmediatas de la acción. Así se fueron formando breves relatos estereotipados, que se transmitieron oralmente y se fueron reuniendo con el tiempo en colecciones, en las que se atendía más al contenido que a la sucesión cronológica de los acontecimientos. Colecciones de este tipo se han conservado en Mc, p.ej., las parábolas (4,1-34) y los discursos de polémica contra los escribas (2,1-3,6), que se inician todos con la misma fórmula introductoria («y nuevamente»: 2,1.13.23 3,1). Por aquí vemos que Mc, o la fuente por éste utilizada, no se preocupaba, en esta agrupación, por la sucesión cronológica o por el marco histórico de lo narrado. A medida que aumentaba el número de predicadores de la buena nueva, muchos de los cuales no habían visto ni oído a Jesús, creció también la necesidad de fijar por escrito estos relatos estereotipados, hasta ahora transmitidos oralmente. Así empezaron a circular entre los creyentes colecciones de palabras de Jesús y narraciones de su vida. Lucas conoció varias de ellas (1,1-4). Algunas de estas colecciones hallaron acogida en nuestros evangelios, particularmente en Mt y Lc. De ahí la imposibilidad de fijar con certidumbre la sucesión cronológica de los hechos y discursos de Jesús consignados en nuestros evangelios, tanto más cuanto que no se trata en éstos de biografías de Jesús, sino de instrucciones religiosas que exponen ora su dignidad mesiánica (Mt) y su filiación divina (Mc y Jn), ora la credibilidad de la doctrina cristiana (Lc). Esta evidente intención teológica no afecta, sin embargo, al valor histórico de los relatos evangélicos, pues sus autores se refieren en estos relatos a hechos que están acreditados por testigos oculares. → Evangelios V.

(c) Es posible que ciertas palabras auténticas de Jesús se hayan conservado fuera de los evangelios canónicos, en otros libros del NT, en las obras de los escritores eclesiásticos y en algunos papiros. En Act 20,35 se cita una frase de J. que no se ha consignado en los evangelios: «Mayor dicha es dar que recibir». → Ágrafa.

Los → evangelios apócrifos, cuya fecha, en los más antiguos, se remonta a lo sumo al siglo II, no merecen fe. Los pormenores con que tratan de exornar los relatos tomados de los evangelios canónicos y los hechos con los que creían enriquecer la tradición, son totalmente legendarios. Se compusieron con el intento de completar lo que los evangelios canónicos pasaron en silencio (como la vida de la Virgen y de san José) o de propagar opiniones teológicas que habían sido condenadas por la Iglesia.

(d) Ya esta breve ojeada general nos hace ver que el negar la existencia histórica de Jesús es despreciar ignominiosamente toda seria investigación histórica. No obstante, aún hay autores que opinan (cf. infra, V) que J. no fue una personalidad histórica, sino una figura mitológica, un dios solar o un dios redentor, que, adorado por una oscura secta judía, se transformó, en el curso del siglo I, en un hombre y, finalmente, fue presentado por la Iglesia como hombre Dios.

Bibl.: F.-M. Braun, *Où en est le problème de Jésus?* (Bruselas 1932). Id., *Jésus: Histoire et Critique* (Tournai-París 1947; trad. alemana: *Jesus in Geschichte und Kritik* [Lucerna 1950]). M. Lepin, *Le Christ Jésus* (París 1929). M. Goguel, *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire?* (París 1925). B. Rigaux, *L'Historicité de Jésus devant l'exégèse récente* (RB 65, 1958, 481-522). G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956).

(B) Cronología. (1) Jesús nació antes de la muerte de Herodes el Grande; éste murió en la primavera del año 750 de la era romana («ab urbe condita»), e.d., en el año 4 a.C. (Mt 2,1 Lc 1,5). La era cristiana, fijada por los cálculos de Dionisio el Exiguo, ha de adelantarse indudablemente en unos años. Sin embargo, no puede determinarse con certeza el intervalo transcurrido entre el nacimiento de Jesús y la muerte de Herodes. Si el → censo llevado a cabo por Quirinio tuvo lugar entre los años 9 y 6 a.C., puede considerarse probable que Jesús naciera el año 7 ó 6 antes de nuestra era. Herodes decretaría la matanza de los niños de Belén por lo menos unos meses antes de su muerte; por tanto, para el año 5 a.C. Jesús tenía seguramente, en este momento, casi dos años, porque el rey, para cogerlo con seguridad en la matanza, mandó degollar a todos los niños de Belén de dos años abajo. Por otra parte, unos meses después que Juan Bautista inició su predicación, en el año 15 del imperio de Tiberio, Jesús tenía unos treinta años (Lc 3,23). Este dato nos lleva al año 28/29 d.C. (781/782 a.u.c.), si se cuenta el imperio de Tiberio desde la muerte de Augusto (19 agosto del 14 d.C.; 767 a.u.c.), o al año 26/27, si se comienza a contar desde su corregencia (otoño del 12 d.C.; 765 a.u.c.), o finalmente al año 27/28 d.C. (780/781 a.u.c.), caso de que Lc, siguiendo el uso oriental, considere como año primero del imperio de Tiberio el par de semanas que van desde la muerte de Augusto al comienzo del siguiente año civil (1º de octubre del 14 d.C.). Según la primera hipótesis, Jesús tendría al comienzo de su vida pública 35/36 años; según la segunda, 33/34; según la tercera, 34/35.

(2) La duración de la vida pública de Jesús es discutida; según unos, sólo abarcó un año. Más extendida es la opinión de que comprendió dos años y algunos meses o, aproximadamente, dos años y medio. La primera opinión puede aparentemente apoyarse en los sinópticos, pero es incompatible con Jn; éste cuenta tres sucesivas fiestas de pascua (2,12.23 6,4 13,1) y supone, consiguientemente, por lo menos dos años y unos meses de actividad pública de Jesús. De Jn 5,1 deducen algunos exegetas una cuarta pascua y, consiguientemente, una duración de tres años y algunos meses. Pero es mejor suponer que Jn 5,1 se refiere a la pascua mentada en 6,4 o, más bien, a la fiesta siguiente de pentecostés. El c. 6 de Jn está, según no pocos, desplazado y originariamente hubo de seguir a Jn 4,54, mientras que Jn 7, en el texto primitivo, formaba la continuación de Jn 5,5, con el que está íntimamente relacionado. La vida pública de Jesús hubo de durar, pues, dos años y algunos meses. Estos resultados, que se apoyan en las indicaciones cronológicas de Jn, no contradicen a los sinópticos, aun cuando éstos sólo hablan de la pascua citada en Jn 13,1, durante la cual Jesús fue crucificado (Mc 14,12 par.). Sin embargo, ciertos pormenores de los sinópticos suponen varias fiestas de pascua durante la actividad pública de Jesús. Así, la primera multiplicación de los panes tuvo lugar, según Mc 6,39, en primavera, porque la hierba era en aquel momento verde y abundante (en Palestina, el sol seca la hierba a fines de abril). Este dato concuerda con la indicación de Jn 6,4, que pone la multiplicación de los panes por el tiempo de la pascua. También el episodio de las espigas que arrancan los discípulos en día de sábado (Mc 2,23-28 par.) hubo de acontecer poco antes o poco después de una fiesta de pascua, porque en Palestina la cosecha madura entre el mes de abril y mediados de junio, según la altura de los campos.

(3) El año de la muerte de Jesús cae en el tiempo de gobierno de Pilato, y éste fue procurador de Judea entre los años 26 y 36 d. C. Jesús fue crucificado en viernes, el 14 ó el 15 de nisán. Se ha calculado que el 14 ó el 15 de nisán cayó en viernes en los años 29, 30, 31, 33 y 34. Consiguientemente se pueden señalar las siguientes fechas: 14 de nisán del 29 (18 de marzo), 15 de nisán del 30 (7 de abril), 15 de nisán del 31 (27 de abril), 14 de nisán del 33 (3 de abril), 15 de nisán del 34 (23 de abril). Cada uno de estos días tiene sus partidarios. Quizá sea el año 30 el que mejor corresponda a los diversos aspectos del problema. Más difícil es establecer si este viernes, día de la muerte de Jesús, fue el 15 de nisán, e.d., el día de la pascua de los judíos o su víspera. → Cena.

Según Mc 15,25, Jesús fue crucificado a la hora tercia. Según Jn 19,14, fue condenado por Pilato casi a la hora sexta. Jn cuenta las horas, según costumbre judía, doce horas desde la salida del sol (cf. 4,6 11,9); la hora sexta, por tanto, es el mediodía. Mc parece atenerse al modo de hablar popular, que sólo se atenía a las horas más importantes del día: tercia, sexta y nona, e.d., las cuatro partes correspondientes del día (cf. Mc 15,1 15,26 15,33). La hora tercia se extendía seguramente por todo el intervalo que hay entre la tercia y la sexta (de nueve a doce). Si Jesús, pues, fue condenado antes del mediodía (Jn 19,14), pudo ser clavado en la cruz hacia el fin de la hora tercia. Como quiera que fuere, es evidente que Mc sólo da un tiempo aproximado.

Bibl.: U. Holzmeister, *Chronologia Vitae Christi* (Roma 1933). E.A. Cerny, *Recent Studies on the*

Date of the Crucifixion (CBQ 7, 1945, 223-230). D.J. O'Herlihy, *The Year of the Crucifixion* (CBQ 8, 1946, 298-305). H.U. Instinsky, *Das Jahr der Geburt Christi* (Munich 1957). [P. v. Imschoot]

(II) Historia de la pasión de Jesús.
→ Pasión de Jesús (relato de la).

(III) La persona de Jesús.
(A) *Jesucristo, hombre*. Los evangelios no describen el exterior de Jesús; pero hubo de ser impresionante y atrayente. Así podemos deducirlo de la impresión que producía en el pueblo y del grito de admiración de una mujer, la cual ciertamente no se refería sólo a las excelencias de su carácter (Lc 11,27, cf. 11,28, donde Jesús corrige o rectifica ese grito). Su cuerpo fue sano y robusto, curtido contra el frío y el calor, el hambre y la sed, y hecho a los esfuerzos de largas peregrinaciones a pie por los polvorientos caminos de Palestina y a las fatigas de una actividad incansable, que, en ocasiones, no le dejaba tiempo ni para comer (Mc 3,20 6,31).

En este cuerpo sano habitaba un alma sana que aunaba en sí, con maravilloso equilibrio, rasgos opuestos de carácter. Jesucristo poseía una visión clara, una voluntad férrea y una firmeza inquebrantable. Desde su más temprana juventud sabe que «ha de estar en la casa de su Padre» (Lc 2,49: otros traducen: «Que ha de ocuparse en las cosas de su Padre»). Desde el comienzo de su actividad renuncia a usar de su poder para fines egoístas o para la glorificación de su propia persona; y, para cumplir la voluntad de su Padre, escoge el camino de la renuncia y del sacrificio (Mt 4,1-11 Lc 4,1-3). No vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate de muchos (Mc 10,45 par.). Ni sus allegados (Mc 3,31), ni Pedro (Mc 8,32s par.) podrán desviarle de la misión dolorosa que su Padre le ha encomendado. Él dice: «El que pone mano al arado y se vuelve para mirar atrás, no es apto para el reino de Dios» (Lc 9,62), y pone en obra sus propias palabras. Por eso reclama de sus discípulos la misma decisión consciente (Lc 9,62 14,28-33) y la misma renuncia de que Él les da ejemplo (Mc 8,35.38 10,29s). Quiere ser amado más que el padre y la madre (Mt 8,22 10,37). Tiene el temple de un caudillo que no viene a traer la paz, sino la espada (Mt 10,34), y polemiza enérgicamente contra los que se le cruzan en el camino de su misión (Mc 3,5 8,33 10,14), sobre todo con los fariseos, a los que reprende duramente (Mt 23,4-33). Y, sin embargo, puede realmente decir que es manso y humilde de corazón, que su yugo es suave y que Él viene a aliviar a todos los que desfallecen bajo el peso de la ley y de la miseria humana (Mt 11,28s). Se arrodilla a los pies de sus discípulos al modo de un esclavo (Jn 13,4-16 Lc 22,27). Toma tan gran interés en la suerte de los desgraciados, que declara hacérsele a Él mismo todo el bien que a ellos se haga (Mt 25,40). Su amor se dirige espontáneamente y en primer término a los pobres, a los sencillos, a los oprimidos (Lc 6,20s), a los pecadores (Mc 2,5 Lc 7,48), a los despreciados y desdeñados (Mc 2,15 Mt 11,19 21,31s). Y, sin embargo, no se hace ilusiones sobre los hombres; conoce su maldad, su ingratitud y su debilidad (Mt 7,11 Jn 2,24s). Por eso perdona una y otra vez (Mt 18,22); ruega por los que le crucifican y le escupen en la cara (Lc 23,34, cf. Mt 5,40). Él predicó, como nadie antes que Él, el amor al prójimo y hasta el amor a los enemigos (Mt 5,22-26.39-47 6,14s 7,1.12), el infinito amor del Padre celestial y la correspondencia de amor que se le debe (p.ej., Mt 5,45.48). Jesús resume toda la ley en el mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,40, cf. 7,12). Su ley es el amor perfecto (Jn 15,12 13,34 Mc 12,30 par.); el amor es también su yugo, que realmente es ligero en comparación del peso opresor de los 613 preceptos a que obligaba la ley, como afirman los escribas. En su propia vida, el Padre ocupa no sólo el primer puesto, sino una posición que única y exclusivamente le es propia y ninguna criatura puede ni de lejos alcanzar, ni siquiera su madre, a la que, sin embargo, ama tiernamente (Mc 3,33 Lc 2,49 Jn 2,4). Su manjar es el cumplimiento de la voluntad del Padre (Jn 4,34, cf. 5,36 17,4 Mt 4,4). Su mirada está dirigida de hito en hito al mundo sobrenatural y, sin embargo, no escapa a su vista la cosa más ínfima de este mundo y se goza en las flores del campo.

Jesucristo fue una personalidad extraordinariamente dotada, dinámico y sereno, asombrosamente atractivo y subyugador. No puede caber duda alguna sobre su equilibrio consumado, su sentido común, lo penetrante de su inteligencia y lo profundo de su piedad. Y, sin embargo, hay en su vida acciones y palabras que, si no fuera más que un hombre, frisarían en la locura y la blasfemia y harían de Él un enigma indescifrable, por mucho que Él descuelle y se levante por encima del nivel medio de la humanidad.

(B) *Jesucristo, → Mesías*. En vano ha intentado la escuela protestante liberal borrar de la vida del «Cristo histórico» sus pretensiones mesiánicas. La doctrina y actividad de J. quedarían así mutiladas en sus elementos esenciales, y su vida y muerte serían incomprensibles. Esto lo ha visto bien la llamada escuela escatológica; pero

ha ido a su vez demasiado lejos al pretender ver en J a un iluminado, poseído de la idea fija del próximo fin del mundo, convencido de que había de desempeñar un papel de primera categoría en el juicio final y en el inminente reino de Dios (cf. infra, V). La realidad es muy distinta. Verdad es que Jesús evitó darse a sí mismo declaradamente títulos mesiánicos. Nunca se llamó Mesías o hijo de David, porque no quería despertar en sus oyentes judíos esperanzas de liberación nacional, poder político y bienestar material; todo eso lo había Él ya personalmente rechazado, como sugestiones de Satán, al comienzo de su vida pública (Mt 4,1-11 par.). Nunca quiso ser el Mesías político que sus contemporáneos esperaban: su reino no era de este mundo (Jn 18,36). Por eso impuso silencio a los que prematuramente querían proclamarle Mesías (Mc 1,24s.34.44 2,11s 5,43 7,36 8,26.30 9,9). Sólo al fin de su vida, cuando podía suponer en los hombres una clara inteligencia de su propia idea mesiánica, permitió que el pueblo le rindiera homenaje como Mesías. Esta idea mesiánica está encerrada en el título de → hijo del hombre que Jesús se atribuía. Esta concepción absolutamente personal y nueva de la dignidad mesiánica no se desarrolló en J. por etapas o a consecuencia de adversas circunstancias de su vida. La conoce desde niño y la proclama desde el comienzo de su vida pública (Lc 2,49). Con este espíritu rechaza las tentaciones que se le presentan cuando se dispone a cumplir su misión mesiánica (Mt 4,1-11 par.); las sugestiones de Satán son incompatibles con lo que Él sabe que es la voluntad de su Padre. E inmediatamente entra en el camino estrecho y pedregoso que le había de llevar a la pasión, a la humillación y a la muerte violenta: el camino que el Padre le ha señalado y que Él «tiene que seguir» para entrar en su gloria (Mc 8,31 Lc 17,25 24,7). Todo el → evangelio de la infancia trata de aportar la prueba de que J. es el Mesías prometido por los profetas. Antes de su nacimiento, un ángel anuncia que será grande y se le llamará hijo del Altísimo y se sentará para siempre en el trono de David, su padre (Lc 1,32, cf. 2Sam 7,12s.16 Is 9,7). El hijo que ha de nacer a Zacarías ha sido escogido para ocupar el lugar de Elías como precursor del Mesías (Lc 1,17, cf. Mal 3,1.23s). El hecho de pertenecer J. a la familia de David (Lc 1,27 2,4 Mt 1,16.18) y su milagroso nacimiento de la virgen María (Mt 1,18-23, cf. Is 7,14 Lc 1,35) en Belén, patria de David (Mt 2,1, cf. Miq 5,1 Lc 2,4-7), cumplen las promesas proféticas del A T.

Isabel reconoce en la madre de Jesús, a la madre de su Señor (Lc 1,43). Los ángeles anuncian su nacimiento como buena nueva de la venida del Salvador, del Mesías, del Señor (Lc 2,10s). Vienen magos del lejano oriente para rendir homenaje al rey de los judíos, cuyo nacimiento les fue anunciado por una estrella milagrosa (Mt 2,1s, cf. Núm 24,17). También en la tradición sinóptica J. es reconocido como Mesías. Juan Bautista es enviado para preparar los caminos del Señor (Mc. 1,2s, cf. Mal 3,1 Mt 3,5 Lc 3,4s) y como mensajero de la venida del Poderoso, del que ha de celebrar el juicio universal y purificar al pueblo de Dios por el Espíritu y por el fuego (Mt 3,11s par., cf. Is 4,4) o, como dice Mc (1,8, cf. Act 1,5 11,16), el que viene «para bautizar en el Espíritu Santo», e.d., para inmergir a los hombres en la virtud santificante de Dios, que fue prometida para los tiempos mesiánicos (Ez 36,25-27). Durante el bautismo de Jesús, el Espíritu Santo desciende sobre Él y la voz del Padre dice: «Tú eres mi hijo amado en quien tengo mis complacencias» (Mc 1,11 par.). Mediante la cooperación o unción del Espíritu Santo (Act 10,38), Dios instituye o declara a J. como Mesías, desde el comienzo mismo de su vida pública, tal como lo habían predicho los profetas (Is 11,2 42,1 61,1). La → transfiguración de Jesús (Mc 9,2-8 par.) anuncia ya la gloria que se le ha de conceder por razón de sus humillaciones y su muerte (Mc 8,31 par.). La transfiguración hace juego con el bautismo, es el coronamiento de la misión mesiánica iniciada en el bautismo. La → resurrección de J., que, fuera de los escritos de Jn, es siempre interpretada como obra de Dios (Act 3,15 4,10 5,30 10,40 13,30 Rom 8,11 10,9 1Cor 6,14 15,15 2Cor 4,14 Gál 1,1 Ef 1,20 Col 2,12 1Tes 1,10 1Pe 1,21), y su → ascensión a los cielos fueron a los ojos de sus discípulos pruebas irrefragables de su dignidad mesiánica y de su filiación divina; en ellas veían el comienzo de la participación real en el poder regio de Dios (Act 2,36, cf. 5,31), la transmisión o entrega del poder que, sentado a la diestra del Padre, ha de ejercer en adelante (Act 2,33 5,31 7,55).

(C) *Jesucristo, → Hijo de Dios.* En el NT, J. es llamado frecuentemente hijo de Dios, pero con diverso sentido. La expresión se halla 24 veces en los evangelios sinópticos, y se pone en boca de Dios, de los posesos y de Satán, pero nunca en boca de Jesús mismo. Jesús se llama a sí mismo en sus discursos «el Hijo» (Mt 11,27 par. 24,36 par.). Jn emplea la expresión «H. de D.» 31 veces, de ellas 6 en boca de Jesús. La expresión «el Hijo» se halla 20 veces, de las que 14 están en boca de Jesús mismo. Pablo es-

Jesucristo

cribe 18 veces «el Hijo de Dios», nunca «el Hijo»; Heb 8 veces «el hijo de Dios» y 5 «el Hijo»; en los demás escritos del NT, 3 veces «el Hijo de Dios». De esta estadística puede concluirse que la expresión «el Hijo de Dios» expresa más bien la fe de los discípulos, que la conciencia personal de Jesús sobre su filiación divina. Ésta la revela Él llamándose «el Hijo» u obrando como Hijo de Dios. En varios casos la frase «el Hijo de Dios» designa al Mesías (gr. χριστός: Lc 1,32 4,41 Mt 16,16, cf. 16,20; 27,40, cf. Lc 24,37 Mt 26,63 par.; Lc 22, 67.70 Act 9,20, cf. 9,22; muy probablemente: Mt 24,36 par.); algunas veces tiene la significación de «hombre de Dios» (Mt 14,33, cf. Mc 6,51s, Mt 8,29 par. Lc 8,28 Mc 3,2 15,39 par., cf. Lc 23,47: «un justo»). En las cartas de Pablo, en Heb y en los escritos joánicos tiene el sentido de que Jesús desde la eternidad es Hijo y Dios, igual al Padre. Según Lc 1,35, el niño que había de nacer de María sería llamado hijo del Altísimo, pues no había sido engendrado por un hombre, sino por el Espíritu Santo. El bautismo de Jesús es para Él su institución solemne en el oficio o ministerio mesiánico (Mc 1,2 par.); su transfiguración (Mc 9,7 par.) es la anticipación de su gloria. En ambas ocasiones la voz del Padre proclama que aquél es su Hijo muy amado, o, más bien, su Hijo único (el gr. ἀγαπητός, «muy amado», tiene en los LXX, frecuentemente, el sentido de hijo único, pues que con este término traducen el hebr. *yāḥīd*, que significa «hijo único», p.ej., Gén 22,2.12.16; lo mismo sucede en Mc 12,6 par.). Esta explicación no quiere decir que Jesús se convirtiera en este momento en hijo adoptivo del Padre. De hecho, la proclamación del Padre, que parece tomada de Sal 2,7, omite precisamente las palabras: «Yo te he engendrado hoy», que se refieren a la adopción del rey mesiánico. Estas palabras se hallan sólo en mss. aislados de Lc y, en sentir de casi todos los críticos, no pertenecen a su texto auténtico. La voz del Padre confirma más bien un hecho consumado, que es el presupuesto o fundamento de la misión mesiánica y de la glorificación de Jesucristo. Esa voz revela la relación personal de J. con el Padre, antes que su misión o su dignidad. Ya que numerosos críticos ven en Jn un eco de la cristología posterior, ya muy avanzada, nos apoyamos sólo en los sinópticos para probar que Jesús se tuvo indiscutiblemente por Hijo de Dios en sentido propio. Jesucristo no es Hijo de Dios a la manera del justo que aspira a la perfección de su Padre celestial (Mt 5,45.48 par.) o en su calidad de Mesías, tal como esperaban los judíos (ni un solo judío atribuyó al Mesías naturaleza divina), sino como enviado de Dios, dotado de poder divino y unido con el Padre por una relación filial absolutamente específica y sin par. Jesucristo dice de sí mismo ser más fuerte que Satán (Mc 3,27 par.), porque en Él obra el poder regio de Dios (Mt 12,28 par.); más aún, pretende para sí ese poder en toda su extensión y de modo definitivo (Mc 8,38 par. 14,62 par., cf. Lc 22,69s). El poder de hacer milagros no se lo pide a Dios, sino que dispone de él soberanamente. Su palabra permanecerá para siempre (Mc 13,31 par.), como la palabra de Dios (Is 40,8); su doctrina no está ligada a la Escritura o a la tradición, como la de los escribas, sino que enseña por propia autoridad (Mc 1,22 Mt 7,28s). De sus discípulos exige que lo abandonen todo para seguirle (Mt 10,37s par. 8,22 par.); declara que hay que estar con Él o contra Él (Mt 12,30 par., cf. Mc 9,40 par.) y que de esta decisión depende la salvación eterna (Mt 10,32s par. Mc 8,38 par.). Jesús se arroga privilegios divinos: el poder de perdonar los pecados (Mc 2,5.10 par. Lc 7,48), de disponer sobre el sábado (Mc 2,28 par.), de cambiar la ley (Mc 10,1s par. Mt 5,21s), de alterar, por consiguiente, instituciones divinas. Afirma ser mayor que Salomón, que el templo, que la casa de Dios, y mayor que los ángeles (Mt 12,6.41s), porque éstos son servidores suyos (Mt 13,41 Mc 8,38 13,27). Cuando Jesús habla de su Padre celestial, dice «mi Padre» (Mt 7,21 10,32s 11,27 12,50 Lc 2,49 22,29 24,49, etc.), o «vuestro Padre» (Mt 5,16.45.48 6,1.8.14s.18 10,29 18,14 Mc 11,25), nunca «nuestro Padre». La oración dominical no es una excepción, pues ésta es la oración de los discípulos, no la de Jesús mismo, que llama a Dios «Padre»: Mc 14,36 par. Esto prueba que distingue claramente su filiación divina de la de sus discípulos: Él es absoluta y simplemente «el Hijo» (Mc 13,32 par. Mt 11,27 par.) o el «Hijo único» (Mc 12,6 par.), y la voz del Padre ratifica esta manifestación (Mc 1,11 par. 9,7 par.). Sólo el Padre conoce al Hijo y sólo el Hijo conoce al Padre (Mt 11,27 par.). De todas estas afirmaciones concluían los discípulos que Jesús era Hijo de Dios, Dios como el Padre (Jn 1,1 17,5.24 20,28 Rom 9,5 Tit 2,13 Flp 2,6) y verdadero Dios (1Jn 5,20).

(IV) LA DOCTRINA DE JESÚS.

(A) *Su método de enseñanza*. Jesucristo, sobre todo al comienzo de su actividad, predicó en las sinagogas (Mc 1,39 par. Mc 1,21 Mt 9,35 Lc 4,16 Jn 4,49); como tema inicial tomaba el pasaje del escriturario que figuraba en el orden del día (Lc 4,16-24). Su conocimiento de las Escrituras, que no había adquirido en las escuelas de los rabinos (Jn

7,15), y su sabiduría provocaban la admiración de sus oyentes (Mc 6,2 par., cf. 4,22). A menudo, en sus discusiones con los doctores judíos, empleaba sus mismos métodos de interpretación. Así, a los saduceos que negaban la resurrección de los muertos y alegaban para ello la ley, les responde con un lugar de la ley que interpreta a la manera rabínica (Mc 12,18-27 par.). Otra vez les demuestra por un salmo, interpretado por los escribas como profecía mesiánica, que el Mesías es mayor que David (Mc 12,35-37 par.). Refuta a sus contrarios con sus propios argumentos, cuando le acusan de violar el sábado (Mt 12,11s par.) o reprochan a sus discípulos el no guardar las prescripciones tradicionales de limpieza (Mc 7,1-13 par.). Generalmente, sin embargo, Jesús se aparta del método de enseñanza de los escribas contemporáneos. Éstos fundaban toda su enseñanza en la Escritura y en la tradición; Jesús, por el contrario, enseña «como quien tiene autoridad» (Mc 1,22 par.), como un profeta; habla en nombre de Dios y hasta toma inequívocamente posición frente a las sublimes palabras de la ley (Mt 5,22.28.32.34.39.44). No cabe imaginar contraste mayor que el que se da entre el modo de enseñar de Jesús y la manera artificiosa de los doctores judíos, con sus sutilezas y su casuística meticulosa, aun en los casos en que Jesús se sirve de la misma lengua y a veces hasta de las mismas expresiones que aquéllos. El discurso de Jesús es sencillo, sin afectación, claro como el sol y maravillosamente adaptado a sus oyentes del pueblo. Sabe poner ante los ojos los conceptos más sutiles por medio de imágenes que son familiares al hombre humilde de Palestina: habla de la siembra y de la cosecha, de trillar y de aventar, de la fermentación del vino y de volver a encontrar la oveja o la dracma perdidas. Toda Galilea se refleja en estos discursos: su cielo azul profundo y sus súbitas tormentas, sus rebaños y sus majadas, sus campos y sus viñedos, su límpido lago y sus verdes colinas, sus fiestas y sus días de luto, sus alegrías y sus inquietudes. Jesús ama la palabra concreta, plástica, llena de colorido, que se fija en la memoria, y echa mano hasta de la hipérbole y la paradoja: «Más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja que entrar un rico en el reino de los cielos» (Mc 10,25). «Hay más alegría en el cielo por un pecador arrepentido que hace penitencia, que por noventa y nueve justos que no necesitan de penitencia» (Lc 15,7, cf. Mc 9,43s Mt 5,39s 6,1s.16s 7,3). «Cuando dieres limosna, no hagas tocar delante de ti la trompeta, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles para ser alabados de los hombres . . . No sepa tu derecha lo que hace tu izquierda» (Mt 6,2s).

Con frecuencia su discurso toma movimiento rítmico, conforme a las leyes del paralelismo de la → poesía bíblica: «No andéis preocupados por vuestra existencia, sobre qué comeréis y qué beberéis; / ni por vuestro cuerpo, sobre qué vestiréis. / ¿Acaso no vale la vida más que el alimento, / y el cuerpo más que el vestido?» (Mt 6,25). «Pedid y se os dará; / buscad y encontraréis; / llamad y se os abrirá. / Porque todo el que pide recibe, / y el que busca encuentra, / y al que llama se le abre» (Mt 7,7s, cf. 7,24-27 11,21-24, etc.). Aunque las parábolas de Jesús son afines por su género literario con las de los rabinos contemporáneos, son, sin embargo, incomparablemente más vivas, más plásticas y más originales en el empleo de las imágenes. Incitan a los oyentes a buscar el meollo de la verdad, oculto en ellas, y se prestan por ende muy bien a sacudir a hombres de cerebro estrecho y atiborrados de prejuicios, y a predicarles un reino de Dios que responde muy poco a sus esperanzas; esas palabras van ganando para sí, poco a poco, a los que son capaces de comprender ese reino (Mc 4,33s Mt 13,16). De un modo totalmente semejante, paso a paso, fue Jesús revelando su dignidad mesiánica. La mayoría de los judíos contemporáneos esperaban un héroe nacional, el cual había de liberar a Israel del yugo romano. Precisamente en Galilea había muchos dispuestos a levantarse contra los dominadores extranjeros, apenas un caudillo pudiera ofrecerles garantías de realizar sus sueños de libertad. Con el fin de evitar que un levantamiento popular pudiera interrumpir prematuramente su misión, trataba de mitigar el entusiasmo del pueblo y mandaba a sus discípulos, a los enfermos curados y a los posesos que veían en Él al Mesías de sus esperanzas, que no dijeran nada a nadie (Mc 1,34.44 2,11s 5,43 7,36 8,26.30 9,9). Antes de aceptar el homenaje como ungido de Yahvéh, Jesús quería revelar su propia idea mesiánica. Al término de su vida se presentó públicamente como el Mesías pacífico prometido por Zac (Mt 21,1-9 par. Zac 9,9 Is 62,11) y aceptó las entusiásticas manifestaciones de la muchedumbre en su honor (Mc 11,7-10 par. Jn 12,12-15). Por sus pretensiones mesiánicas fue luego detenido, acusado ante el Sanedrín (Mc 14,62s), entregado al procurador romano (Mc 15,1s) y, finalmente, condenado a muerte (Mc 15,26)

(B) *Posición de Jesús frente al AT y al judaísmo*. Jesús reconoce la autoridad de la ley y de los profetas, libros santos de los judíos, los cita con reverencia (Mc 7,6.10 10,6s Lc 4,17-21.25-27) y de ellos saca sus argu-

mentos (Mt 12,18-27.29-31.35-37 Jn 10,34-36). A los fariseos les echa en cara que, por amor a sus propias tradiciones, contravienen la voluntad de Dios manifestada por la ley (Mt 15,3-6 par., cf. Éx 20,12 21,17). A sus ojos, como a los ojos de los judíos contemporáneos, la Escritura es la palabra de Dios, que ha de ser estrictamente observada (Mt 22,34-40 par.) y que no es lícito repudiar (Jn 10,35). En términos explícitos otorga absoluta prioridad a la observancia de los preceptos morales de la ley, sobre los meramente virtuales. Una vez, ciertamente, obligó a un leproso curado a cumplir prescripciones rituales (Mc 1,44); pero lo hizo así, porque el leproso pasaba por impuro y tenía que vivir alejado de los hombres hasta que fuera oficialmente declarado limpio por los sacerdotes. Jesús no quiere abolir la antigua ley, sino perfeccionarla; le da su coronamiento y toda su profundidad (Mt 5,17.21s.27s); más aún, no duda en modificarla, a fin de ajustarla a la voluntad del legislador supremo (Mt 5,31s). Probablemente, a esta perfección y coronamiento definitivo alude Mt, cuando escribe: «En verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra, que falte un yod o una tilde de la ley hasta que todo se cumpla» (Mt 5,18s, cf. Lc 16,17 Mt 23,23). Jesús se preocupa poco de las prescripciones de pureza ritual que tan fuertemente arraigadas estaban en la ley y en las tradiciones de los escribas, y tan gravemente pesaban sobre la vida de los fieles israelitas. Él pone la mano sobre un leproso sin temor alguno de contraer impureza (Mc 1,41); defiende a sus discípulos que se sientan a la mesa sin haberse lavado las manos (Mc 7,15-17); no se abstiene del trato con pecadores y publicanos, como hacían los escribas (Mc 2,15-23); más aún, llega a declarar que el hombre no contrae impureza por lo que come, sino por sus pensamientos y acciones malas (Mc 7,15). Así pues, la pureza moral está muy por encima de la ritual y hasta, propiamente, sólo ella tiene valor en la ley divina (cf. Mt 22,40 par. Lc 10,27s). Esto lleva a J. a abandonar la distinción entre puro e impuro, y, consiguientemente, todas las prescripciones rituales que tan preponderante lugar ocupaban en la vida de los israelitas. En la nueva economía de la salud sería tan necio acoplar el espíritu nuevo a los moldes viejos, como remendar con un trozo nuevo un vestido gastado. El vino nuevo requiere odres nuevos (Mc 2,21 par.). En su lucha contra la formulación y la interpretación de la ley del sábado, Jesús no se contenta con rechazar la interpretación de mentes estrechas, de escribas y de fariseos, juntamente con las sutilezas de su casuística (Mc 3,1-4 par.), sino que declara que esta ley no tiene validez alguna cuando el hombre se halla en necesidad (Mc 2,23-26 par.) o puede por ella venirle un daño: «El sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27; este principio fue reconocido por algunos rabinos, por lo menos en caso de peligro de muerte). Jesucristo da un paso más y declara que el hijo del hombre es señor del sábado (Mc 2,28 par.). El templo es también para Jesús la casa de Dios (Mc 11,17 par. Mt 23,17.23), casa de oración (Mc 11,17 par.), que Él visita los días de fiesta (Mc 11,15 par. Jn 2,13 7,10 etc.). Pero predice su destrucción (Mc 13,2 par.). Tiene, pues, ante sus ojos una religión que es independiente del santuario de Jerusalen o, como dice Jn 4,23s, una religión «en espíritu y en verdad». Jesús no se siente obligado por la tradición de los antiguos o ancianos (Mc 7,5 par.), e.d., por la ingente suma de interpretaciones de la ley que habían acumulado, a través de las generaciones, los doctos escribas, y que, para muchos fariseos, merecían más respeto que la ley misma (Mc 7,1-13 par.). Aunque ve en los escribas a los sucesores de Moisés y reconoce su autoridad mientras manden como intérpretes de la ley (Mt 23,2s), J. está muy lejos de aprobar todas sus ideas, sobre todo su exagerada preocupación por las prescripciones rituales y las exterioridades de la ley en general. Los escribas están de hecho tan excesivamente ocupados en estas exterioridades, que olvidan lo principal, que es la guarda de los preceptos morales (Mt 23,23), y son víctimas una y otra vez de la hipocresía (Mt 23,13-35); hacen de la religión una carga insoportable y ellos no la tocan ni con la punta del dedo (Mt 23,4). De esta esclavitud libra Jesús a todos aquellos que quieren ser sus discípulos y aceptar su yugo; pues Él es manso y humilde de corazón, no maestro duro y altivo, como eran los fariseos (Mt 11,28s).

(C) *Puntos capitales de la doctrina de Jesucristo:* la paternidad de Dios (→ filiación divina), → el reino de Dios y la → Iglesia.

(D) *La doctrina moral de Jesús* se apoya en el → decálogo (Mc 10,19 par.), que Él resume en el mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mc 12,28-31). Mas, como quiera que el amor al prójimo está inseparablemente unido con el amor a Dios (1Jn 3,14-22), J. declara en otro lugar que el amor al prójimo incluye ya en sí toda la ley (Mt 7,12 par. Gál 5,14 Rom 13,8 Sant 2,8). El discípulo de J. ha de guardarse, pues, no sólo de no hacer a otro el mal que no querría que se le hiciera a él mismo (en esta forma negativa se halla también el precepto en el

judaísmo tardío), sino que ha de hacer a su prójimo el bien que quisiera que los demás le hicieran a él (Mt 7,12 par.). El amor al prójimo no queda ya limitado a los conciudadanos, como en la antigua ley y en el judaísmo (Lev 19,18, y en la mayoría de los rabinos), sino que se extiende a todos los hombres sin distinción, aun a los mismos enemigos (Mt 5,44 par.). Todos son, de hecho, hijos del Padre celestial (Mt 5,45). Jesús apela mucho más enérgicamente que la ley antigua a la disposición interna, y prohíbe lo mismo la ira que el homicidio (Mt 5,22), el deseo de una mujer no menos que el adulterio (Mt 5,28), y hasta la resistencia contra la injusticia, porque suele dejar tras sí rencor o deseo de venganza (Mt 5,39). Sus discípulos tienen que perdonar, a fin de que el Padre celestial les perdone sus propias faltas (Mt 6,14s 18,23-25) y no han de perdonar sólo siete veces, sino «setenta veces siete» (Mt 18,22), e.d., siempre. La reconciliación con el prójimo tiene primacía sobre las obligaciones del culto divino (Mt 5,23). Las buenas obras, como la oración, ayuno y limosna, han de hacerse ocultamente, sólo por Dios, no por vanagloria humana (Mt 6,1-18). Jesucristo exige de sus discípulos total desprendimiento interior (Mt 8,34-36 par. Mt 10,38s par. Lc 17,33) de todos los bienes terrenos y hasta de la propia vida (Mc 10,29 par.), reclama humildad (Mc 10,42-44 par.), veracidad que haga superfluo el juramento (Mt 5,33-37), mansedumbre, misericordia, paz, sinceridad para con Dios y para con los hombres (Mt 5,5-9), en una palabra: una justicia mayor que la de los escribas y fariseos (Mt 5,20). La ética de J. tiene indiscutiblemente mucho de común con la ética contemporánea de los rabinos; pero se aparta de ella en muchos puntos. Está libre de aquel nacionalismo y ritualismo que, en el judaísmo, ahogaba la moral bajo una ingente muchedumbre de prescripciones externas y rituales. Es absoluta (Mt 5,48) y exige una sumisión a la voluntad de Dios sin condiciones y sin reservas, mientras que el judaísmo se contentaba con una justicia relativa, en la que el bien se contrapesaba con el mal. Y, finalmente, la perfección que se exige no es obra del hombre solo, sino de Dios (Mt 5,6 Mc 10,26s), mientras que para los judíos y, particularmente, para los escribas, podía alcanzarse sólo por el esfuerzo humano. → Milagros de Jesús.

Bibl. (selección): E.B. ALLO, *Le scandale de Jésus* (París 1927). L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ* (París [18]1931). M.-J. LAGRANGE, *L'évangile de Jésus-Christ* (París 1930). J. LEBRETON, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ, Notre Seigneur* (París 1931). Id., DBS IV, 966-1073. F. PRAT, *Jésus-Christ* (París 1933). K. ADAM, *Jesus Christus* (Düsseldorf [8]1949). F.M. WILLAM, *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel* (Friburgo de Brisgovia [8]1949). J. PICKL, *Messiaskönig Jesu in der Auffsasung seiner Zeitgenossen* (Munich 1935). R. GUARDINI, *Der Herr* (Wurzburgo 1937). Id., *Jesus Christus: Sein Bild in den Schriften des NT* (Wurzburgo 1940). H. FELDER, *Jesus von Nazareth* (Paderborn 1939). G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo* (Roma [12]1949). J. BONSIRVEN, *Les enseignements de Jésus-Christ* (París 1951). A. SCHLATTER, *Die Geschichte des Christus* (Stuttgart 1921). M. GOGUEL, *La vie de Jésus* (París 1932). Id., *Jésus* (París [2]1950). M. DIBELIUS, *Jesus* (Berlín [2]1949). R. BULTMANN, *Jesus* (Tubinga 1951). O. CULLMANN, *La christologie du N. T.* (París 1958). ThW IV, 966-1073; V, 200-228; VI, 842-849. RGG III, 110-151.

[Selección de bibl. española:

Cronología: J. LLAMAS, *La cronología de Jesús* (Religión y Cultura, 1933/1934, *passim;* id., Turín-Roma 1935). R. VILLOSLADA, *Estne hic annus 1929 a morte Domini Redemptoris centenarius?* (VD 9 ,1929, 322-333; 10, 1930, 10-15). J.M. BOVER, *¿En qué año de Tiberio murió Jesucristo?* (AST 6, 1930, 41-60).

Vidas de J.C.: J. PÉREZ DE URBEL, *Vida de Cristo* (Madrid [2]1949). A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo* (Madrid [2]1954). J.M. BOVER, *Vida de nuestro Señor Jesucristo* (Barcelona 1956). L.C. FILLION, *La vida de nuestro Señor Jesucristo* (trad. del francés, 4 vols., Madrid 1942). J. LEBRETON, *La vida y doctrina de Jesucristo nuestro Señor* (trad. del francés, Madrid [2]1942). F. PRAT, *Jesucristo: su vida, su doctrina, su obra* (trad. del francés, 2 vols., México [2]1948). F.M. WILLAM, *La vida de Jesús en el pueblo y país de Israel* (trad. del alemán, Madrid [3]1953). G. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo* (trad. del italiano, Barcelona [5]1954).

Obras de conjunto: L. DE GRANDMAISON, *Jesucristo: su persona, su mensaje, sus pruebas* (trad. del francés, Barcelona [2]1941). K. ADAM, *Jesucristo* (trad. del alemán, Barcelona [3]1961). Id., *El Cristo de nuestra fe* (trad. del alemán, Barcelona [2]1961). J.-M. LAGRANGE, *El Evangelio de nuestro Señor Jesucristo* (trad. de francés, Barcelona, s. d. = 1942). L. CERFAUX, *Jesucristo en san Pablo* (trad. del francés, Bilbao 1955). R. GUARDINI, *El Señor* (trad. del alemán, 2. vols, Madrid 1954). H. FELDER, *Jesús de Nazaret* (trad. del alemán, Buenos Aires 1949). R. GALDOS, *Estudios evangélicos: el «Yo soy» en labios de Jesús* (2 vols., Roma 1936-1937). B.M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo* (Barcelona 1954).

Cuestiones particulares: M. DE MIERES, *La divinitat de Jesucrist segons els Evangelis sinóptics* (EstFr 40, 1928, 5-22). B. PASCUAL, *Una demostración de la divinidad de Jesucristo en la fiesta de los tabernáculos (Ioh 7-9, 34)* (AST 2, 1926, 407-426). E. ESTEVE, *De caelesti mediatione sacerdotali Christi iuxta Hebr 8,3* (Madrid 1948). J.M. BOVER, *Gratiae oeconomia per Christum independens a peccato secundum Pauli doctrinam* (VD 2, 1922, 79-87). I. RODRÍGUEZ, *Estudio filológico de la primacía de Cristo en las epístolas de san Pablo* (VV 7, 1949, 259-277). J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *Teandrismo de la cristología de san Pablo* (EstB 12, 1953, 257-272). W. DE ALFARA, *El cristocentrismo en Hebr 1, 1-4* (EstFr 60, 1959, 161-188). F. PUIG, *Jesucrist rei de la gloria* (AST 4, 1928, 3-50). F. OGARA, *Christus rex in throno sedens, angeli ministri* (VD 13, 1933, 41-50. 79-83). Id., *Christus rex «sacerdos secundum ordinem Melchisedec»* (VD 13, 1933, 138-146. 167-172. 209-214). R. GALDOS, *Jesucristo sacerdote eterno según la orden de*

Melquisedec (Misc. Comillas, 2, 1942, 35-53). E. NÁCAR FUSTER, *Rey y sacerdote: Salmo 110* (EstB 5, 1946, 281-302). F. CANTERA, *La cuestión de Jesús en el judaísmo moderno* (Sefarad 6, 1946, 143-161)].

[P. VON IMSCHOOT]

(V) EL PROBLEMA DE LA PERSONA DE JESÚS SEGÚN LOS EVANGELIOS Y LA CRÍTICA ACATÓLICA.

(A) *El problema fundamental* en los trabajos de investigación sobre la vida de Jesús es todavía la cuestión que Jesús planteó a sus discípulos: «¿Y vosotros quién decís que soy yo?» (Mt 16,16). ¿Jesús es Dios, o es hombre, o las dos cosas a la vez? Y en este último caso, ¿en qué relación mutua se hallan humanidad y divinidad? Esto implica inmediatamente nuevas cuestiones, relativas sobre todo a sus milagros y al cumplimiento de las profecías del AT como pruebas de la divinidad de Cristo, a la conciencia personal de Jesús, al contenido y al sentido de su doctrina, al alcance de su obra y al blanco de sus intenciones. En sentido más amplio, aquí entrarían también los datos cronológicos y geográficos de su vida, y, finalmente, las investigaciones de crítica textual y literaria, que, aunque de suyo pudieran hacerse independientemente del problema sobre la vida de Jesús estrictamente dicha, de hecho han sido impulsadas por él.

(B) *La Iglesia primitiva* tuvo que defender la plena naturaleza humana de Cristo contra el docetismo y monofisismo; y su verdadera divinidad, contra el gnosticismo, arrianismo, nestorianismo y monofisismo. Las definiciones fundamentales fueron pronunciadas en los concilios de Nicea (325), Éfeso (431), Calcedonia (451), Letrán (649) y Constantinopla (680/81). A la verdad, aún quedaban muchas cuestiones particulares para que la especulación exegética y teológica las fuera esclareciendo; pero en los puntos esenciales, la fijación dogmática de la cristología quedaba ya cerrada, y así, en posesión de un legado dogmático claramente definido, la exégesis católica pudo salir al palenque contra la exégesis bíblica racionalista y liberal de la época moderna.

(C) *Lutero*, personalmente, no había atacado la divinidad de Cristo. Sin embargo, al rechazar el magisterio de la Iglesia y sustituirlo por la inspiración privada, y al aplicar lógicamente el nuevo principio a la Biblia misma, fuente única de la revelación para él, y borrar en ella lo que la nueva doctrina exigía se borrase, erigió en principio el más completo subjetivismo y puso, sin quererlo, el fundamento de la futura crítica disolvente de la Escritura, que apeló, con razón, una y otra vez a él. Así hay que explicar el hecho de que la investigación liberal sobre la vida de Jesús, que se inicia en la segunda mitad del s. XVIII, en su marcha cambiante a través de hipótesis que se derriban unas a otras, estuviera totalmente determinada por principios filosóficos apriorísticos, y, a pesar de confesar su oposición a la ortodoxia, quisiera ser considerada en gran parte como teología cristiana. De acuerdo con su fin de borrar totalmente, o por lo menos reducir a medida «razonable», todo lo sobrenatural que chocaba con el espíritu racionalista de la época, esa «teología cristiana» cultivaba la exégesis bíblica, abreviando o tergiversando los textos según le conviniera. No es éste el lugar apropiado para tratar de la evolución anterior de la filosofía en Inglaterra, Francia y Alemania, de la cual proceden los principios que guían los modernos estudios sobre el problema de Jesús. Es notorio que tal filosofía rechazaba, sin contemplación alguna, la inspiración de la sagrada Escritura, como si fuera un «prejuicio» ortodoxo.

(D) *(a)* El ataque general contra la divinidad de Cristo, el orden sobrenatural y la revelación lo abrió H. S. REIMARUS (1694-1768), profesor que fue de lenguas orientales en el gimnasio de Hamburgo, con su obra *Apologie oder Schutzschrift für den vernünftigen Verehrer Gottes*, de la que G. H. LESSING (1729-81), como bibliotecario de Wolfenbüttel, publicó partes sueltas, de 1774 a 1778, con el título de *Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten*. Las últimas partes tratan de «La resurrección de Jesús» y «Los designios de Jesús y de sus discípulos». Según estos «Fragmentos», Jesús, puro hombre, no había enseñado más que ideas pronunciadamente judaicas, sólo que Él se imaginaba que el reino de Dios estaba ya muy cerca y que era necesaria una moralidad más profunda. Todo lo demás se lo habrían inventado sus discípulos, después que salieron fallidas las esperanzas de Jesús y de ellos mismos, a fin de atraerse seguidores. Todo el cristianismo, según estos «Fragmentos», que respiran odio y burla, estribaría en un embuste de los apóstoles. Sin embargo, Reimarus sólo fue conocido en 1862, cuando Strauss llamó la atención sobre él. K. F. BARHDT (1741-92) y K. H. VENTURINI (1768-1849) hacen de Jesús el representante de la secta de los → esenios, y del empeño que ésta tenía por desprender al pueblo de sus bajas esperanzas mesiánicas y conducirle a ideas espirituales más altas. De manera totalmente novelística y fantástica, explican estos autores los milagros como artes mágicas naturales, que Jesús ejercía independientemente o con ayuda de preparados ocultos, inventadas por los esenios, a fin de obtener fe y seguidores. Todo

lo que se opone a esta explicación se atribuye a que los informadores no entendieron los hechos.

(*b*) LA ESCUELA RACIONALISTA. Propiamente son racionalistas todas las hipótesis que intentan explicar lo sobrenatural de los relatos bíblicos por factores que, desde luego, no están por encima de la razón, y aun son en sí mismos irracionales, como la explicación mítica. Sin embargo, ya es corriente reservar la denominación de «racionalista» a la escuela que representa el desacreditado racionalismo estricto, el cual intenta explicar de modo puramente racional la persona, la vida y la doctrina de Jesús. En su forma aún no desarrollada, la tendencia racionalista se anunciaba ya antes de la publicación de los fragmentos de Reimarus. Sus primeros representantes son J. J. HESS (1741-1828), F. V. REINHARDT (1753-1812), J. G. HERDER (1744-1803) y otros. Estos racionalistas limitan todo lo posible los milagros, pero sin combatir en principio el milagro como tal. Sin embargo, para ellos, la religión de Jesús, como cualquier otra, ha de acreditarse sin necesidad de milagros, únicamente por su racionalidad interna. Lo que es de todo punto racionalista en estos autores es la exposición que hacen de la doctrina de Jesús. Precisamente procuran acercar a Jesús a su época, para presentarlo como el predicador de una religión racional y de una moralidad altísima.

En 1800 aparece la primera obra de H. E. G. PAULUS (1761-1851), el cual, animado de un desprecio absoluto a lo sobrenatural, elabora el racionalismo consecuente. Es característica la exclusión total que él hace de los milagros; Paulus los «explica» naturalmente. El milagro no existe más que para quien no conoce suficientemente las fuerzas de la naturaleza y no sabe descubrir las causas intermedias. El concebimiento de Jesús se explica como un hecho elaborado en la conciencia de su madre. Jesús obraba sus curaciones influyendo, sobre el sistema nervioso de los enfermos, con su fuerza espiritual o también por medios ordinarios sólo de Él conocidos. En la multiplicación de los panes, Jesús repartió sus provisiones y las de sus discípulos a la gente que tenía cerca, y entonces, algunos oyentes ricos imitaron su ejemplo. Así hubo comida para todo el mundo.

(*c*) INTENTOS DE MEDIACIÓN. F. E. D. SCHLEIERMACHER (1768-1834) se esforzó seriamente por lograr un equilibrio entre el racionalismo y la fe protestante tradicional. Schleiermacher ponía como sede de la religión el sentimiento, en el cual podía ésta desenvolverse, sin que fueran obstáculo para ello toda la crítica y el escepticismo de la razón, preconizada por Kant, Hegel y Spinoza. Jesús es para él el supremo y máximo incitador del sentimiento religioso. A los problemas metafísicos que plantea el Jesús histórico, sólo dio respuestas veladas y partía en general de la conciencia de la comunidad. Su *Vida de Jesús*, compuesta de apuntes de sus lecciones, que, como primer profesor protestante de teología, dio sobre el tema, de 1819 a 1832, sólo se publicó en 1864, por razón del revuelo que Strauss produjo con la suya en 1835.

También K. A. HASE (1800-90) quiso mediar. Siempre que le fue posible, Hase trató de explicar los milagros como fenómenos naturales; cuando la cosa no era factible, atribuía a la naturaleza fuerzas que llegan a lo milagroso. Como milagros auténticos, sólo admite los mencionados por Jn. Desde Paulus, Jn era preferido, debido a los pocos milagros que relata. Los milagros de los sinópticos seguramente se fundan en una mala inteligencia de los informadores. La historia del nacimiento y las «leyendas» de la infancia, todas las apariciones de ángeles y los prodigios a la muerte de Jesús, son rechazados sin más. → Evangelio de la infancia.

La teoría de los mitos de D. F. STRAUSS (1808-1874) echa por tierra todas las interpretaciones anteriores. Su primera *Vida de Jesús*, publicada en 1835, la concibió como trabajo previo para una dogmática de espíritu hegeliano. La fe es para él como una forma inferior de la verdad racional. Esta forma depende de la imaginación y va mezclada con el error; el fondo puro de esa verdad sólo puede ser comprendido por la crítica filosófica. Para asentar su teoría, tenía que suprimir antes, de la vida de Jesús, todo elemento sobrenatural. Su postulado capital era la negación, por principio, de la posibilidad del milagro. Desde Strauss, la investigación protestante sobre la vida de Jesús prescindió también de los milagros, como si no se hubiera jamás presentado una verdadera prueba contra esa postura. Con ello estaba también abierto el camino para la preferencia de Mc sobre el más «católico» Jn. Hasta entonces la explicación mítica se había limitado a pormenores, principalmente del AT; para Strauss, en cambio, todo lo maravilloso y sobrenatural es mito. Por mito entiende él una tradición legendaria que brota de la imaginación o mundo de ideas de un pueblo, que crea o inventa sin intención; la leyenda poetiza a una personalidad histórica que dio ocasión o impulso a la leyenda misma. Por la impresión de su personalidad eminente, Jesús dio ocasión al pueblo, que estaba lleno de las ideas mesiánicas del AT, para atribuirle

legendariamente discursos y hechos sobrenaturales. Posteriormente, Strauss admitió también la posibilidad de una creación mítica intencionada. Históricamente, pues, sigue en pie la existencia histórica del hombre Jesús; pero sólo las generaciones que permanecen en un grado inferior de cultura tienen aún por real la envoltura mítica, que está por encima o más allá de la razón. Ahora bien, según Strauss, Hegel hizo ver que el hombre-Dios es la humanidad misma, que, lentamente, en su desarrollo cultural, evoluciona hacia la más alta filosofía; en un solo individuo, la realización teándrica no sería nunca absoluta, sino sólo posible en un grado particularmente elevado.

Como paralelo francés a Strauss, hay que citar la *Vida de Jesús* de E. RENAN (1823-92). Apareció en 1863. Con Strauss tiene de común la negación axiomática de los milagros. Renan no se preocupa de fundar filosóficamente su axioma. Con suelta fantasía traza una leyenda, sin atender a la conexión de las secciones y afirmaciones aisladas. Hace de Jesús un rabino atrayente, predicador de una preciosa teología del amor, el cual, por la resistencia de los dirigentes judíos, terminó en revolucionario y creyó en una nueva era del reino del espíritu, que habría de inaugurarse bajo su dirección. En esta lucha se exageró su sencilla conciencia de hijo de Dios. Para lograr su fin, tuvo que hacer milagros y, en gracia a ese mismo fin, hasta milagros aparentes. La resurrección sólo tuvo lugar en la imaginación de sus discípulos. El libro de Renan, por sus cualidades literarias, ejerció grande influjo.

(d) F. CHR. BAUR (1792-1860), fundador de la *escuela crítica de Tubinga*, era tan hegeliano como su antiguo discípulo Strauss, que trabajó a su lado desde 1832. Mientras Strauss descuidaba la crítica de las fuentes, Baur se escogió para sí este campo de investigación, y así vino a enfrentarse con Strauss. Después de sus estudios sobre el simbolismo y la mitología, se volvió hacia la primitiva literatura e historia cristianas, de modo que sólo indirectamente entró en el campo de la investigación sobre la vida de Jesús. Sin Hegel, la historia, aun la historia del cristianismo, es para Baur cosa muerta. El progreso que Jesús promovió en la historia del espíritu de la humanidad, se llevó a cabo dialécticamente. Tesis: petrinismo (judeocristianismo); antítesis: paulinismo (cristianismo de la gentilidad); síntesis; catolicismo (conciliación de los contrarios). Como escritos auténticos, sólo admite: Ap (de Jn, judeocristiano) y como paulinas: Gál 1Cor 2Cor, parte de Rom (etnicocristiana). Todos los demás escritos del NT tienen carácter conciliatorio, y, para que haya tiempo en la necesaria evolución que se supone, se colocan en fechas muy tardías: Mt, el más antiguo, no antes del año 130; Lc, como transformación del Ev. de Marción, hacia el 150, etc. La encarnación, pasión y resurrección de Cristo no son hechos históricos, sino símbolos de la evolución de Dios, con sus altos y bajos, realizada constantemente, de manera panteística, en la humanidad entera.

BRUNO BAUER (1809-82), que parcialmente siguió los presupuestos de Strauss y Bauer, procedió más radicalmente que éstos. El Cristo de los evangelios, que para Strauss es un producto del mito, es para Bauer resultado de la reflexión, la cual es de naturaleza más positiva en los sinópticos y de carácter más dogmático en Jn. Entre Jn y los sinópticos, la diferencia es, pues, sólo gradual; ni uno ni otros tienen valor histórico. Aquí y allá sólo encontramos al Cristo, tal como se le suponía resucitado y viviente en la fe de la comunidad. Los pocos escritos que aún admitía Baur como auténticos, Bauer los rechaza por espurios. Más tarde negó también la existencia histórica de Jesús y se imaginó al cristianismo como una combinación de judaísmo tardío y helenismo.

La *escuela radical holandesa* tuvo igualmente por inauténticas las cartas paulinas. S. Hoekstra (1822-1898) y A. Pierson (1831-96) impugnaron el valor histórico de los evangelios. Los restantes mantuvieron la existencia histórica de Jesús, pero supusieron haber sido los discípulos los que le hicieron Mesías.

Así, con la decantada libertad de investigación, quedó deshecho el único fundamento del protestantismo: la Escritura. Llegados a este punto muerto, no era posible seguir adelante.

(E) *(a)* Tenía que iniciarse una marcha atrás, que concediera otra vez a las fuentes su valor y autenticidad. Esta marcha se ligó a la hipótesis sobre Mc, que fue propuesta en 1838 por CHR. H. WEISSE (1801-66) y CHR. G. WILKE (1786-1854). Weisse quiere crear nuevamente el fundamento histórico que se había perdido desde Strauss. Pero, juntamente con esto, ve en Mc interpolaciones míticas. Además, sólo tiene por auténticas las líneas directrices de la vida de Jesús, pero no el enlace de las perícopas entre sí. Sin embargo, quiere hallar un criterio cierto de separación ante lo auténtico y lo inauténtico. Este criterio habría que encontrarlo en un proto-Mc, sin milagros, que se transparenta a través de nuestro Mc actual. Weisse admite todavía una colección de *logia* procedente de Mt, que constaría de aquellas partes gnómicas que tienen de común Mt y Lc y faltan en Mc, y así funda la famosa teoría

de las dos fuentes. Partiendo de esta base, Weisse es el primero que trata el problema de Jesús histórica y psicológicamente. También le impresiona la no interrumpida cadena de testigos, que llega hasta el s. II, en favor de la autenticidad del evangelio de Jn. Del apóstol Juan procedería una colección de discursos de Jesús, compuesta para su uso particular, que sus discípulos habrían completado luego con relatos y elaborado en sentido helenístico.

En formas infinitamente varias, la hipótesis Mc ha pervivido durante sesenta años en la escuela liberal, que puso como base propia la teoría de las dos fuentes. La escuela liberal llevó la voz cantante en esos sesenta años y se mantuvo indiscutida hasta fines de siglo. A partir de la primera guerra mundial, perdió definitivamente su primacía. En la crítica de las fuentes volvió sobre muchos puntos a la tradición antigua; y en ese terreno aseguró resultados permanentes, con método rigurosamente científico. Ideológicamente profesó el libre pensamiento. Celebra a Jesús como a un gran propulsor religioso, como maestro de la ética más sublime, como hombre único y extraordinario; pero niega categóricamente su divinidad. Se rechazan auténticos milagros, se elimina ordinariamente como leyenda la historia del nacimiento e infancia de Jesús. No contribuyó poco a dar la preferencia a Mc el hecho de que en él faltan esos relatos. Jesús predicó un reino de Dios y una religión de pura intimidad, conforme a la necesidad del hombre liberal moderno. Lo que en los textos va más allá de este Jesús modernizado, se funda o en mala inteligencia de los apóstoles, que no entendieron en puntos decisivos la doctrina del Maestro, o en exornos legendarios posteriores, procedentes de la fe de la comunidad. Lo dogmático ha de explicarse por influjo extraño de la especulación helenística. Como la escuela tenía empeño en establecer una transformación y ulterior desenvolvimiento de la doctrina de Cristo, se le dio también el nombre de crítico-histórica. Pero juntamente se intentó explicar al «auténtico» Jesús de la historia, liberado del Cristo de la fe, según las reglas de la psicología moderna. Entre las líneas de los textos que aún quedan en pie, se entrevén fuertes tendencias sustitutivas, con las que se cree poder reducir la conciencia mesiánica de Jesús a una plausible evolución psíquica. Lo mismo en su psicologismo que en su historicismo, la escuela está evidentemente bajo el conjuro de la idea de evolución entonces dominante. A despecho de la buena intención de acercar Jesús al mundo actual — como objeto de fe, sólo el Padre pertenece al evangelio, no el Hijo (Harnack) —, los teólogos liberales merecen el juicio de E. A. HORNEFFER: «No hay sino atenerse sin prejuicio o prevención alguna a la imagen de Jesús creada por la escuela liberal, para reconocer que han sido los teólogos mismos los que han asestado a su cristianismo el golpe mortal» (*Jesus im Lichte der Gegenwart*, Leipzig 1910, prólogo). De entre la muchedumbre de sus representantes, baste citar: A. Ritschle (jefe de la escuela, gracias a su decisiva influencia en el sentido de la ideología racionalista kantiano-hegeliana), D. Schenkel, Th. Keim, J. Holtzmann, H. v. Soden, A. Jülicher, W. Bousset, A.v. Harnack. En Francia: A. Réville, E. Reuss, A. Sabatier, E. Stapfer. En Inglaterra: A. Robinson, A. B. Bruce, C. A. Briggs, W. C. Allen, F. C. Burkitt, J. Mackinson.

(b) La ESCUELA ESCATOLÓGICA hubo de entrar en violenta oposición con la liberal. La idea escatológica, sacrificada por la escuela liberal a su tendencia modernizante, fue elevada por la escuela escatológica a punto de vista fundamental que domina todo el problema. Jesús, así se afirma, habría vivido en la persuasión de que era inminente la súbita venida del fin del mundo y, juntamente, la de su reinado en un reino mesiánico de gloria.

La DIRECCIÓN MODERADA sólo apremiaba, primeramente, a que se reconocieran los lugares escatológicos de Mc. T. COLANI (1824-88) los explicaba como obra del evangelista y reflejo de primitivas concepciones cristianas. De modo parecido, G. VOLKMAR (1809-93) alejaba de Jesús tales ideas; pues, según la creencia del tiempo, sólo hubiera podido pensar en una dignidad mesiánica regia y política, lo que repugna a todo el espíritu de su vida. W. WEIFFENBACH (1842-1905) atribuye a Jesús la convicción de una vuelta personal súbita y visible; sin embargo, habría estado libre de matices judíos apocalípticos. Sólo los judeocristianos los habrían añadido. W. BALDENSPERGER (1856-1936) reconoce en Jesús tanto una conciencia mesiánica en el sentido de la apocalíptica judía posterior, como una actuación mesiánica puramente espiritual.

J. WEISS (1863-1914), que entretanto se aprovechaba de los estudios especiales de E. Schürer, A. Hilgenfeld, A. Dillmann y H. Gressmann, sobre la escatología y la apocalíptica judía tardías, fundó en 1892 la teoría del carácter puramente escatológico de la conciencia mesiánica y del reino de Dios. Jesús no funda el reino, sino que lo espera como algo meramente futuro. No es activo, sino pasivo; pero se da cuenta que Dios demora todavía su advenimiento, a causa de la obstinada hostilidad de sus con-

trarios, y que reclama primero una mayor expiación: su propia muerte como precio por su pueblo (no por la comunidad de creyentes). Sin embargo, después de su muerte, Jesús habría de volver con el resplandor y gloria del Mesías profetizado por Daniel, y esto en vida aún de la generación que habría oído su predicación sobre el venidero reino de Dios. Éste sería, pues, exclusivamente ultraterreno. Por consiguiente, Jesús no habría enseñado una moralidad para este mundo, sino solamente predicado la penitencia, requerida para entrar en el mundo venidero. La mesianidad no es una dignidad presente, sino un derecho para lo futuro, que ha de tener cumplimiento en la parusía.

A. SCHWEITZER fundó el ESCATOLOGISMO CONSECUENTE. Weiss y sus partidarios cometieron, según él, el error de «referir la escatología sólo a la predicación de Jesús y ni siquiera a toda, sino sólo al misterio de la mesianidad, en vez de iluminar con el nuevo conocimiento logrado toda la actividad pública de Jesús». Mientras Jesús, según Weiss, se mantuvo únicamente a la expectativa, según Schweitzer fue activo, hizo historia; y a ello le llevaba necesariamente su pensamiento dogmático-escatológico. Se comprende que Schweitzer desdeñara la hipótesis sobre Mc, y que diera preferencia a Mt. Sin Mt 10-11, todo sería enigmático. El no cumplimiento de la parusía prometida en Mt 10,23 es el hecho histórico que explica todo lo demás, la primera fecha en la historia del cristianismo, la cual, aun hoy día, se funda en la dilación de la parusía. Partiendo de su dogmatismo escatológico, Jesús tomó al Bautista por Elías, porque, según Jl, el nuevo reino no podía inaugurarse antes del advenimiento de Elías. Jesús marcha a Jerusalén para provocar su muerte, una vez que ha conocido que la tribulación que ha de venir antes no ha de producirse con la misión de sus discípulos, sino con su propia muerte. Como quiera que el mundo presente habría de acabar pronto, Jesús sólo predicó una ética de interinidad, que está absolutamente en armonía con la entrada en el reino escatológico, y consistía esencialmente en penitencia, servicio, humillación, pasión y muerte.

Así, el Jesús del escatologismo consecuente queda mucho más empequeñecido que el de la escuela liberal. Ya no es siquiera el predicador de los supremos valores morales. No se escamotean sus exigencias; pero se las considera, en cambio, como material ideológico del judaísmo tardío, sin importancia alguna para nuestro tiempo. Según Schweitzer, la importancia de Jesús para nosotros radica en el ejemplo de su entrega sin reservas con el fin de perfeccionar la humanidad entera, que nosotros hemos de imitar. Sin embargo, debiéramos apartarnos de las ideas condicionadas por el tiempo, que hicieron vana su obra, y realizar ese fin con medios modernos.

Partidarios del sistema fueron los MODERNISTAS A. Loisy (1857-1940), G. Tyrrell (1861-1909), Jos. Schnitzer (1859-1939). En tiempo novísimo lo representan aún M. Werner y, débilmente, W. G. Kümmel, así como los eclécticos C. Guignebert (1867-1939) y M. Goguel.

(c) Una oposición a fondo, al par que una revaloración positiva de la idea escatológica, la ofrecen W. MICHAELIS (*Der Herr verzieht nicht die Verheissung*, Berna 1942) y particularmente O. CULLMANN (*Christus und die Zeit*, Zurich 1946). Sobre otras obras recientes que consideran la escatología como elemento supratemporal del evangelio o como integrada en la historia de la revelación, cf. F. HOLMSTRÖM, *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des 20. Jh.* (ed. alemana, Gütersloh 1936; resumen, por F. M. Braun, en RB 49, 1940, 33-54).

(d) Simultáneamente con Schweitzer (1901), W. WREDE (1859-1907) combatió la hipótesis sobre Mc y la escuela liberal desde el punto crítico-literario: lo dogmático que entra en lo histórico de Mc, a saber, el misterio del Mesías, no puede psicológicamente rechazarse. Wrede explica la mesianidad de Jesús en Mc como incorporada a la tradición.

(e) El escepticismo que toda esta crítica sembraba en orden a los documentos procedía de la negación de lo sobrenatural y ponía cada vez más en tela de juicio la grandeza humana de Jesús. Mientras E. V HARTMANN (1842-1906) se siente molesto de la «rudeza semítica» de Jesús y no tiene inconveniente en ver en Él un soñador y un fanático, que no constituye ideal alguno moral ni religioso, otros intentan descubrir en la figura de Jesús rasgos germánicos. A. KALTHOFF redujo los rasgos sobrenaturales a una heroización. Esta heroización debió de ser obra de un movimiento comunista que se desarrolló entre los esclavos y masas populares desheredadas de Roma y tomó ideas mesiánicas apocalípticas de los judíos que pertenecían a dicho movimiento. Una serie de escritos indignos han llegado incluso a poner en duda la salud mental de Jesús (cf. L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ. Sa personne, son message, ses preuves.* París [23]1941, II, 122). Tales aberraciones no fueron tenidas en cuenta por la crítica profesional; sin embargo, sólo la labor disolvente de ésta las hizo posibles.

(f) El último paso, la *negación total de la existencia de Jesús*, lo dieron los *historiadores de las religiones comparadas*. Ya Ch. Fr. Dupuis (1742-1803), C. Fr. Volney (1757-1820) y luego B. Bauer habían negado la existencia histórica de Jesús. La nueva polémica, basada en el estudio de las religiones orientales y de los cultos de misterios, se inició hacia el año 1900. El liberal A. Schweitzer descubre claramente el apriorismo de la misma: los evangelios no encajaban en aquel conjunto histórico-religioso imaginado; además, la figura histórica del fundador del cristianismo repugnaba al dogma de los racionalistas, según el cual las religiones se desarrollan absolutamente por principios inmanentes. Como quiera que las ideas surgidas en un momento determinado y concreto, no pueden anticiparse a los mejores conocimientos posteriores, había que descartar la idea de mantener una personalidad histórica, porque era un obstáculo para el ulterior progreso (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 451-455; sobre el tono y el carácter no científico de tal procedimiento, cf. ibid. 500-503). Los impugnadores de la existencia histórica sólo estaban de acuerdo en la negación. Pero al querer explicar cómo había de entenderse la figura mítica de Jesús, sus razonamientos, que mutuamente se destruyen, ofrecen el más complicado laberinto. Pueden, sin embargo, distinguirse dos direcciones capitales: la simbólica y la mítica. Según la primera, Jesús simboliza «las ideas, principios y experiencias religiosas y sociales del movimiento que dio origen al cristianismo». A consecuencia de este simbolismo, las mismas ideas religiosas crearon como real el acontecimiento histórico imaginado (en Strauss, la existencia histórica de Jesús mismo no era mito). Según la segunda, se trata en Jesús «de la objetivación histórica que en determinada fase de la evolución mítica produce, por necesidad, una idea fija central». En Él «confluyeron materias narrativas primigenias y se condensaron en una historia que hubo de tener su escenario en un pasado reciente y en suelo judío...» (SCHWEITZER, o. c. 447). La teoría puramente mítica se imaginó explicar todo el contenido de los evangelios por paralelos de origen oriental, helenístico y gnóstico. Todo lo demás que hay de «inadmisible» se atribuye a invención de los creyentes (J. M. Robertson, P. Jensen, H. Zimmern, P. Fuhrmann).

La escuela iniciada por W. B. Smith y representada en Alemania principalmente por A. Drews, juntamente con explicaciones míticas, echa también mano de explicaciones simbólicas. Así, p.ej., las bodas de Caná simbolizan los desposorios de la religión griega y judía en la «nueva doctrina»; el joven rico es el judaísmo, a quien Jesús sugiere que renuncie a sus privilegios espirituales, para repartirlos con los gentiles; las expulsiones de demonios indican que por la predicación de Jesús sería desterrada la idolatría. Estas interpretaciones de pormenores, así como la explicación del cristianismo en conjunto por paralelos helenísticos, orientales y gnósticos, son hipótesis enormes, que exigen mayor fe que el dogma católico. Sobre la segunda fase de esta discusión, que se inicia después de la primera guerra mundial, cf. la bibliografía en F. M. BRAUN, *Où en est le problème de Jésus*, Bruselas-París, p. 162, nota 1; p. 165, nota 3.

(F) También dentro del protestantismo, junto a todas estas corrientes, existió una ortodoxia que se mantuvo fiel a la fe en la divinidad de Cristo. Pero, mirada en conjunto, llevó una vida muy obscura frente a los celebrados figurones de la crítica.

(*a*) Sólo la *tendencia dogmática* representada por K. BARTH y E. BRUNNER podía disputar a la crítica el prestigio que se necesitaba para imponer enérgicamente en el protestantismo, desde un nuevo punto de partida, la fe en la divinidad de Cristo. Éste es indudablemente su gran mérito. Por desgracia, estos autores convienen con la crítica bíblica radical en negar la inerrancia de la sagrada Escritura, y sólo admiten una inspiración de tipo meramente humano; el texto como tal no lo tienen por inspirado por Dios. A esto se añade en Barth el agnosticismo: en virtud de su trascendencia, lo sobrenatural no es cognoscible.

(*b*) Contemporáneamente con la primera obra de BARTH, su programática *Römerbrief* (1919), apareció *Die Formgeschichte des Evangeliums* de M. DIBELIUS, primera manifestación de la que se habría de llamar «Formgeschichtlige Methode» o → historia de las formas.

Estas dos escuelas se han repartido hasta hoy la posición rectora de la teología protestante. Pero no fue el método histórico mismo, sino los postulados que constituyen la base de su aplicación, los que llevaron a esta segunda escuela a considerar los evangelios como productos de la comunidad primitiva, que no contenían historia objetiva, sino puramente fe subjetiva de los primeros seguidores del cristianismo. → Historia de las formas.

(G) LA NOVÍSIMA TEORÍA DE LA «MITIZACIÓN» (BULTMANN). La posición extrema la ocupa R. Bultmann, que declara todo lo sobrenatural como especulación mitológica de un ambiente apegado a la imagen mitológica del mundo y para el que era imposi-

ble expresar de otro modo la radical condición existencial del hombre. Todo el NT debe, por consiguiente, ser «desmitologizado». → Mito III.

(H) EN CONCLUSIÓN, todo este despliegue de la investigación sobre la vida de Jesús que acabamos de exponer no es otra cosa que un esfuerzo incesante para borrar del NT, por caminos siempre nuevos, lo sobrenatural, y, sobre todo, la divinidad de Cristo. La fragilidad de las hipótesis indemostradas se convierte, a su manera, en una prueba de la doctrina católica. La investigación radical sobre la vida de Jesús ha esclarecido, con resultados ciertos, muchos puntos particulares; pero, por desgracia, ha sido a costa de haber hecho añicos, para incontables mentes, el fundamento de la fe cristiana. Para la refutación de cada sistema y de sus argumentos, hemos de limitarnos aquí a indicar las obras que citamos en la bibliografía. Lo mismo hay que decir de la multitud de obras que desarrollan las ideas aquí expuestas.

Bibl.: a) Evolución histórica del problema sobre la vida de Jesucristo: ALB. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga [6]1951). A. MEYENBERG, *Leben-Jesu-Werk* (3 vols., Lucerna 1922/32). *b)* Por parte católica, además de los grandes coment. a los evangelios, la ya citada obra de A. MEYENBERG. H. FELDER, *Jesus Christus: Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Forschung* (2 vols., Paderborn 1911, 1914). M.-J. LAGRANGE, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande* (París 1918). L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ: Sa personne, son message, ses preuves* (2 vols., París [22]1941; trad. esp.: *Jesucristo: su persona, su mensaje, sus pruebas* [Barcelona [2]1941]). K. ADAM, *Jesus Christus* (Düsseldorf [8]1949; trad. esp.: *Jesucristo*, Barcelona [3]1961). F.-M. BRAUN, *Où en est le problème de Jésus* (Bruselas-París 1932). Id., *Jésus: Histoire et critique* (Tournai-París 1947). L. KÖSTERS, *Unser Christusglaube: Das Heilandsbild der katholische Theologie* (Friburgo de Brisgovia [2]1939). J. FEHR, *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie* (Friburgo de Suiza - Leipzig 1939). M. GÉTAZ, *Les variations de la doctrine christologique chez les théologiens protestants de la Suisse romande au XIX[me] siècle* (Friburgo 1940). J.G.H. HOFFMANN, *Les Vies de Jésus et le Jésus de l'histoire* (tesis, Upsala 1947; cf. RB 57, 1950, 465s). J. HAMER, *Karl Barth: L'occasionalisme théologique de Karl Barth: Étude sur sa méthode dogmatique* (París, s. d. = 1949). H.U. V. BALTHASAR, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Olten 1951). J.R. GEISELMANN, *Jesus der Christus: Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus* (Stuttgart 1951; adopta la postura de Bultmann). R. SCHNACKENBURG, *Von der Formgeschichte zur Entmythologisierung des NT: Zur Theologie Rudolf Bultmanns* (Münchener Theol. Zeitschr. 2, 1951, 345-360). O SIMMEL, *Mythos und NT* (StdZ 150, 1952, 33-46). K. ADAM, *Das Problem der Entmythologisierung und die Auferstehung des Christus* (Theol. Quartalschrift 134, 1952, 385-410). A. EBNETER, *Eine neue Häresie?* (Orientierung 16, 1952, 100-103). I. IBÁÑEZ ARANA, *La eclesiología de Carlos Barth* (XIII Sem. Bíbl. Española, Madrid 1953, 111-140) Id., *La teología de Karl Barth* (XVII Sem. Bíbl. Española, Madrid 1956). → Mito. [P. KÜNZLE]

Jesurún → Yešurún.

Jesús (gr. Ἰησοῦς) es la transcripción griega del hebr. *yēšūʻa* (forma tardía de *yᵉhōšūʻa*, Yahvéh es ayuda, NOTH 154), uno de los nombres propios de persona más populares entre los israelitas. Entre los personajes bíblicos lo llevaron: Josué (Jos passim 1Mac 2,55 Act 7,45 Heb 4,8), un levita del tiempo de Ezequías (2Par 31,15), un sacerdote (1Par 24,11), varios contemporáneos de Zorobabel (Esd 2,6), de Esdras (Esd 3,9) y Nehemías (Neh 8,7), un sumo sacerdote según Zac 3,1 Ag 1,1.12.14 Eclo 49,12 (→ Yesúa), un descendiente de David (Lc 3,29). Cf. → Jesús, Ben-Sirá (Eclo 50,27), Jesús → Barrabás (así en muchos mss.), → Jesús el Justo, colaborador de Pablo (Col 4,11), → Jesucristo. Las palabras del ángel en Mt 1,21 aluden al sentido de este nombre hebr.: «Él [Jesús] librará a su pueblo [no de sus enemigos políticos: Sal de Salomón 17,22.24s, sino] de sus pecados» (Sal 130,8).

Bibl.: X. STEINMETZER (BZ 14, 1917, 193-197). ThW III, 284-294.

Jesús Ben-Sirá. Éste es, según el texto griego (50,27; prólogo), el autor del libro del Eclo. El texto hebr. atribuye el libro a un «Simeón, hijo de J., hijo de Eleazar, hijo de Sirá»; esto no coincide con el testimonio del traductor, nieto del autor, el cual dice que su abuelo — el autor — se llamaba Eleazar, hijo de Sirá. Jesús procedía de una familia noble de Jerusalén (50,27) y pertenecía a la aristocracia intelectual de la capital, a la clase de los → escribas (51), que desde su juventud habían estudiado la ley y las tradiciones de los antiguos (39,1-3) en la «casa de la doctrina» (51,23), e.d., en la escuela donde los sabios enseñaban. Él mismo era también instruido y sabio, maestro de la sabiduría, que quería educar a los jóvenes en la → sabiduría, en el sentido que esta palabra tenía entonces: enseñanza práctica para la vida, temor a Dios, respeto ante la ley (2,1 3,17 4,1, etc.). La experiencia y la cordura adquiridas por sus viajes al extranjero (34,9-12) le abrieron las puertas al círculo de los grandes y de los príncipes (39,4) y le granjearon fama entre sus connacionales (39,9-11). A su mente sana, a veces superficial (p.ej., 5,8-15 8,14-19 30,1-3 31, 19-21), se unían una profunda piedad

(p.ej., 1,8-10 1,14s) y un gran respeto al templo y al sacerdocio (50); estaba persuadido de que su sabiduría era un don divino (1,1.10 39,6 50,23 51,17). De las indicaciones de su nieto, que hacia el 132 a.C. tradujo su libro al griego, puede deducirse que J. vivió a principios del s. II a.C. Respecto a su libro, → Eclesiástico.

Bibl.: H. Duesberg, *Les Scribes inspirés* II (París 1939). W.O.E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha* (Londres 1935). → Sirac.

Jesús el Justo, judío cristiano de Roma, que manda saludos a los Colosenses (Col 4,11).

Jeta → Yuttá.

Jetró → Yitró.

Jetur → Yetur.

Jezabel → Izébel.

Jezonías → Yaazanyá.

Jezrael o **Jezrahel** → Yizreel.

Jibleam → Yibleam.

Jiel (hebr. *ḥī'ēl,* significado desconocido; Vg Hiel) de Bet-El, reconstruyó, bajo Ajab, la ciudad de Jericó, ofreciendo a su primogénito en sacrificio por la reconstrucción (1Re 16,34, cf. Jos 6,26). → Propiciación doméstica.

Jilquiyá (hebr. *ḥilqīyā(hū):* Yahvéh es parte mía; Noth 163s; Vg Helcias), nombre propio de siete personas. Las más importantes son:
(1) J., hijo de Mesul·lam (1Par 5,39 9,11 Neh 11,11 Bar 1,7), bisabuelo de Esdras (Esd 7,1), (sumo) sacerdote en el templo de Jerusalén bajo Yosiyyá, rey de Judá. Según 2Re 22,4ss 2Par 34,14ss descubrió, con ocasión de la restauración del templo, el libro de la ley, que impulsó a Yosiyyá a reorganizar el culto divino. De la forma de esta reorganización se concluye generalmente que el libro descubierto por J. (según otros: presentado engañosamente), debía de ser muy parecido al actual Dt. → Juldá, → Deuteronomio.
(2) Bajo forma griega, Khelkías (=Helcías), padre de Susana (Dan 13,2.29.63)

Jiram (hebr. *ḥīrām,* forma abreviada por *'ăḥīrām:* el hermano [Dios] es excelso; 1Re 5,24.32: también Jirom; 2Par 2,2.10s: Juram; Vg Hiram), nombre propio de dos fenicios:
(1) Rey de Tiro, contemporáneo de David y Salomón, que sostuvo relaciones de amistad con los israelitas y ejerció, mediante el suministro de materiales de construcción y por medio de sus artesanos, una influencia poderosa en el arte arquitectónico israelita (2Sam 5,11 1Par 4,1 1Re 5,15-26 2Par 2,3-16) y en la navegación (1Re 9,26-28 2Par 8,17s). En correspondencia, Israel suministraba productos agrícolas (trigo, aceite: 1Re 5,25) y cedió a J. veinte ciudades de Galilea (1Re 9,11). Según 2Par 8,2, J. habría cedido también ciudades a Salomón, pero probablemente el cronista comprendió mal la noticia etiológica de 1Re 9,12s (explicación del nombre de «tierra de Kabul», dado por J., como menosprecio, a las ciudades que Salomón le había cedido). Según Fl. Jos. (*Ant.* 8,5,3; *c. Ap.* 1,18), que declara haber tomado sus datos de una fuente fenicia, J. habría reinado 34 años (alrededor del 979-945 a.C.).
(2) Artista de Tiro, llamado también Jirom, Juram, Juram-Abí y Juram-Abiv, hijo de padre tirio y de madre de la tribu de Neftalí (1Re 7,14) o de Dan (2Par 2,14; cf. Oholiab: de Dan, Éx 31,6 35,34), diseñador y fabricante de objetos de bronce para el templo y para el palacio de Salomón (1Re 7,14-16).

Jirom → Jiram.

Jiveos o **Jivitas** → Jivveos.

Jivveos, uno de los siete pueblos preisraelitas de Canaán nombrados en el AT. Según Núm 13,29 habitan en las montañas y en las faldas del Hermón (Jos 11,3) y del Líbano (Jue 3,3); además se mencionan como habitantes de la ciudad de Sikem (Gén 34,2) y de Gabaón (Jos 9,7). Esaú habría tomado por esposa una mujer jivvea (Gén 36,2; seguramente habrá querido decirse aquí hurrita).

Por última vez aparecen en la relación del censo de David, junto a los cananeos (2Sam 24,7). Se desconoce cuál fue su origen y su raza; Gén 10,17 enumera a los J. entre los descendientes de Canaán; tal vez estén emparentados con los amorreos (Is 17,9). Según Gén 34,14s no habrían conocido, sin embargo, la circuncisión, de lo cual concluye de Vaux (RB 55, 1948, 325) que no eran semitas, por lo que propone leer también en 34,2 (con LXX: Χορραῖος) «hurritas».

Bibl.: Abel I, 321s.

Jizquiyyá → Ezequías.

Jizrael o **Jizrehel** → Yizreel.

Joab → Yoab.

Joacaz o **Joahaz** → Yoajaz.

Joakim → Yoyaquim.

Joanán (hebr. *yōḥānān;* NOTH 170s; → Juan), no mencionado en el AT, figura en la → genealogía de Jesús (Lc 3,27). Sin embargo, → Resá.

Joaquim y **Joaquín** → Yoyaquim y Yoyakín.

Joás → Yoás.

Joatam o **Joatán** → Yotam.

Job (hebr. *'iyyōb*, nombre que en la forma A-ya-ab se encuentra ya en las cartas de Amarna; cf. Dhorme, RB 33, 1924, 9), personaje central del libro del mismo nombre; → Job (libro de). J. figura en la Biblia como ejemplo de justicia o santidad de vida (Ez 14,14.20) y sobre todo como ejemplo de invicta paciencia (Tob 2,12.15 [Vg] Sant 5,11). Por el conjunto de la narración, J. habita en la tierra de → Us, región que hay que buscar al este o al sudeste del mar Muerto como país fronterizo con Edom y Arabia. No pertenece al pueblo de Israel, sino a los «hijos de oriente» (Job 1,3); por eso seguramente no nos ha llegado más que el nombre del personaje, pero no su genealogía (la indicación de 42,17 en los LXX y en las versiones que de ésta dependen, donde se identifica a J. con Yobab, segundo rey de la lista de reyes edomitas de Gén 36,33, no es auténtica). El autor del libro de Job presenta a su héroe como contemporáneo de los patriarcas; cf. Dhorme (→ Job [libro de; bibl.]) XIV-XXIX.

Bibl.: → Job (libro de).

Job (libro de). (I) RESUMEN. (A) *Prólogo* (en prosa) (1-2): Felicidad y piedad de Job (1,1-5), porfía en el cielo entre Yahvéh y Satán (1,6-12), calamidades de Job (1,13-22), nueva discusión en el cielo (2,1-6), enfermedad de Job (2,7-10), visita de los tres amigos → Elifaz, → Bildad y → Sofar (2,11-13).

(B) *Cuerpo de la obra* (en verso) (3,1-42,6). (1) Discursos de Job y de sus tres amigos. Son tres discusiones que se centran exclusivamente en el problema del dolor.
(a) Primera disputa (3-14). Job se lamenta en un monólogo (3), y sus quejas provocan la acusación de sus amigos, en el sentido de que toda desgracia es castigo merecido por el pecado. Elifaz (4-5) recurre a una revelación por sueños, Bildad (8) a la tradición de los antiguos, Sofar (11) a la razón. Job contesta a cada uno de ellos (6s 9s 12-14) defendiendo su inocencia y negando valor absoluto a la doctrina reinante sobre la → retribución.
(b) La segunda disputa (15-21) se mueve sustancialmente en torno a las mismas ideas: hablan Elifaz (15), Bildad (18), Sofar (20); Job (16s 19 21), desprovisto de todo auxilio humano, dirige un ferviente llamamiento a Yahvéh, de quien espera, como sea, la defensa de su inocencia (es muy discutida la interpretación de 19,25-27; cf., p.ej., CEUPPENS, «Angelicum» 7,433-459).
(c) En la tercera disputa, tal como se ha conservado, Elifaz interviene con un amplio discurso (22); a Bildad sólo le corresponden unos versos (25) y Sofar guarda absoluto silencio. Job (23s 26s) proclama siempre su inocencia, Bildad recrimina inmediatamente a Job y le aconseja que acuda a la penitencia. Se ve que en esta sección el texto está desordenado; la réplica de Sofar se ha puesto en boca de Job; cf., p.ej., A. Regnier, (RB 33, 1924, 186-200).
(2) Conclusión de las disputas (28-31): apéndice intercalado sobre la → sabiduría de Dios (28), gran discurso de Job dividido en tres partes, como preparación para la intervención de Yahvéh; Job resume todas sus réplicas recordando su felicidad de otro tiempo (29) y su miseria actual (30), declarando su inocencia y exigiendo de Dios una respuesta aclaratoria (31).
(3) Discursos de Elihú (32-37). → Elihú, que aparece de improviso y desaparece sin dejar rastro de sí, asume el papel de árbitro, dirigiéndose ora a Job, ora a los tres amigos y considerando las calamidades como esperanza y medio de alcanzar mejores tiempos.
(4) Respuesta de Yahvéh y últimas palabras de Job (38,1-42,6). Yahvéh aparece «en la tempestad» y ruega a Job que enmudezca; la misteriosa y sabia actuación de Dios, que se manifiesta a través de la naturaleza, sobrepuja el poder y conocer humanos (38,1-41,25). Job tiene que reconocer que ha juzgado precipitadamente (42,1-6).

(C) *Epílogo*, (en prosa) (42,7-17): Yahvéh reprende a los tres amigos, Job intercede por ellos (42,7-9), Yahvéh aparta de Job todas sus desgracias y le restituye todos sus bienes duplicados (42,10-17).

(II) ORIGEN. Hoy ya casi nadie defiende que Job, el personaje central del libro, sea también su autor ni que el libro, como se insinúa en él, haya sido escrito en tiempos de los patriarcas o en época premosaica. Pero tampoco hay unanimidad sobre la época exacta de su origen. Se han propuesto para ello la época de Salomón (Knabenbauer, Kaulen-Hoberg) y los últimos años precedentes al destierro (basándose en Ez 14,14.20; pero este pasaje no se refiere a todo el libro de Job; así, entre otros, Göttsberger, Vaccari). Otros retroceden hasta la primera mitad del siglo v a.C. (Dhorme), fundándose en la lengua y en el estilo del libro, que

presentan matices aramaizantes. Por motivos «teológicos», Buttenwieser, Eissfeld y Hölscher lo sitúan hacia el año 400 a.C.; y Holtzmann, por motivos «filosóficos», hacia el año 200 a.C. La datación en el siglo V es la que más parece acercarse a la verdad.

Esta falta de unanimidad en cuanto a la datación del libro se debe también a las diversas opiniones existentes sobre el origen de algunas de sus partes y, en consecuencia, respecto a su unidad. Fácilmente se admite que la narración que lo encuadra (prólogo y epílogo) tiene un carácter popular muy antiguo, y que el poeta del cuerpo de la obra la reproduce más o menos libremente y la incluye en él. Pero entre la parte poética y la narración de encuadre existen, se dice, no pocas diferencias, pues esa narración parece dar al problema de la retribución una solución distinta de la presentada por la parte poética. Sin embargo, al argumentar así, no se tiene suficientemente en cuenta este hecho: que la parte poética no puede haber existido sin una introducción, e.d., sin una narración que la encuadre; por consiguiente, el prólogo y el epílogo deben considerarse como auténticos, aunque se admita que la historia de Job constituía ya de alguna manera una narración tradicional, que el autor de la parte poética habría tomado como punto de partida para su obra.

También se ha combatido la autenticidad del cap. 28, grandioso poema sobre la sabiduría de Dios, inasequible para el hombre. No se comprende — se dice — cómo este poema viene mucho antes de la aparición de Yahvéh (38ss), donde se revela la sabiduría divina. Sin embargo, este poema está tan emparentado, así por su forma como por su contenido, con todo el conjunto de la parte poética, que no es posible dudar de su autenticidad.

De mayor peso son las dificultades contra la autenticidad de los dos pequeños poemas sobre el hipopótamo (40,15-24) y el cocodrilo (40,25-41,26), que no se ajustan al tema de la aparición de Dios. Pero esta misma aparición es un problema tan complicado (¿es uno solo o son dos los discursos de Yahvéh?), que difícilmente puede uno llegar a sacar de aquí alguna consecuencia. Más discutida es aún la autenticidad de los discursos de Elihú (32-37). Se hace ver su aparición improvisada, su eclipse repentino, el hecho de que estos discursos rompen la ilación entre las demandas de Job (31,35ss) y la aparición de Dios (38,1), el estilo monótono y ampuloso en el que se advierten particularidades lingüísticas de influjo arameo mucho más acusado que en todo el resto del libro, el diverso método de discusión y la distinta apreciación del problema capital de la obra. Toda esta argumentación es de tal peso, que casi todos los exegetas acatólicos (a excepción, p.ej., de J. H. Kroeze, OTS 2, 1943, 156-170) y algunos católicos también (Dhorme, van Hoonacker) impugnan la autenticidad de los discursos de Elihú. Hölscher opina que Elihú sería el primero de los «doctrinarios o maestros que habrían ampliado, corregido y refundido el libro de Job en el sentido de la ortodoxia tradicional» (p. 6). Uno de los últimos comentaristas católicos (Szczygiel) defiende la tesis de que Job no es tanto un poema didáctico como el relato de una controversia jurídica, redactada en lenguaje poético, en la cual no puede faltar el abogado (Elihú). DENNEFELD (*Les discours d'Élihou*, RB 48, 1939, 163-180) se ha sumado a esta manera de ver. Y realmente se eliminan de esta forma muchas discrepancias. Concepciones extremistas, en VOLZ (com.) y sobre todo en BAUMGÄRTEL (*Der Hiobdialog*, Stuttgart 1933).

(III) TEODICEA. El problema capital del libro de Job es la cuestión sobre cómo coordinar los males del inocente con la justicia de Dios. La respuesta de los antiguos, la doctrina tradicional que aducían los amigos de Job y que defendían obstinadamente, decía: el dolor es castigo; el que sufre ha pecado; si no él, su familia. Se había llegado a descubrir lo unilateral y lo insostenible de esta tesis; pero no se había logrado alcanzar aún la solución plenamente tranquilizadora, pues los israelitas, por sus imperfectos y limitados conocimientos del más allá, no podían representarse este problema con todo su valor de eternidad. Sin embargo, el libro de Job es un ferviente y empeñado intento de abrirse paso en medio de la oscurísima noche y de reducir *ad absurdum* la tesis tradicional. El problema del dolor era radicalmente insoluble, desde luego, para el pensador israelita, por falta de revelación clara sobre el más allá. Por esto es por lo que Job, aun proclamando su inocencia y resistiéndose a aplicar en su caso la doctrina tradicional, se siente sacudido de acá para allá entre el temor y la esperanza, entre la protesta insolente y la resignación confiada. Pero el lenguaje provocador y patético quizás no sea mera retórica o medio para conseguir densidad dramática, sino que es más bien el grito de un alma atormentada que duda de si son compatibles el dolor del justo y la revelación veterotestamenteria. El libro entero se consagra de lleno al problema, pero no aporta ninguna solución, sino sólo la necesidad de inclinarse ante la incomprensible sabiduría y grandeza de Dios. La na-

rración de encuadre no se ha de considerar únicamente como el final de los cuentos populares («y fueron felices»), pero que ninguna conexión íntima y necesaria tendría con la obra poética, antes estaría en abierta oposición con ella. Todo lo contrario. Y siempre será mérito imperecedero del poeta el haber conseguido que el problema torturante fuera carne viva en la persona de Job; el haber hecho patente con lenguaje fulgurante la lucha del alma con Dios, sin herir por eso los sentimientos de la auténtica piedad veterotestamentaria.

(IV) El libro de Job es uno de los más grandiosos del AT y de la literatura universal, pero al mismo tiempo es uno de los más difíciles. Su género literario (poesía didáctica en forma de diálogo) es rarísimo en el AT, su lenguaje es muy ceñido, su vocabulario está cuajado de hapaxlegómenos. Lo desacostumbrado de su género puede haber ocasionado transposiciones en el texto. La concisión de su lenguaje motivó necesariamente muchas glosas (de aquí las dos formas de la traducción griega, la de los LXX y la de Teodoción, que no tienen la misma extensión). Los hapaxlegómenos fomentaron la corrupción del texto. Los LXX presentan un texto más breve que el hebreo (prescindiendo de dos pasajes: 2,9*a-d* y 42,17*a-e*) y bastante peor que éste; por eso, desde muy antiguo (desde Orígenes), se introdujo en su lugar la versión de Teodoción.

Comentarios: RICCIOTTI (Turín 1924), DHORME (París 1926), PETERS (Munster de Westfalia 1928), SZCZYGIEL (Bonn 1931), O'NEILL (Milwaukee 1938), KISSANE (Dublín 1939), BÜCKERS (Friburgo de Brisgovia 1939; ed. pop.), RUBIN (París 1949), JUNKER (Wurzburgo 1952); VOLZ (Gotinga [2]1921), DRIVER-GRAY (Edimburgo 1921; reimpr. 1950), BUTTENWIESER (Oxford 1922), BALL (Oxford 1922), STEUERNAGEL (Gotinga [4]1922), THILO (Bonn 1925), WRAY (Boston 1929), E. KÖNIG (Gütersloh 1929), BLEEKER (Groninga 1935), HÖLSCHER (Tubinga [2]1952), WEISER (Gotinga 1951), A.M. HANSON (Londres 1953).

Bibl.: P. DHORME, *Ecclésiaste ou Job* (RB 34, 1923, 353-382). J. HEMPEL, *Das theologische Problem des Hiob* (Zeitschr. f. syst. Theol. 6, 1929, 621ss). F. CEUPPENS, *De libro Job quaestiones selectae* (Roma 1932). K. EERDMANS, *Studies in Job, 1 and 2* (Leiden 1939). H. DUESBERG, *Les scribes inspirés* II (París 1939). J. PAULUS, *Le thème du juste souffrant dans la pensée grecque et hébraïque* (RHR 121, 1940, 18-68). J.J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel* (Zurich 1946). W.B. STEVENSON, *The Poem of Job: A Literary Study with a New Translation* (Schweich Lectures 1943, Londres 1947). Id., *Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job* (Aberdeen 1951). J. LINDBLOM, *La composition du livre de Job* (Lund 1945). H. JUNKER, *Jobs Leid, Streit und Sieg* (Friburgo de Brisgovia 1948). R.P. LARCHER, *Le livre de Job* (París 1950). C. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Hiob* (Tubinga 1956). F. STIER, *Das Buch Hiob hebräisch und deutsch* (Munster 1954). C. KUHL, *Neuere Literarkritik des Buches Hiob* (ThRs 21, 1953, 163-205. 257-317). Id., *Vom Hiobbuche und seinen Problemen* (ThRs 22, 1954. 261-316). H.A. FINE, *The Tradition of a Patient Job* (JBL 74, 1955, 28-32). N.M. SARNA, *Epic Substratum in the Prose of Job* (JBL 76, 1957, 13-25). H.N. ORLINSKY, *Studies in the Septuagint of the Book of Job* (HUCA 28, 1957, 53-74). A. KUSCHKE, *Altbabylonische Texte zum Thema «Der leidende Gerechte»* (ThLZ 81, 1956, 69-76). G. FOHRER, *Zur Vorgeschichte und Komposition des Buches Hiob* (VT 6, 1956, 249-267). Id., *Nun aber hat meine Auge dich geschaut. Der innere Aufbau des Buches Hiob* (ThZ 15, 1959, 1-21). H. RICHTER, *Erwägungen zum Hiobproblem* (EvTh 1958, 302-323). H.H. ROWLEY, *The Book of Job and its Meaning* (BJRL 41, 1958-59, 167-207). DBS IV, 1073-1098.

Sobre el texto: G. RICHTER, *Textstudien zum Buche Hiob* (Stuttgart 1927). J. ZIEGLER, *Der textkritische Wert der LXX des Buches Job* (Misc. Bibl. II, Roma 1934, 277-296). F. WUTZ, *Das Buch Job* (Stuttgart 1939).

[F. CAMINERO, *El libro de Job* (Madrid 1923). D. GONZALO MAESO, *Sentido nacional en el libro de Job* (EstB 9, 1950, 67-81). J. PRADO, *La creación, conservación y gobierno del mundo en el libro de Job* (Sefarad 11, 1951, 259-288). M. GARCÍA CORDERO, *La tesis de la sanción moral y la esperanza de la resurrección en el libro de Job* (XII Sem. Bibl. Esp., Madrid, 1952, 571-594; id., CT 80, 1953, 1-23).]

Jobab (hebr. *ḥōbāb*, Vg Hobab), hijo del madianita Reuel (Núm 10,29; según una explicación marginal, suegro de Moisés), que seguramente ya en tiempo de Moisés se había unido a los israelitas. Según Jue 1,16, los hijos de J. el quenita, suegro de Moisés, se habrían asentado, junto con los de la tribu de Judá, en el desierto judaico. Según Jue 4,11, el quenita Jéber se separó de Qaín, uno de los hijos de J., suegro de Moisés, y se asentó en los alrededores del monte Tabor. Los hijos de J. son, por tanto, un clan no israelita dentro de Israel. La tradición sobre su origen es indecisa. → Suegro de Moisés.

Jocabed → Yokébed.

Joel (hebr. *yō'ēl:* Yahvéh es Dios; NOTH 140), nombre propio frecuente (13 veces). El personaje más importante que lo llevó es el profeta J., hijo de Patuel (Jl 1,1), con cuyo nombre se conoce el pequeño escrito profético de Jl (cf. infra). Este escrito no da noticias personales de su autor. Es muy probable que J. procediera del reino meridional; su predicación se concentra sobre Judá y Jerusalén. Quizás hablara en la capital misma.

Bibl.: → Joel (libro de).

Joel (libro de). (I) CONTENIDO. El poeta describe una terrible plaga de langostas, ve en

ella una señal precursora del → día de Yahvéh y hace un llamamiento a la → penitencia (1,1-20). En un segundo discurso traza de nuevo el mismo cuadro de la plaga, ahora bajo la imagen de un asalto improvisado del enemigo, y renueva su llamamiento a la penitencia y a la conversión, antes de que llegue el día de Yahvéh (2,1-17). Aniquilada ya la plaga de langostas, Yahvéh restaura todo lo perdido (2,18-27). El cuadro termina con una exposición de la época mesiánica (3,1-4,20): el → espíritu de Dios será infundido sobre el pueblo (3,1-5, cf. Act 2,17-21); todos los pueblos gentiles, especialmente el fenicio y el filisteo, serán juzgados en el valle de Yosafat (4,1-16*a*); el pueblo de Israel alcanzará los conocidos bienes de la época mesiánica: la abundancia de bienes materiales y la benevolencia de Dios.

(II) Origen. Muchos expositores ponen en duda la unidad del libro de Jl y atribuyen los c. 3 y 4 a un escritor apocalíptico posterior, el cual habría también ampliado los primeros capítulos con algunas frases relativas al día de Yahvéh (1,15 2,1*b*-2*a*.10*a*.11*b*; así, entre otros, Sellin, Meinhold, Eissfeld, Robinson). Jepsen adscribe todo el libro al profeta Joel, pero cree que un autor apocalíptico lo habría refundido posteriormente con miras escatológicas. Entre los críticos, hay muchos también que defienden la completa unidad de la obra. A. S. Kapelrud (bibl.) es de opinión que Joel fue un profeta del templo y que en el templo es donde recitó de palabra todo su libro, poco antes del año 586, pero que sólo muy posteriormente quedó ese texto fijado por escrito.

En cuanto a la fecha, son muchos los exegetas antiguos que están concordes en fijar la época anterior al destierro. Pero existen multitud de opiniones. Unos, teniendo en cuenta que entre los enemigos de Judá no se menciona a los asirios, ni a los babilonios, ni a los arameos, piensan en los primeros años del rey de Judá Yoás (hacia el 830 a.C., si bien el nombre de este rey tampoco aparece en el libro; así, Credner, Hitzig, Keil, Theis); otros lo colocan bajo el rey Azaryá (hacia el año 760), en razón del lugar que el libro ocupa en el canon hebreo, entre Amós y Oseas, los cuales posiblemente serían sus contemporáneos (Scholz, Schegg, Kaulen, Knabenbauer, Cornely, Schmalohr, Hergstenberg), o bajo el rey Ezequías (Berthold y Theiner), o bajo Yosiyyá (König). Pero muchos exegetas modernos le asignan al libro la época posterior al destierro, bien la del profeta Zacarías (hacia el 500 a.C.), bien la posterior a Nehemías (hacia el año 400), o bien otra aún más tardía (así, p.ej., Wellhausen, Nowack, Holzinger, Duhm, Driver, Cornill, Marti, Sellin, Robinson, Weiser, Bentzen; y entre los católicos, entre otros: van Hoonacker, Tobac, Göttsberger, Dennefeld y Deden). Riessler y Jepsen piensan en la época misma del destierro.

(III) Interpretación. La antigua exégesis ve en la invasión de las langostas una alegoría de los pueblos enemigos que amenazaban a Palestina o que ya avanzaban sobre ella. Muchos intérpretes modernos consideran las langostas como presagio apocalíptico de terribles conmociones, que, según la literatura profética, deberán sobrevenir al final de los tiempos (cf. Ap 9); así, Schegg, Merx, van Hoonacker, Tobac, Bousset, J. H. Thompsen, *Joel's Locusts in the Light of Near Eastern Parallels*, JNES 14, 1955, 52-55). Sin embargo, respecto de la invasión de langostas, hoy se piensa ya ordinariamente en una plaga real y verdadera que sobrevendría en los días de Joel sobre su país, la cual le dio pie para predicar la penitencia y hacer sus manifestaciones escatológicas. Mientras que la mayoría de los intérpretes identifican la primera plaga con la segunda, algunos consideran la segunda como ampliación de la primera. A veces se ha defendido también que la primera plaga se refiere a una invasión real de langostas, mientras la segunda indicaría una invasión real de ejércitos enemigos, cuyo asalto amenazador se describe bajo la imagen de una plaga de langostas (Knabenbauer, Schmalohr).

Comentarios: Cf. coment. a los Profetas menores: van Hoonacker (Paris 1908), Riessler (Rotemburgo 1911), Knabenbauer-Zorell (París 1924), Lippl-Theis (Bonn 1937), Nötscher (Wurzburgo 1948), Deden (Roermond 1953); Hitzig (Leipzig [4]1881), Keil (Leipzig [3]1888), Wellhausen (Berlín [4]1898), Duhm (Tubinga 1910 [trad.]) y ZAW 31, 1911, 1-43. 81-110. 161-204 = separata, Giessen 1911 (comentarios), Sellin (Leipzig [2-3]1929/30), Bleeker (Groninga 1934), Robinson-Horst (Tubinga 1938). A. v. Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Joel* (Wurzburgo 1885). J. Schmalohr, *Das Buch des Propheten Joel* (AtA 7/4, Munster de Westfalia 1922). B. Kutal, *Liber prophetae Joelis* (Olmütz 1932). G.M. Rinaldi, *Il libro di Joele* (Rapallo 1938).

Bibl.: H. Holzinger, *Sprachcharakter und Abfassungszeit des Buches Joel* (ZAW 9, 1889, 89ss). A. Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren* (Halle 1879). L. Dennefeld, *Les problèmes du livre de Joël* (RScR 1924/25; tirada aparte: París 1926). A. Jepsen (ZAW 56, 1938, 85-96). G. Amon, *Die Abfassungszeit des Buches Joel* (tesis, Wurzburgo 1942). A.S. Kapelrud, *Joel Studies* (Upsala 1948). M. Treves, *The Date of Joel* (VT 7, 1957, 149-156). [J. Ramos, *Versión crítica de Joel*, «Ilustr. del Clero» 14, 1920, 5-7. 21-22. 39-40. 54-55. 74-75).]

Jofní (hebr. *ḥọfnī:* palabra tomada del egipcio *ḥfnìw:* rana joven; Vg Ophni), uno de los dos hijos de → Elí, sacerdote de Yahvéh en Siló, murió con su hermano → Pinejás, acompañando al Arca, en la guerra contra los filisteos (1Sam 1,3 4,4.11.17). Su muerte simultánea, interpretada desde luego como castigo divino, la motivaron, según 1Sam 2,12-17, las transgresiones de ambos en el culto, y se atribuyó a una profecía (hecha desde luego *post factum*) de un hombre de Dios (1Sam 2,27-36).

Bibl.: H. Ranke, *Tiernamen als Personennamen bei den Ägyptern* (ZAeS 60, 1925, 76-83). Id., *Die ägyptischen Personennamen* 1 (Glückstadt 1935) 239, n.º 13.

Jofrá (= Apries; Vg Ephree), faraón egipcio (588-569), siguió una política enemiga de Babilonia e invadió Palestina con la excusa de que se trataba de una maniobra para desconcertar a Nabucodonosor, que sitiaba a Jerusalén (Jer 37,5-11). Pero J. tuvo que retirarse y renunciar a Palestina (2Re 24,7). Después de la destrucción de Jerusalén y del asesinato de Guedalyá acogió a numerosos judíos, que huían, contra la voluntad de Jeremías, a Egipto; de ahí los oráculos contra los judíos (Jer 43,4-44,30), los egipcios (Jer 46,25, cf. Ez 29,1-32,19) y contra Jofrá (Jer 44,30). Jofrá fue vencido en una campaña contra Cirene y se vio obligado a aceptar a su cuñado Ahmosis como asociado al trono. Dos años después de la irrupción de Nabucodonosor en Egipto fue estrangulado por sus súbditos.

Jonadab → Yonadab.

Jonás (hebr. *yōnā:* paloma; Noth 230), uno de los llamados profetas menores, hijo de Amittay, comúnmente identificado con el profeta Jonás, hijo de Amittay, que predicaba bajo Yeroboam II (783-743: 2Re 14,25) y profetizó al rey la extensión de su territorio; era de Gat-Jéfer, en Zabulón (Jos 19,13; hoy *ḥirbet ez-zerrā'*, cerca de *el -meš̌hed*, donde hay un sepulcro venerado aún hoy día como de J; cf. Noth, *Josua* 87).

En el resto del AT no aparece más el nombre de J. Con todo, existe el libro atribuido a J. → Jonás (libro de).

Jonás (libro de). (I) Resumen. Jonás recibe de Yahvéh la orden de ir a predicar en Nínive, capital de Asiria. Para eludir esta misión se embarca en Yaffá con ánimo de dirigirse a Tarsis. Al salir a alta mar, se levanta una fuerte tempestad. Los marineros se persuaden de que en la nave se encuentra algún pecador, contra el cual Dios desata sus iras. Echan las suertes y éstas caen sobre Jonás, el cual confiesa su culpa y es arrojado al mar; en seguida renace la calma (1,1-16). Un enorme cetáceo devora a Jonás, que, vivo en el vientre del cetáceo, entona un salmo de acción de gracias. Después de tres días, Jonás es arrojado, sano y salvo, a una playa (2,1-10). Yahvéh le manda nuevamente ir a predicar a Nínive. Va y predica en las calles de la ciudad, amenazando a los habitantes con la destrucción total si no se convierten. El rey y la población entera obedecen y se evita la ruina (3,1-10). Jonás se siente por ello desalentado y se desea la muerte, pero Yahvéh le reprende, haciendo que una planta de ricino, bajo la cual había Jonás buscado la sombra, se seque repentinamente, para que Jonás, que allí estaba lamentándose, comprenda cuánta tristeza habría experimentado Yahvéh con la ruina de los ninivitas (4,1-11).

(II) Origen. Los exegetas de hoy, incluso del campo católico, han abandonado casi en general la antigua teoría, según la cual el mismo profeta Jonás habría escrito el libro que figura con su nombre (siguen aún la opinión antigua Knabenbauer, Cornely, Schegg). Considerando el dato de 3,3 (Nínive ya no existe), los muchos aramaísmos de la obra y su ideología (que la salud esté destinada también para los gentiles es un pensamiento característico de la época posterior al destierro), la mayoría de los autores asignan al libro una fecha postexílica: hacia el año 400 (Robinson) o entre el 400 y el 200 (Weiser); y lo mismo opinan muchos católicos, como van Hoonacker, Tobac, Dennefeld, Göttsberger, Chaine, Lippl (hacia el 400), Cornely-Merk (por lo menos, después del 600). Como *terminus ad quem*, de todas formas, se suele fijar el año 200 a.C. (Eclo 49,10). Después de haberse comprobado que los intentos de Nachtigall (1799), Böhme (1887), H. Schmidt (1905), W. Erbt (1907) y A. Thoma (1911) por descubrir en Jon diversas fuentes resultaron inútiles, aun los exegetas no católicos reconocen generalmente la unidad del libro. Incluso el salmo (cap. 2) ocupa su lugar exacto.

(III) Género literario. (A) Tanto la exégesis judía (cf. 3Mac 6,8 *Ant.* 9,10,2; en Tob 14,8 léase Nahum y no Jonás, aunque algunos códices lean lo contrario) como la cristiana consideraron siempre el libro de Jon como historia de la misión de este profeta y de sus resultados. Esta exégesis tradicional no ve en las escenas que el libro cuenta ninguna razón para dudar de su historicidad (el mero hecho de que en la narración entran en juego muchos milagros no es un argumento decisivo en contra para

un exegeta creyente) y por otra parte se atiene a las palabras de Cristo en Mt 12,38-42 par., que parecen garantizar la historicidad de todas las escenas narradas en Jon. Mas, por ser un profeta el personaje central del libro y por la tendencia didáctica de éste, que predica el sentido universalista de la salud, se comprende que esta narración histórica haya sido clasificada entre los libros proféticos. La actividad de Jonás se sitúa, pues, en los tiempos de Adadnirari III (809-781 a.C.) o de alguno de sus tres inmediatos sucesores, pero siempre antes de Tiglat-Piléser III (745-726). El éxito de la predicación de Jonás ante el rey y el pueblo de Nínive se explica por razón de especiales circunstancias de entonces (cf., p.j., J. B. SCHAUMBERGER, *Das Bussedikt des Königs von Ninive bei Jonas 3,7.8 in keilschriftlicher Beleuchtung*, «Miscellanea Biblica» II, Roma 1934, 123-134). Se defiende la posibilidad de permanecer sano y salvo en el vientre del cetáceo invocando casos parecidos (así, p.ej., MAIR, *Jonas im Bauche des Fisches*, ThPQ 85, 1932, 829-832; pero cf. lo contrario, ibid. 91, 1938, 140) o investigaciones cientificonaturales (así, A. J. WILSON, *The Sign of the Prophet Jonah and its modern Confirmations*, «Princeton Theol. Rev.» 25, 1927, 630-642; 26, 1928, 618-621) y el milagro se clasifica como *miraculum quoad modum*.

(B) Varios exegetas católicos estiman que Jon pertenece al género literario parabólico (van Hoonacker, Tobac, Condamin, Dennefeld), que no lleva miras históricas, sino religiosoeducativas (aun cuando la predicación en Nínive pudiera ser histórica: LIPPL [bibl.]). Para ello remiten a san Gregorio de Nacianzo (Migne, PG 35, 505-507) y a Teofilacto (PG 126, 960-964), cuya interpretación no histórica es bien conocida. Contra el carácter histórico del libro se aducen la cantidad de milagros innecesarios (la tempestad repentina, la suerte que cae sobre Jonás, la calma renacida inmediatamente de haber sido éste arrojado al agua, el cetáceo enviado por Dios en aquel momento, el permanecer incólume en el vientre del cetáceo, el haber sido vomitado a tierra, el ricino que en una noche crece y en otra se seca) y además, lo inexplicable de la conversión de toda la ciudad de Nínive por la predicación de un profeta extranjero, y precisamente israelita, todo ello difícilmente compatible con los datos de la historia. Al argumento de Mt 12,38-42 en favor del carácter histórico del libro no se le concede valor, porque Jesús se acomodó aquí, como lo hizo en tantas cosas de poca importancia, a las ideas (equivocadas) de sus contemporáneos o, sencillamente, siguió la costumbre general de tomar con gusto sus ejemplos de personas y casos que generalmente nadie consideraba como históricos (así, van Hoonakker; pero la última idea no se puede aducir contra la historicidad de Jonás, pues la exégesis judía, como ya antes se dijo, tenía este libro por histórico). Feuillet (bibl.) destaca fuertemente el carácter parabólico del libro valiéndose de los numerosos préstamos y reminiscencias literarias que en él descubre, tomados de los libros de los Re (sobre todo, cf. los relatos sobre Elías: 1Re 17-19), Jer y Ez. El libro tiene por objeto demostrar que las amenazas de Dios contra los pueblos paganos siempre son condicionadas, incluso aunque las pronuncie un profeta que lleve el sello de la misión divina tan claramente impreso como Jonás; porque también a los gentiles les concede la bondad divina posibilidad de conversión. [En resumen: el tema principal del libro es la universalidad de la salud, que no es patrimonio exclusivo del pueblo escogido, sino que está destinada también a los pueblos gentiles. La resistencia de Jonás, que intenta sustraerse a su misión, y su tristeza por la conversión de Nínive (dado que así no se cumplirán en la ciudad las amenazas divinas) representan la idea del particularismo judío.]

(C) Otros mantienen en Jon un núcleo histórico y procuran explicar el milagro del pez de una manera natural, pensando que se trataba de un sueño (Grimm) o admitiendo que Jonás fue traído a tierra sobre el lomo de un monstruo marino (Eichhorn), o sobre un gran cetáceo ya muerto que sobrenadaba (Griesdorff), o sobre una nave llamada «Tiburón». Driver, Jeremias y Riessler ven en el libro de Jon una «historia libre», un modo libre de desarrollar un núcleo histórico, comparable a las novelas históricas de hoy.

(D) Otros intentan explicar el libro de Jon alegóricamente (quizás lo hicieron así san Gregorio de Nacianzo y Teofilacto, cf. supra), en el sentido de que en la persona de Jonás estarían simbolizadas la misión y el destino de Israel entre los pueblos (Kleinert, Cheyne, Wright) o la historia de Manasés y de Yosiyyá (v.d. Hardt).

(E) Defienden una interpretación mitológica, conservando quizás cierto núcleo histórico (entre otros, Sellin) todos los que creen descubrir alguna dependencia entre el libro de Jon y las leyendas de Hércules (Rosenmüller, Knobel), Semíramis (Hitzing, Herzfeld), Guilgaméš (P. Jensen), Jasón, Perseo, Orión, Oannes (J.C. Bauer) o también entre Jon y las leyendas de la India.

Comentarios: A. VAN HOONACKER (París 1908), KNABENBAUER-ZORELL (París ²1924), LIPPL (Bonn 1938), NÖTSCHER (Wurzburgo 1948); J. DÖLLER (Viena Leipzig 1912), T.E. BIRD (Londres 1938), MITCHELL y otros (Edimburgo 1912), SELLIN (Leipzig ²⁻³1929), ROBINSON-HORST (Tubinga 1937), DEDEN (Roermond 1953).

Bibl.: A. MILLER, *Die Männer von Ninive* (Benedikt. Monatschr. 15, 1933, 65-70). H. SCHMIDT, *Die Komposition des Buches Jona* (ZAW 25, 1905, 285ss). A. THOMA, *Die Entstehung des Buches Jona* (ThSK 84, 1911, 479ss). S.D.E. GOITEIN, *Some Observations on Jonah* (JPOS 17, 1937, 63-77). A.D. MARTIN, *The Prophet Jonah, The Book and the Sign* (Londres 1926). D.E. HART-DAVIES, *Jonah, Prophet and Patriot* (Londres 1932). A. FEUILLET, *Les sources du livre de Jonas* (RB 54, 1947, 161-186). Id., *Le sens du livre de Jonas* (RB 54, 1947, 340-361). Id., DBS IV, 1104-1131. Id., *Jonas* (París 1951). J. HEUSCHEN, *L'interprétation du livre de Jonas* (Rev. eccl. de Liège 35, 1948, 141, 159). ThW III, 410-413. [J. ALONSO DÍAZ, *Dificultades que plantea la interpretación de la narración de Jonás como puramente didáctica y soluciones que se suelen dar* (EstB 18, 1959, 357-374). Id., *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo* (Bb 40, 1959, 632-640).]

Jonás (signo de) (Mt 12,38-42 16,1-4 Lc 11,29-32). En Mt 12,38, escribas y fariseos reclaman de Jesús un signo de su misión mesiánica. Según el contexto (cf. v. 22ss), entienden por tal un signo distinto de los milagros «ordinarios» de Jesús, que Lc 11,16 (la respuesta: 11,29-32) y Mt 16,1 definen como un signo «del cielo», e.d., comparable al maná de Moisés o a la lluvia de Elías. Jesús les replica que no se les dará otro signo que el signo del profeta Jonás (Mt 12,39). Éste se define en el v. 40: «Como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre de la ballena, así el hijo del hombre estará tres días y tres noches en el seno de la tierra», e.d., en el sepulcro (Crisóstomo, Beda, Tostado, Calmet, Lagrange y otros) o en el reino de los muertos, que se imaginaba bajo tierra (Tertuliano, Ireneo, Cipriano, Efrén, Maldonado, a Lapide, Bisping, Knabenbauer, J. Weiss, Klostermann, etc.).

Es indudable que Mt se refiere a la muerte y resurrección de Jesús, en las que la exégesis tradicional vio el s. de Jonás. Los «tres días y tres noches» son una expresión más o menos constante para indicar un intervalo de tiempo que otras veces (contando el término *a quo* y el término *ad quem*) se indica por «tres días» (Mt 27,63 Mc 8,31). Como en Lc falta la frase sobre la ballena y sólo se habla de la predicación de Jonás en Nínive, una interpretación posterior, hoy menos defendida, vio el s. de Jonás en esta predicación, y se consideró Mt 12,40 como adición posterior (Schleiermacher, Paulus, Strauss, Bleek, Holtzmann, Loisy). A ello, sin embargo, se opone realmente que con dificultad puede considerarse la predicación como el s. de Jonás; porque, en definitiva, todos los profetas predicaron, y esta predicación no es signo especial de la misión mesiánica de Cristo. Habría entonces que admitir, con Maldonado, que Jesús empleó un juego de palabras. Pues, habiéndosele pedido un signo de su misión, les propuso a Jonás como signo de condenación para ellos (cf. Mt 12,41 Lc 11,32). Además, aquella interpretación queda excluida por el futuro de Lc 11,30 (ἔσται), que pone el signo prometido por Cristo en el futuro, mientras la predicación pertenece ya al pasado. Por esta razón varios exegetas modernos ven el s. de Jonás en la segunda venida de Cristo para el juicio (J. Weiss, Mc Neile, K. Klostermann, etc.), y Mt 12,40 sería una transformación posterior del primitivo pensamiento de Cristo. Pero en este caso, Cristo, que evidentemente quería dar un signo a aquella «generación perversa y adúltera», no le habría dado absolutamente ninguno.

Parece, por tanto, inadmisible excluir la resurrección, con la que Mt 12,40 explica el s. de Jonás. Precisamente por la resurrección es por lo que el Padre acreditó la predicación de Jesús, como la de Jonás fue acreditada por su maravillosa liberación del monstruo marino. Esta liberación se supone conocida de los ninivitas por medio de la predicación, del mismo modo que la resurrección de Cristo fue conocida por la mayoría de creyentes, no por propia experiencia, sino por la predicación de los mensajeros de la fe. Aunque Lc no menciona la resurrección, tampoco sus frases admiten otro sentido: el signo para los ninivitas no fue la predicación, sino la persona misma de Jonás (Lc 11,30), como tampoco fue la predicación, sino la persona misma de Cristo, el signo para sus contemporáneos. Tampoco Lc ve el paralelo en la predicación, sino en el modo maravilloso de acreditarse la persona del predicador. Si la predicación así acreditada del cielo no se recibe, ella será motivo de condenación para la generación incrédula en el día del juicio (Mt 12,41 Lc 16,32).

Bibl.: ThW III, 411-413.

Jonatás → Yonatán.

Jope o **Joppe** → Yaffá.

Joram → Yoram.

Jordán. El nombre hebr. *yardēn* (excepto Job 40,23 Sal 42,7), siempre con artículo, o sea *hayyardēn*, tal vez se relaciona, a causa del descenso fuerte del Jordán, con el hebreo *yārad*, bajar. La palabra, sin embargo,

más bien parece no ser semita; cf. L. Kohler (ZDPV 62,1939, 115-120 y LVTL, *sub voce)*, que propone el significado: «el siempre corriente»; en sentido contrario: W. von Soden, ZAW 57, 1939, 153s).

Otros se inclinan por *Iardanus* o *Iardanos*, que, como nombre de río, se presenta con bastante frecuencia en el ambiente lingüístico griego: Vardanus (en Sarmacia) y Gardon (en el sur de Francia), así como también en los nombres de ríos formados según el mismo tipo: Apidanos y Eridanos (A. FICK, *Vorgriechische Ortsnamen* 16.88.113.148); en ese caso, J. significaría «el río de las adelfas». Hoy *eš šerī'a*.

El J. nace al sur de la cordillera del Hermón, y lo forman el *nahr bāniyās*, que nace en el Hermón, y el *nahr el-leddān*, que nace junto a *tell el-qāḍī*; a la altitud de 43 metros sobre el nivel del mar, se les une un tercero, el *nahr el-ḥāṣbāni*, que nace también en el Hermón.

El río J. recorre una llanura muy fértil, de vegetación tropical, formando el *baḥrat-el-ḥūle* o lago Merom (2 m sobre el nivel del mar). Saliendo del lago Merom, el J. corre hacia el sur desde el «puente de las hijas de Jacob» *(ǧisr benāt ya'qūb)*, con numerosos saltos a través de un cauce pedregoso, a modo de desfiladero, y frenado luego por una planicie, creada por el mismo río, desemboca lentamente en el lago de Genesaret. En estos 16 km de recorrido, desciende el J. desde los + 2 m sobre el Mediterráneo hasta los — 208 m bajo el nivel del mismo. Abandona el lago de Genesaret en su ángulo suroccidental y baja, serpenteando en innumerables vueltas, hacia el sur, hasta el mar Muerto. Por el camino recoge el agua de algunos afluentes; los de la orilla occidental son insignificantes (el único que podría ser digno de mención es el *wādi el-qelt*, junto a Jericó). Más importantes son los afluentes del lado oriental, → Yarmuk y → Yabboq. En el recorrido desde el lago de Genesaret hasta el mar Muerto, que en línea recta mide 110 km (pero realmente unos 300), tiene nuevamente el J. otro descenso: desde los — 208 m bajo el Mediterráneo desciende hasta los — 390 m. Esta parte del lecho del J. se llama hoy *el-ghōr* (la fosa; → Arabá) con oasis fértiles y vegetación tropical, donde en tiempos de Jeremías (Jer 49,19 50,55, cf. 12,5) existían aún leones. En el AT se les llama a estos parajes «la exuberancia del Jordán» *(ge'ōn hayyardēn;* Zac 11,3). El mar Muerto se nota ya desde algunos kilómetros río arriba y transforma la región en verdadero desierto. Entre el lago de Genesaret y el mar Muerto, los vados del Jordán facilitan en varios lugares el paso del río, sobre todo cerca de Bet-Šan, en Jericó (Jos 2,7 Jue 3,28 2Sam 19,19.32), en *ed-dāmiye* (Adamá; Jue 12,5), Bet-Bará (Jue 7,24) y Betania (Jn 1,28). No obstante, el J. forma la frontera natural entre Canaán y la Transjordania; y en el transcurso de la historia bíblica, más bien sirvió de separación cultural que de unión.

Bibl.: ABEL I, 161-178. 474-483. N. GLUECK, *The River Jordan* (Filadelfia 1946). M. NOTH, *Der Jordan in der alten Geschichte Palästinas* (ZDPV 72, 1956, 123-248).

Joritas, uno de los siete pueblos preisraelitas de Canaán, mencionados en el AT, asentados precisamente en la región que luego se llamó de Edom (Gén 14,6 36,22-30 Dt 2,12.22); según 1Par 1,39 es una tribu edomita. Fueron exterminados por los edomitas o empujados hacia Egipto, y de aquí seguramente procede la denominación egipcia *Jaru* para Palestina meridional y más tarde para Palestina/Siria. Los j. bíblicos son seguramente vástagos de los → hurritas no semíticos.

Bibl.: ABEL I, 281s. H.L. GINSBERG, B. MAISLER, *Semitised Hurrians in Syria and Palestine* (JPOS 14, 1934, 243-267).

Jormá (hebr. *ḥŏrmā:* grieta en la roca; NOTH, *Josua* 117; Vg Horma), antigua ciudad cananea (Núm 14,45 21,3 Dt 1,44 Jos 12,14 Jue 1,17) en el Négueb, donde los israelitas, en su primer ataque a Canaán, fueron derrotados por los amalequitas y los cananeos (Núm 14,39-45) o los amorreos (Dt 1,41-46). En Núm 21,1-3 y Jue 1,17s se da la etiología del nombre de la ciudad; se llamaría anteriormente Sefat. En 1Sam 30,30 J. es una ciudad de los quenitas, con la que David tiene relaciones de amistad. Jos 15,30 asigna J. a Judá, Jos 19,4 y 1Par 4,30 a Simeón. Hoy *tell el-mšāš* o *tell es-seba'* (al este-nordeste de Beer-Seba').

Bibl.: ABEL II, 350.

Jornalero → asalariado, → salario.

Jorreos → joritas, → hurritas.

Josafat → Yosafat.

Josafat (valle de) → valle de Yosafat.

José (hebr. *yōsēf:* [Dios] añada [nuevos hijos al recién nacido]; NOTH 212; Gén 30,23 lo explica por etimología popular de *'āsaf* = quitar; el nombre, en la forma *ya-šu-pi-'i-ra* = *yōsēf-'ēl*, se encuentra también en textos egipcios), nombre propio de 16 personajes bíblicos. Merecen mencionarse: (1) un hijo de Jacob, (2) el esposo de María, (3) J. de Arimatea y (4) J. Barsabbá.

(1) El patriarca J. figura en la genealogía bíblica como hijo de Jacob y de Raquel; nacido en Jarán (Gén 30,22-24 29,4). Sobre su adolescencia habla Gén 37,2-4; sobre sus sueños: 37,5-11; sobre la envidia de sus hermanos que le vendieron para Egipto: 37,12-36; sobre su humillación: 39,1-23; sobre sus interpretaciones de sueños: 40,1-4-41,36; y sobre su exaltación: 41,37-57 (sobre tradiciones semejantes acerca del príncipe Idrimí en el s. XV a.C., cf. S. SMITH, *The Statue of Idrimi*, Londres 1949). Como gobernador de Egipto (→ Egipto IV, B, 2: col. 522-3) lleva el nombre de → Safenat-Panéaj; su mujer → Asenat le dio dos hijos, Manasés y Efraím (41,50 46,20). Cuando sus hermanos viajan a Egipto para comprar trigo y se encuentran con J. (42,1-44,34), éste se les da finalmente a conocer (45,1-15) y llama su familia a Egipto (45,16-46,7 46,28-47,12 50,15-21). Esta historia de J. es una obra maestra del arte de narrar, una composición de conjunto con un plan y fin claramente trazados. José muere en Egipto a la edad de 110 años, considerada como ideal por los egipcios (cf. RB 57, 1950, 333 n. 1; Gén 50,22-26 Éx 13,19); su sepulcro se mostraba en Sikem (Jos 24,32). El Eclo (49,15) lo alaba como príncipe de sus hermanos y apoyo de su pueblo, pero ya no se le menciona más en la Biblia. J. es → epónimo de la tribu de J. (Núm 13,11 36,6 Dt 27,12 33,13.16 Ez 47,13 48,32 1Par 5,2), de la casa de J. (Jos 17,17 18,5 Jue 1,22s.35 2Sam 19,21 1Re 11,28 Am 5,6 Abd 18 Zac 10,6), de los hijos de J. (Núm 1,10.32 26,28.37 34,23 36,1 Jos 14,4 16,1.4 17,16 18,11 1Par 5,1 7,29) o de J. simplemente (Dt 27,12 33,13.16 Ez 47,13). En este concepto se entienden las tribus de → Efraím y → Manasés, en ocasiones también todas las tribus israelitas del norte, de las que Efraím era la más importante (Ez 37,16 Am 5,15 Zac 10,6), o todo el pueblo de Israel (Sal 77,16 80,2 81,6 Abd 18). Una tribu de J. como independiente se cita en Jos 16,1-3.14-18; estaba establecida en los montes de Samaría, en el centro de Canaán. La división de la tribu de J. en dos partes: Manasés y Efraím (Majir y Efraím originariamente [?]) sólo tuvo importancia secundaria.

Bibl.: A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte* (Roma 1921) 64-119. P. HEINISCH, *Der Priesterkodex in der Geschichte des Joseph* (StC 3, 1927, 316-333). H. GUNKEL, *Die Komposition der Joseph-Geschichten* (ZDMG NF 1, 1922, 55-71). H. GRESSMANN, *Ursprung und Entwicklung der Joseph-Sage* (Eucharisterion Hermann Gunkel = FRLANT 19, 1, 1923, 1-65). O. EISSFELDT, *Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und seinen Söhnen* (ibid. 65-77). H. PRIEBATSCH, *Die Josephgeschichte in der Weltliteratur* (tesis, Breslau 1937). M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 226-232. J. VERGOTE, *Joseph en Egypte* (Lovaina 1959).

(2) *José, esposo de María*, hijo de Jacob (Mt 1,16) o de Helí (Lc 3,23), del linaje de David (Mt 1,20 Lc 3,23ss), τέκτων de oficio (Mt 13,55), e.d., obrero de la construcción, carpintero, ebanista; pobre (Lc 2,24); con quien, al tiempo de la anunciación, estaba desposada María (Mt 1,18 Lc 1,27; → desposorio). En el → evangelio de la infancia de Jesús, J. desempeña un papel importante, pero en el evangelio propiamente dicho ya no se le nombra; sin embargo, a Jesús se le llama el hijo del τέκτων (cf. Mc 6,3, donde Jesús mismo es llamado τέκτων). Por ser J. δίκαιος (justo o fiel a la ley), determinó dejar secretamente a su desposada, después de haberse dado cuenta de que ella había concebido; sin embargo, por aviso de un ángel, supo que ello había sido por obra del Espíritu Santo y, entonces, la tomó consigo sin tener trato carnal con ella hasta que dio a luz su hijo primogénito, a quien él impuso el nombre de Jesús (Mt 1,18-25); huyó con el niño y su madre a Egipto (2,13-15), volvió después de la muerte de Herodes el Grande a la tierra de Israel (2,19-21) y se estableció en Nazaret (2,22-23). Lc. cuenta más detalles: J. junto con María, su esposa encinta, se trasladó de Nazaret en Galilea a Judea, a la ciudad de Belén, a fin de empadronarse (2,2-7), y luego narra el nacimiento de Jesús (2,16), la presentación en el templo (2,12-38), la vuelta a Nazaret (2,39s), la peregrinación como fiel israelita a Jerusalén (2,41-50) y el hecho de que Jesús estaba sujeto a sus padres (2,51).

Es apócrifa la *Historia de J. el carpintero*, del s. IV o V d.C., compuesta originariamente en griego, conservada en versión árabe, copta y siríaca, y últimamente traducida al alemán, explicada y comentada por S. MORENZ (TU 56, 1951). Trata sobre todo de la muerte de J. → Hermanos de Jesús.

Bibl.: H. HÖPFL, *Nonne hic est fabri filius?* (Bb 4, 1923, 41-55). U. HOLZMEISTER, *De S. Joseph quaestiones biblicae* (Roma 1945). D. BUZY, *Saint Joseph* (París 1951).

(3) *José de Arimatea*, vecino de Jerusalén, donde se había hecho cavar para sí un sepulcro en la roca (Mt 27,60), desempeña un papel de relativa importancia en la historia de la pasión y señaladamente en la sepultura de Jesús. Era rico (Mt 27,57), persona de consideración (Mc 15,43), bueno y recto (Lc 23,50), consejero, e.d., miembro del Sanedrín (Mc 15,43 Lc 23,51), discípulo de Jesús (Mt 27,57, cf. Lc 23,41: no había dado su asentimiento al consejo ni a los actos contra Jesús y esperaba el reino de Dios), según Jn 19,38, sólo secretamente,

por temor a los judíos. Después de la muerte de Jesús reclamó su cadáver a Pilato y lo enterró en su propio sepulcro (Mc 15,42-46 par. Jn 19,38-42: juntamente con Nicodemo).
(4) *José Barsabbá* → Barsabbás (1).

Josías → Yosías.

Josúa → Yešúa.

Josué (hebr. *yehōšūʻā* o también [forma secundaria con disimilación vocálica] *yēšūʻa:* Yahvéh ayuda; NOTH 154s), nombre propio de varias personas bíblicas. La principal es: (1) Hijo de Nun, de la tribu de Efraím (Núm 13,8). Su nombre primero era → Oseas, pero Moisés, según la tradición bíblica, se lo cambió en J. (Núm 13,16). J. venció a los amalequitas (Éx 17,9-14), acompañó a Moisés al Sinaí (Éx 24,13 32,17); fue enviado como explorador a Canaán con otros once y a su vuelta procuró apaciguar a las tribus, intranquilizadas por las noticias que les dieron diez de los exploradores y amotinadas por ello (Núm 13s); fue nombrado sucesor de Moisés (Núm 27,15-23 Dt 31,1-15.23) y recibió el encargo de distribuir entre las tribus, apenas lograda la conquista, toda la tierra de Canaán (Núm 34,17). El desempeño de este cometido es en gran parte el tema del libro de Jos (cf. ibid.). Éste recibió como patrimonio propio la ciudad de Timnat-Séraj, en los montes de Efraím (Jos 19,49), donde murió y fue sepultado (24,30). Guérin, Fernández, Dussaud, de Groot y Noth localizan esta ciudad en el actual *ḥirbet tibne*, 20 km al sudeste de Lida; otros, en *ḥirbet el-faḫīḫīr*, 8 km al norte de *hirbet tibne*, donde se descubrió un sepulcro con una imagen del sol, que se consideró como sepulcro de J. (cf. milagro del sol en Jos 10; así, Séjourné, RB 4, 1893, 608). La imagen armoniosa de la gran figura bíblica de J. pudo muy bien formarse a base de diversos elementos de la tradición; cf. opiniones en M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 192-194.
(2) → Yešúa.

Josué (libro de). (I) RESUMEN. Jos se divide en dos partes y un apéndice. La primera parte (1-12) narra la conquista de Canaán por los israelitas bajo el caudillaje de Josué, y por cierto, solamente figuran en la narración los episodios de la campaña en los que la tradición señalaba una especial y, con frecuencia, milagrosa intervención de Yahvéh. Después de una introducción, en la que Yahvéh alienta a Josué y le promete su ayuda (1,1-9), y después de un llamamiento que dirige Josué a las tribus situadas a oriente del Jordán para que se apresten a la campaña (1,10-18), Josué envía exploradores a Jericó (2). Vienen a continuación los relatos siguientes: paso del Jordán (3s), circuncisión del pueblo y primera celebración de la pascua (5,1-13), toma de Jericó (5,13-6,27) y de Ay (7,1-8,29), erección de un altar en el monte Ebal (8,30-35), pacto con los gabaonitas (9), victoria de Josué contra la coalición meridional mediante el milagro del sol (10,1-19) y subsiguiente conquista de la mitad meridional del país (10,20-43) y, finalmente, la victoria sobre la coalición del norte (11,1-15). El relato de la conquista se termina con una ojeada retrospectiva a la campaña (11,16-23) y una lista de reyes vencidos (12).

La segunda parte (13-21) narra la división de la tierra entre las tribus, tanto a oriente (13) como a occidente del Jordán (14-19) y termina con una lista de ciudades con → derecho de asilo (20) y de → ciudades sacerdotales (21). El apéndice refiere la vuelta de las tribus transjordanas a su territorio (22) y contiene, además, dos discursos de despedida de Josué (23 24,1-28), así como el relato de su muerte y sepultura (24,29-33).

(II) ORIGEN. En otros tiempos el libro de Jos se solía atribuir de diversas maneras al mismo Josué. Así pensaron ya el Talmud *(Baba batrá, 14b)*, muchos escritores eclesiásticos antiguos y, casi en nuestros días, Cornely, Schanz, Zschokke. Para ello se fundaban en Eclo 46,1 (pasaje que en el texto hebr. tiene indudablemente otro sentido), en Jos 5,1 (donde se lee un «nosotros», que el *Querê* indica que debe leerse en tercera persona), en 5,6 (donde cualquiera hubiera podido usar la misma fórmula), en 24,26 (pero esta indicación no se refiere a todo el libro, sino solamente a 24,1-25). Por otro lado, 24,26 y 18,9 aluden a documentos contemporáneos de Josué, de suerte que también muchos exegetas modernos le atribuyen a éste el contenido del libro en mayor o menor parte; 16,10 supone una situación anterior a Salomón; 15,63 anterior a David. Por eso el autor del libro pudo haber sido Samuel (Tostado) o por lo menos haber sido escrito, a base de documentos antiguos y en parte contemporáneos de Josué, antes de que David reinara sobre todo Israel (Hummelauer, Hudal, Fernández). Sin embargo, como Jos 10,21 parece suponer ya realizada la división del reino, otros autores le asignan el siglo X (Göttsberger, de Groot, el cual admite una profunda refundición deuteronomista, y aun adiciones posteriores, sobre todo en la lista de ciudades, la cual viene a ser, según Alt, PJB 21, 1925, 100-

116, una descripción territorial del reino de Judá en tiempos del rey Yosiyyá).

Al idearse la teoría de la distinción de fuentes en el Pentateuco, muchos exegetas unieron (en primer lugar Geddes: 1737-1802) Jos con el Pentateuco, formando con ellos una unidad literaria (Hexateuco), de forma que las hipótesis sobre el origen literario de Jos siguió las mismas fases que la crítica del Pentateuco, pero el contenido sustancial de las narraciones de la primera parte lo atribuían ordinariamente al elohista. Mas, a pesar de ello, últimamente RUDOLPH (*Der Elohist von Exodus bis Josua*, ZAW Beih. 68, Berlín 1938) defiende más o menos la total unidad del libro (prescindiendo de la redacción deuteronomista y de numerosas apostillas) y atribuye al yahvista este texto primitivo. M. Noth acepta igualmente, para la primera parte, un relato primitivo, ampliado luego y refundido en sentido deuteronomista, que debió de tener su origen hacia el año 900 y utilizar anteriores fuentes escritas (el «compilador»), no pertenecientes literariamente a ninguno de los estratos del Pentateuco. Para la segunda parte, Noth admite dos documentos como fuentes fundamentales: uno, anterior a la formación del reino, que daría noticias en torno al «sistema fronterizo de las tribus»; el otro, consistente en una «lista de las ciudades de Judá después de su división en doce distritos», cuyo origen dataría del tiempo del rey Yosiyyá (cf. supra). Después de haber sido unidos ambos documentos y después que un «refundidor» habría redactado una narración sobre la toma de posesión del país, sirviéndose de una descripción de las posesiones de cada tribu a raíz de la → conquista, redactores deuteronomistas compusieron la historia contenida en el libro de Jos y la transformaron, quizás en el destierro, en una historia de la conquista y de la división de Canaán.

Comentarios: F. VON HUMMELAUER (París 1903), W. SCHANZ (Viena 1914), A. SCHULZ (Bonn 1924), A. FERNÁNDEZ (París 1938), F. NÖTSCHER (Wurzburgo 1950), B. ALFRINK (Roermond 1952), D. BALDI (Turín 1952), B. UBACH (Montserrat 1953); C.F. KEIL (Leipzig 1863, ²1874), C. STEUERNAGEL (Gotinga 1899, ²1923), H. HOLZINGER (Tubinga 1901), J. DE GROOT (Groninga 1931), J. GARSTANG (Londres 1931), M. NOTH (Tubinga 1938), H.W. HERTZBERG (Gotinga 1953), J. BRIGHT, J.R. SIZOO (Nashville 1953).

Bibl.: A. ALT, *Josua* (ZAW Beih. 66, Berlín 1936, 13-29). M. NOTH, *Eine galiläische Ortsliste in Jos. 19* (ZAW 45, 1927, 59ss). Id., *Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josuabuches* (ZDPV 58, 1935, 185-225). J. SIMONS, *«Landnahme» en «Landesausbau» in de Israëlietische traditie* (Bijdragen der Nederl. Jezuieten 4, 1941, 201-223). K. MÖHLENBRINK, *Die Landnahmesagen des Buches Josua* (ZAW 56, 1938, 238-268). S. MOWINCKEL, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Jos 13-19* (Oslo 1946). M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliches zur zweiten Hälfte des Josuabuches* (Bonner Bibl. Beiträge 1 [Festschrift Nötscher], 1950, 152-167). F.M. ABEL, *Le livre de Josué* (París 1950). DBS IV, 1131-1141.

Jota → yod, → Yuttá.

Joyada → Yoyadá.

Juan (hebr. *yōḥānān;* NOTH 187: Yahvéh se ha compadecido), nombre de varias personas bíblicas; → Juan Evangelista, → Juan Bautista, → Juan Hircano, Juan → Marcos.

Juan (apóstol) → Juan Evangelista.

Juan (cartas de). (1) *Primera carta de Juan* (1 Jn). Su autenticidad está atestiguada de manera ininterrumpida por la más antigua tradición (fragmento de Muratori, Clemente de Alejandría, Orígenes, Ireneo, Tertuliano, Agustín, Jerónimo). Los criterios internos confirman este testimonio: lengua, estilo, ideas muestran fuerte semejanza con Jn (cf. 1,5-7 con Jn 1,5-9; 2,2 con Jn 11,51s; 2,10 con Jn 11,9s 12,35; 5,6 con Jn 19,34s). Más aún que en el evangelio, se acentúa en 1 Jn que el autor fue testigo ocular de la actividad pública de Jesús (1,1-3 4,14). El llamado → *Comma Iohanneum* (5,7) ha de considerarse como interpolación. La carta se escribió probablemente a fines del s. I en Asia Menor, tal vez en Éfeso (Brooke, Vrede), y no se dirige a una iglesia determinada, sino a un grupo de iglesias minorasiáticas. No es posible determinar de dónde procede el título de *ad Parthos* (que por vez primera aparece en AGUSTÍN, *Quaest. Ev.* 2,39 e *In Epist. Jn. ad Parthos tract.)*, pues nada se sabe de una actividad de Juan entre los partos (cf. A. BLUDAU, *Die «Epistola ad Parthos»*, ThG 11, 1919, 223-236). Muchos exegetas ven en la carta un billete o carta de recomendación del evangelio que el autor habría escrito, para prevenir a los lectores contra la herejía de Cerinto. Parece mejor, sin embargo, atribuir a la epístola una tendencia más general; su intento sería precaver a los creyentes contra los primeros manejos del naciente gnosticismo, el cual propagaba opiniones peligrosas, tanto en el terreno doctrinal como en el ético. Estas opiniones ponían en tela de juicio la verdad de la encarnación y la universalidad de la redención y, so capa de una perfecta unión con Dios, propugnaban un amplio libertinismo. Por su género literario, 1 Jn se asemeja más a una homilía que a una carta. Carece de división sistemática. Muestra el mismo método de repetición que Ap y Jn: por tres veces se recomienda la pureza, la caridad fraterna y la fidelidad a la fe; estas tres re-

comendaciones se elaboran, cada vez con más precisión, a la luz de tres verdades capitales (Dios es luz: 1,5-2,29; Dios es padre: 3,1-4,6; Dios es caridad: 4,7-12).

Sobre su teología, →Juan Evangelista (III).

Comentarios: W. Vrede (Bonn 1932), F. Büchsel (Leipzig 1933). J. Bonsirven (París 1935), J. Chaine (París 1939), P. de Ambroggi (Turín 1947) R. Schnakenburg (Friburgo de Brisgovia 1953); J. Willemze (Groninga [2]1924), H. Windisch (Tubinga [2]1930), W. Oehler, *Das Wort des Johannes* (Gütersloh 1936).

Bibl.: A. Wurm, *Die Irrlehrer des ersten Johannesbriefes* (BSt 8/1, Friburgo de Brisgovia 1903). G. Bardy, *Cérinthe* (RB 30, 1921, 344-373). E. Nagl, *Die Gliederung des ersten Johannesbriefes* (BZ 16, 1922, 77-92).

(2) *Segunda y tercera carta de Juan* (2Jn y 3Jn). El autor oculta su nombre bajo la designación de «presbítero» (→ anciano). La tradición católica, de ordinario, ve en este presbítero el título oficial del apóstol Juan (Orígenes, Dionisio de Alejandría, Eusebio). Otros niegan la autenticidad joánica de estas cartas y se apoyan para ello en dudas ocasionales de varios escritores de los s. III y IV, atestiguadas por Eusebio y Jerónimo, los cuales tampoco rechazan estas dudas. Así, los motivos internos serán los decisivos. Las dos cartas proceden, sin duda, del mismo autor (cf. 2Jn 12 con 3Jn 13s); éste se presenta con la máxima autoridad en la Iglesia (2Jn 2-4 3Jn 1,4.10-12); la designación de presbítero no excluye necesariamente la dignidad de apóstol (cf. 1Pe 5,1); las cartas se relacionan, en cuanto al contenido y la lengua, con 1Jn y con Jn (cf., p.ej., 2Jn 7 con Jn 4,1-3; 3Jn 12 con Jn 19,35). Se explica, pues, que los exegetas católicos atribuyan las dos cartas a Juan. Según ellos, la autoridad apostólica del autor explica por qué se han conservado esas dos cartas; su reducida extensión, por qué se citan y mencionan tan raras veces. Las dudas sobre su autenticidad apostólica condujeron a las dudas sobre su canonicidad (faltan en la Pešitta); de ahí que ambas sean deuterocanónicas (→ deuterocanónico).

2Jn está dirigida a una «señora escogida», e.d., en sentir de muchos, a una comunidad cristiana del Asia Menor, probablemente en las cercanías de Éfeso (Vg entiende «escogida» como nombre propio de mujer: → Electa). Al título y saludo (1-3), siguen exhortaciones al amor al prójimo (4-6), avisos sobre los herejes (7-9), instrucciones sobre la conducta que hay que guardar con ellos (10-11) y la conclusión de la carta (12s).

3Jn está dirigida a un tal Gayo, desconocido por lo demás, y le exhorta a la hospitalidad para con los mensajeros de la fe que van de viaje. Gayo los ha acogido bien y por ello es alabado; pero un tal Diótrefes, personaje importante en la comunidad, los ha tratado mal y por ello es reprendido.

Ambas cartas se compusieron poco después una de otra, hacia fines del s. I.

Sobre su teología, → Juan Evangelista (III).

Comentarios: Ut supra, 1.

Bibl.: H. Poggel, *Der 2. und 3. Brief des Apostels Johannes* (Paderborn 1895). Bennona Bresky, *Das Verhältnis des 2. Johannesbriefes zum 3.* (Munster de Westfalia 1906). F.J. Dölger (Antike und Christentum 5, 211-217).

Juan (evangelio de). (I) Contenido. (A) *Introducción.* (1) Prólogo sobre la naturaleza del Logos eterno y su obra como luz de los hombres (1,1-18). (2) La primera actuación de Jesús (1,19-4,54): testimonios del Bautista (1,19-34), vocación de los primeros discípulos (1,35-51), bodas de Caná (2,1-11), purificación del templo (2,12-25), conversación con Nicodemo (3,1-21), nuevo testimonio de Juan Bautista (3,22-36), conversación con la samaritana (4,1-42), curación del hijo de un funcionario real (4,43-54).

(B) La revelación personal de Jesús ante las autoridades judías (5,1-12,50): curación, en sábado, del paralítico de la piscina (5,1-47), multiplicación de los panes y discurso eucarístico (6,1-71), Jesús en la fiesta de los tabernáculos (7,1-52), perícopa de la mujer adúltera (8,1-11), Jesús, luz del mundo (8,12-47), curación del ciego de nacimiento (9,1-41), Jesús, el buen pastor (10,1-21), Jesús en la fiesta de la dedicación del templo (10,22-42), la resurrección de Lázaro (11,1-53), conclusión de la actividad pública de Jesús (11,54-12,50).

(C) Testimonio de Jesús sobre sí mismo en el círculo íntimo de sus discípulos (13,1-17,26): solemnidad de la despedida (13,1-38), discursos de despedida y de consuelo (14,1-16,33), la oración sacerdotal (17,1-26).

(D) La glorificación de Jesús tras la aparente victoria de sus enemigos (18,1-20-31); pasión (18,1-19,42), glorificación (20,1-29).

(E) Conclusión del evangelista (20,30s).

(F) Apéndice: aparición junto al lago de Tiberíades (21,1-23), narrada por un discípulo de J. (cf. M. E. Boismard, RB 54, 1947, 473-501).

(G) Conclusión del evangelio (21,24s).

(II) Autor. La tradición (representada, entre otros, por el fragmento de Muratori, Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano) ha se

ñalado constantemente a Juan el apóstol como autor del cuarto evangelio. Sólo una minúscula secta del Asia Menor negaba a fines del s. II la autenticidad joánica. Tenían el evangelio como obra de Cerinto. Epifanio los llama irónicamente *álogoi*. La opinión de estos *álogoi* no se apoyaba en la tradición, sino en razones internas. Gayo de Roma (comienzos del s. III) rechazaba el evangelio, porque de él habían abusado los montanistas. Sólo en el s. XIX se renovó vivamente, con Bretschneider (1820), la lucha contra la autenticidad joánica del cuarto evangelio. Se puso en duda que Juan hubiera morado jamás en Éfeso. Juan, juntamente con su hermano Santiago, habría sido ejecutado ya en el año 44. Para esta temprana fecha de su muerte se aducía un texto de Papías (en Filipo Sidetes, del s. V, y en Georgios Hamartolós, del s. IX), según el cual «Juan el teólogo y su hermano Santiago habrían sido ejecutados» por los judíos [textos en *Padres Apostólicos*, BAC, 882s]. Pero, en esta forma, el testimonio no procede de Papías, pues Juan no fue llamado el «teólogo» antes del s. IV. Quizás se confunde aquí al Evangelista con el Bautista. En todo caso, este lugar dudoso no contrapesa la tradición unánime que atestigua una estancia de largos años del apóstol Juan en Éfeso (cf. un resumen en M. MEINERTZ, *Einleitung in das NT*, Paderborn [5]1950, 216-218). Otros afirman que se han acumulado sobre el nombre del apóstol varios hechos que realmente se referían a otro Juan, e.d., a Juan «el anciano». Pero cabe preguntarse primeramente si en realidad ha existido un Juan «el anciano» distinto de Juan el apóstol; ese Juan sólo se menciona en una cita de Papías que trae Eusebio (HE 3,39,3-4), cuyo sentido es muy discutido. Si realmente hubiera que distinguir entre los dos Juanes, ni aun así se puede admitir que Ireneo, y con él toda la tradición, hubiera confundido ambas personas. En buena lógica no es justo sacrificar en favor de un texto único y oscuro toda una tradición inequívoca. Sobre la cuestión, cf. F. S. GUTJAHR, *Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses* (Graz 1904); TH. ZAHN, *Einleitung in das NT* (Leipzig [3]1907) 452-575; J. CHAPMAN, *John the Presbyter and the Fourth Gospel* (Oxford 1911); S. TROMP, *Iohannes Presbyter* («Mnemosyne» 54, 1926, 278-320).

Razones internas confirman el testimonio de la tradición. El autor está familiarizado con lugares (1,28 2,1 3,23, etc.), tiempos (1,28s.35 2,1 3,2, etc.), personas (1,40.44 6,71 11,2, etc.) y hechos (2,6 4,28 11,20, etc.) de la vida de Jesús. Esto nos remite a un judío palestinense y a un testigo ocular de los acontecimientos, que a menudo se presenta, efectivamente, como tal (1,14 19,35 21,24). Hay, además, que buscar al autor entre los apóstoles; pues cuenta muchas cosas que tuvieron por escena sólo el círculo íntimo de los apóstoles y con frecuencia conoce los pensamientos de éstos (2,11.17.22 4,27.33, etc.). Jn 21,24 es un testimonio de la tradición: «Éste es el discípulo que atestigua estas cosas y el que las escribió», e.d., «el discípulo a quien Jesús amaba» (13,23 19,26 20,2 21,7.20), pero cuyo nombre no aparece nunca en el texto. Esto indica, de una manera discreta, que el apóstol Juan es el autor del cuarto evangelio. El anónimo discípulo pertenecía, efectivamente, al grupo de los doce (según Mt 26,20: él está presente en la última cena; cf. Jn 13,23), era uno de los amigos íntimos de Jesús, distinto de Pedro (13,23) y de Santiago; este último había sido ejecutado ya en el año 42 y no puede, por consiguiente, tenerse en cuenta como posible autor (el autor sobrevivió a Pedro: 21,9.23). No queda, pues, como autor sino el apóstol Juan.

Bibl.: P. DAUSCH, *Das Johannesevangelium, seine Echtheit und Glaubwürdigkeit* (BZfr 2/2, Munster de Westfalia 1909). A. BLUDAU, *Die ersten Gegner der Johannesschriften* (BSt 22/1-2, Friburgo de Brisgovia 1925). M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon St. Jean* (París 1925) XIII-LXVI. J. DONOVAN, *The Authorship of St. John's Gospel* (Londres 1936). F.M. BRAUN, *Le quatrième évangile dans l'Église du 2d siècle* («Sacra Pagina» II, París-Gembloux 1959, 269-279).

(III) FINALIDAD Y CARÁCTER. Jn mismo indica cuál es el fin principal de su trabajo: «Para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y, creyéndolo, tengáis vida en su nombre» (20,31). La intención de Jn no es tanto trazar una biografía de Jesús lo más completa posible, cuanto llevar al lector a la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Así, Jn supone casi siempre los evangelios sinópticos. Si éstos han de ser considerados, sobre todo, como eco de la primera predicación y catequesis cristianas, el evangelio de Jn, por lo contrario, que surge mucho más tarde, es en mayor medida una obra original, fruto de recuerdos personales y de una visión fuertemente personal de Jesús, de su persona, de su doctrina y de su vida. Juan compuso su evangelio cuando ya Pablo había creado una teología cristiana definida, cuando los cristianos habían empezado a especular sobre los dogmas del cristianismo y habían surgido las primeras herejías, sobre todo gnósticas, justamente en el terreno de la cristología. Según IRENEO (*Adv. Haer.* 3,11.1), Juan escribió su evangelio contra Cerinto y los nicolaítas. De ahí que Jn omita muchos sucesos contados ya por los sinópticos y recoja, por lo

contrario, las afirmaciones más profundas de Jesús en sus discusiones con escribas y fariseos y en el trato íntimo con sus discípulos. De ahí también que ya Clemente de Alejandría (cf. Eus., HE 6,14) llamara al evangelio de Jn el evangelio «pneumático» o espiritual, frente a los evangelios sinópticos, que son «somáticos» o corporales. Junto a este fin principal aparecen otras intenciones secundarias, p.ej., la simpatía por el Bautista, su antiguo maestro, y al mismo tiempo la cautela de no sobreestimar su misión (1,8, etc., y esto en Éfeso), la pronunciada tendencia contra el judaísmo incrédulo. Otra intención secundaria de Jn fue también, ciertamente, la de completar el esquema sinóptico de la vida pública de Jesús por medio de indicaciones geográficas y cronológicas esparcidas por todo su evangelio.

Bibl.: E. LEVESQUE, *Nos quatre Évangiles* (París 1917). J. HUBY, *L'Évangile et les évangiles* (París 1929) 207-303; trad. española: *El Evangelio y los evangelios* (Madrid 1939). T. SIGGE, *Das Johannesevangelium und die Synoptiker* (NtA 16/2-3, Munster de Westfalia 1935). O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique, la vie de Jésus et le culte de l'Église primitive* (París 1951).

(IV) DESTINATARIOS Y FECHA DE COMPOSICIÓN. El e. de Jn no se escribió con fines de propaganda cristiana entre los judíos (así K. BORNHÄUSER, *Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel*, «Beitr. z. Förd. chistl. Theol. 2,15», Gütersloh 1928), sino para lectores helenísticos, en cuyo ambiente no eran demasiado fuertes las influencias judías. Efectivamente, el e. de Jn explica con frecuencia expresiones y costumbres judías (2,6 4,9 19,40), traduce palabras arameas y hebreas (1,38.41s 9,7), ilustra la geografía de Palestina (4,4), etc. La tendencia antijudía del e. de Jn (éste reconoce la elección de Israel, pero Israel invalidó su elección rechazando a Jesús: 1,11 3,11s 12,37s) supone que el judaísmo era poderoso cuando Juan compuso su evangelio. Así sucedía hacia el año 100, cuando el judaísmo empezó a reponerse de la catástrofe del 70. La composición, por consiguiente, del e. de Jn ha de colocarse hacia fines del s. I (cf. también IREN., *Adv. Haer.* 2,22,5 3,1,3). Los novísimos hallazgos de papiros (sobre todo, el pap. Rylands 457 y el pap. Egerton 2, ambos de hacia el año 150; y en cierto modo también, el pap. Bodmer II, de hacia el año 200, que contiene todo el e. de Jn) han hecho imposible la datación más tardía defendida por la escuela de Tubinga. Ignacio Mártir (hacia el año 110) aprovechó ya con toda probabilidad el e. de Jn y aun quizá también Clemente de Roma en su carta a los corintios (93-95); cf. M. E. BOISMARD, *Clément de Rome et l'Évangile de St. Jean* (RB 55, 1948, 376-387).

Bibl.: W. OEHLER, *Das Johannesevangelium eine Missionschrift für die Welt* (Gütersloh 1936). Id., *Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 40/4, Gütersloh 1941). G. HOFFMANN, *Das Johannesevangelium als Alterswerk* (Gütersloh 1933).

(V) Sobre la TEOLOGÍA del e. de Jn, → Juan Evangelista (III).

(VI) La CUESTIÓN JOÁNICA surgió de la comparación del e. de Jn con los sinópticos. Entre éstos y aquél, junto a claras coincidencias, se descubren también diferencias muy notables. Diferencias topográficas: según los sinópticos, Jesús predica principalmente en Galilea y sólo va una vez a Jerusalén; según Jn, es sobre todo Judea el escenario de la actividad pública de Jesús y va cinco veces a Jerusalén. Diferencias cronológicas: según los sinópticos, Jesús empieza su ministerio en Galilea después de la prisión del Bautista; su actividad dura al parecer sólo un año, hasta la pascua, y es luego ejecutado en Jerusalén. En Jn, la actividad de Jesús empieza ya antes de la prisión del Bautista y dura varios años (se mencionan varias fiestas de pascua). Según Jn, Jesús fue crucificado el 14 de nisán; según los sinópticos, el 15 (→ cena). Pero lo que mayor extrañeza causa es la diferencia de temas discutidos, de las manifestaciones de Jesús y de su doctrina. Para muchos exegetas acatólicos estas diferencias pesan tanto, que no pueden considerar el e. de Jn como obra realmente histórica, sino más bien teológico-histórica, no del todo libre, por añadidura, de influencias gnósticas. La cuestión no puede ser discutida aquí. Por lo dicho en otro lugar (→ Juan Evangelista III, A y C), se ve claramente cómo soluciona esta cuestión la exégesis católica. En gran parte se explica por la finalidad absolutamente distinta, la distinta fecha de composición y el distinto lugar de origen. Ni los sinópticos ni Jn intentaron darnos una biografía completa de Jesús. Tanto aquéllos como éste nos ofrecen, cada uno a su manera, una visión de la persona y de la obra de Jesús (cf. la respuesta de la Comisión bíblica, de 29 de mayo de 1907, Dz 2111). Una cuestión delicada, discutida también entre los católicos, es la parte personal que pueda tener el autor, sobre todo en la reproducción de los discursos de Jesús.

Comentarios: P. SCHANZ (Tubinga 1885), TH. CALMES (París 1904), J. BELSER (Friburgo de Brisgovia 1905), J. KNABENBAUER (París [2]1906), M.-J. LAGRANGE (París [8]1948), A. DURAND (París 1927),

F. TILLMANN (Bonn [4]1931), F.-M. BRAUN (París 1936), W. LAUCK (+ Cartas: Friburgo de Brisgovia 1941), A. WIKENHAUSER (Ratisbona 1948), J. KEULERS (Roermond-Maaseik [2]1951); TH. ZAHN (Leipzig [6]1921), A. LOISY (París [2]1921), B.F. WESTCOTT (Londres 1924), J. UBBINK (Groninga [2]1928), J.H. BERNARD (Edimburgo 1928), A. SCHLATTER (Stuttgart 1930), W. BAUER (Tubinga [3]1936), F. BÜCHSEL, H. STRATHMANN (Gotinga [6]1951), R. BULTMANN (Gotinga [13]1953).

Bibl.: Sobre la lengua y el estilo: P. GAECHTER (ZkTh 58, 1934, 155-207; 59, 1935, 419-441; 60, 1936, 99-120. 402-423). C.F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Forth Gospel* (Oxford 1922). J. DE ZWAAN, *John wrote in Amaraic* (JBL 57, 1938, 155-171). E.C. COLWELL, *The Greek of the Forth Gospel* (Cambridge 1932).

Sobre la historicidad y la cuestión joánica: H. WINDISCH, *Johannes und die Synoptiker* (1926), cf. F. BÜCHSEL, *Johannes und die Synoptiker* (Ztschr. f. syst. Theol. 4, 1926/27, 240-265). M. MEINERTZ, *Zum Problem des Johannesevangeliums* (ThRv 27, 1928, 161-170), T. SIGGE, *Das Johannesevangelium und die Synoptiker* (NtA 16/2-3: Munster de Westfalia 1935). P. GAECHTER, *Summa Introductionis NT* (Innsbruck 1938) 138-180. P. GARDNER SMITH, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge 1938). K. KUNDZINŠ, *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden* (Riga 1939). M.-J. LAGRANGE (RB 46, 1937, 321-341. 481-505).

Cuestiones especiales: BRINKMANN, *Zur Frage der ursprünglichen Ordnung im Johannesevangelium* (Gregorianum 20, 1939, 55-82. 563-569; cf. VD 19, 1939, 219-224. 300-307; 21, 1941, 155s). J.M. VOSTÉ, *Studia Joannea* (Roma [2]1930). C.K. BARRETH, *The OT in the Fourth Gespel* (JThSt 48, 1947, 155-169). E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Friburgo de Suiza 1951). S. MENDNER, *Johanneische Literarkritik* (ThZ 8, 1952, 418-434).

Resumen bibliográfico analítico: P.H. MENOUD, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes* (Neuchâtel 1947).→Juan Evangelista III, C. [J. TREPAT I TREPAT, *L'Evangelista sant Joan: Idees característiques* (AST 3, 1927, 405-422). J.M. BOVER, *La fiesta de los judíos en Ioh. 5, 1* (EstE 26, 1952, 79-82). B. PASCUAL, *Una demostración de la divinidad de Jesucristo en la fiesta de los tabernáculos (Ioh. 7-9, 34)* (AST 2, 1926, 407-426). Id., *La neomenia mesiánica en el prólogo del IV Evangelio* (AST 3, 1927, 33-66), S. DE AUSEJO, *¿Es un himno a Cristo el prólogo de san Juan? Los himnos cristológicos de la Iglesia primitiva y el prólogo del IV Evangelio* (EstB 15, 1956, 223-277. 381-427; id., XVI Sem. Bibl. Esp., Madrid 1956, 307-396). Id., *El concepto de «carne» aplicado a Cristo en el IV Evangelio* (EstB 17, 1958, 411-427; id., Sacra Pagina, Misc. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re bibl., II, París-Gembloux 1959, 219-234). Id., *El papiro Bodmer II y la exégesis del IV Evangelio* («Miscelánea A. Fernández» = EstE 34, 1960, 907-928).]

Juan Bautista. En el → evangelio de la infancia de Jesús dice Lc que Juan Bautista fue hijo del sacerdote Zacarías y de Isabel (Lc 1,5) y que su nacimiento (1,13s) e importante misión (1,16-18) fueron anunciados por un ángel (→ Gabriel). De 1,15-18 («no beberá vino ni bebida embriagante y estará lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre») no puede concluirse que J. estuviera ligado por voto perpetuo de → nazireo ni quizás tampoco que se le diera la → gracia santificante; cf. el vocabulario lucano de 1,41.47 4,1 Act 2,4 4,8.31, etc. En su → circuncisión recibió el nombre de → Juan y su padre lo enalteció como precursor del → Mesías (1,67-79). La narración de Lc pone el nacimiento del Bautista como medio año antes del de Jesús (1,36). Fundándose en una antigua tradición, mencionada por vez primera por el diácono TEODOSIO *(De situ Terrae Sanctae)* entre los años 520 y 530, pero influida sin duda por la leyenda del ProtEv, se tiene hoy por lugar de nacimiento de J. *'ēn-kārim*, unos 7,5 km al oeste de Jerusalén (cf. C. KOPP, *'Ain Karim —die Heimat Johannes des Täufers?* [ThG 1950, 422-443]). En la tradición sinóptica (Mc 1,1-6 Mt 3,1-6 Lc 3,1-6), el Bautista aparece por primera vez en el desierto, donde predica el bautismo de penitencia para la remisión de los pecados (cf. C. KOPP—A. M. STEVE, *Le désert de St-Jean près d'Hébron*, RB 53, 1946, 547-575). Mt 3,7-20 Lc 3,7-9 nos cuentan el contenido de esa predicación y Lc 3,10-14 también el de un sermón sobre los varios estados dirigido al pueblo los tres sinópticos (Mc 1,7s Mt 3,11s Lc; 3,15-18) nos transmiten su testimonio sobre el Mesías y el bautismo de Jesús (Mc 1, 9s Mt 3,13-17 Lc 3,21s). J. bautizaba en el Jordán, en → Betania (Jn 1,28) o en → Ennón, junto a Salim (Jn 3,23). Jn (1,19-28) cuenta el testimonio que el Bautista dio sobre sí mismo, negando ser el Mesías, pero declarándose precursor suyo; Jn 1,29-34 nos habla de su encuentro con Jesús (cf. Mc 1,7s Mt 3,11s Lc 3,15-17). Los evangelistas le ponen en relación cada vez más próxima con Jesús: después de contar las discusiones entre los discípulos de J. y los de Jesús, J. remite finalmente sus discípulos a Jesús, a quien debieran haber seguido.

La aparición de J. Bautista originó un creciente movimiento popular que Herodes → Antipas miraba con grande inquietud *(Ant.* 18,5,2), sobre todo porque J. reprendía abiertamente el adulterio del tetrarca. Herodes hizo encarcelar a J. (Mc 6,17s Mt 14,1s Lc 3,19s) y le mandó por fin ejecutar (Mc 6,17-29 Mt 14,3-12). Desde la cárcel, J. había enviado a Jesús una embajada formada por algunos de sus discípulos, para preguntarle si efectivamente era el Mesías (Mt 11,2-15 Lc 7,18-30). J. fue enterrado por sus discípulos. Estos discípulos, que él había reunido en torno suyo (Mt 11,2 14,12) y que usaban una fórmula propia de oración (Lc 11,1) y practicaban el ayuno (Mc 2,18

Mt 9,14 Lc 5,33), no figuran ya más en la tradición sinóptica. Posteriormente aparecen en Éfeso, junto a → Apolo, otros doce discípulos de J. (Act 19,7), que sólo estaban bautizados «en el bautismo de J.» (Act 18,25 19,3), pero que no tenían noción alguna del Espíritu Santo (Act 19,2.6), y que recibieron por primera vez la instrucción y el bautismo cristianos (Act 18,26 19,5), después que Pablo les hubo persuadido a que reconocieran al Mesías en aquel Jesús que bautizaba en el Espíritu.

Bibl.: Monografías de TH. INNITZER (Viena 1908), A. KONRAD (Graz 1911), D. BUZY (París 1922). M. DIBELIUS, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (1911). P. JOÜON, *Le costume d'Élie et celui de Jean-Baptiste* (Bb 16, 1935, 74-81). J.P. HEUZEY, *Les deux Jean* (París 1935). ThW I, 544. C.H. KRAELING, *John the Baptist* (Nueva York 1951). E. KÄSEMANN, *Die Johannesjünger in Ephesus* (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 49, 1952, 144-154). T.W. MANSON, *John the Baptist* (BJRL 36, 1953-54, 395-412).

Juan Evangelista. (I) El apóstol J. era hijo de Zebedeo (Mt 4,21) y de Salomé (Mt 27,56, cf. Mc 15,40), hermano de Santiago el Mayor, de Betsaida, pescador como su padre (Mt 4,21 par. Jn 21,1-14) y familiarizado con la lengua de los pescadores (P. BRUIN, *Beruf und Sprache der biblischen Schriftsteller*, Roma 1942, 53-61). Sus padres eran acomodados: su padre tenía jornaleros a su servicio (Mc 1,20), poseía por lo menos una barca (Mt 4,21) y pescaba con red barredera, no a la manera de los pescadores pobres (cf. F. DUNKEL, *Fischerei am See Genesareth und das N. T.*, Bb 5, 1924, 375-390, y P. Bruin, o.c.); su madre servía a Jesús con su hacienda (Mt 27,55s, cf. Lc 8,3). Fue antes discípulo del Bautista (Jn 1,25-40), y luego llamado por Jesús al apostolado (Mc 1,19s par., cf. Lc 6,14). Juntamente con su hermano Santiago y Simón Pedro, J. fue uno de los tres amigos íntimos de Jesús, testigos de su poder en la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37), de su → transfiguración sobre el monte Tabor (Mc 9,2) y de su agonía en el huerto de Getsemaní (Mc 14,33). Con la frase: «El discípulo a quien Jesús amaba», el cuarto evangelio se refiere sin duda a J. (Jn 13,23 19,26 20,2 21,7.20): éste se reclinó, en la última cena, sobre el pecho de Jesús (Jn 13,23) y a él Jesús encomendó su madre (Jn 19,27). El sobrenombre de → Boanerges que dio Jesús a los hijos de Zebedeo alude tal vez a su carácter impetuoso. Como los dos se veían preferidos por Jesús, creyeron, como su madre, que ocuparían lugar especial en el reino de Dios; pero Jesús les predijo que beberían su cáliz (Mt 20,20-23 par.). El discípulo amado fue el único de entre los apóstoles que estuvo junto a la cruz de Jesús (Jn 19,26).

J. era amigo de Pedro; era su compañero de pesca (Lc 5,10); juntos recibieron de Jesús el encargo de preparar el cordero pascual (Lc 22,8); probablemente fue J. quien introdujo a Pedro en casa del sumo sacerdote, durante el interrogatorio de Jesús (Jn 18,16); Pedro y «el otro discípulo» se trasladaron juntos al sepulcro de Jesús (Jn 20,2-10), y a ambos en la aparición junto al lago de Tiberíades, predice su futura suerte: la muerte de Pedro y la longevidad de Juan (Jn 21,20-23). Después de la resurrección de Jesús, también aparecen los dos juntos: en la curación del cojo de nacimiento (Act 3,1-11) y ante el Sanedrín de Jerusalén (Act 4,13.19). Los apóstoles enviaron a Pedro y J. a Samaría (Act 8,14). En la lista de los → apóstoles de Act 1,13 se nombra a J. inmediatamente después de Pedro. J. estaba en Jerusalén cuando fue allí Pablo, quien le cuenta entre las «columnas» de la Iglesia (Gál 2,9). Según una tradición que se remonta a Policarpo, discípulo de J. (IRENEO, *Adv. Haer.* 2,22,5; 3,1,1), J. se estableció posteriormente en Éfeso y desde allí gobernaba las iglesias del Asia Menor (cf. Eus., HE 3,31,3; 5,24,3); acaso llegó al Asia Menor hacia el año 60. Según otra tradición, fue deportado bajo Domiciano (año 81-96) a la isla de Patmos (Ap 1,9; Eus., HE 3,18), y de allí, bajo Nerva (96-98), volvió nuevamente a Éfeso. Aquí murió bajo Trajano (98-117). Otras tradiciones, como la del baño en aceite hirviendo (TERT., *De Praescr.* 36), son menos fidedignas.

Bibl.: F. HAASE, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen* (NtA 9/1-3, Munster de Westfalia 1922). C. FOUARD, *St-Jean et la fin de l'âge apostolique* (París [2]1922). L. PIROT, *St. Jean* (París 1923). J. FRINGS, *Das Patmosexil dés Apostels Johannes nach Apoc 1, 9* (ThQ 104, 1923, 20-31). J.P. HEUZEY, *Les deux Jean* (París 1935). H. PREUSS, *Johannes in den Jahrhunderten* (Gütersloh 1939).

(II) Con el nombre de J. como autor figuran los ESCRITOS siguientes:

(1) El 4.º evangelio. → Juan (evangelio de).

(2) El → Apocalipsis.

(3) Las cartas de Juan. → Juan (cartas de).

(4) Los *Acta Iohannis*, escrito apócrifo del s. II sobre los viajes y milagros de Juan. Ediciones del texto original griego: TH. ZAHN (Erlangen 1880) y M. BONNET (*Acta apostolorum apocrypha* II, 2, 1903); traducción alemana en HENECKE, *Apocryphen* (Tubinga [2]1924); cf. M. R. JAMES, *The Apocryphal NT* (Oxford 1926) 228-270.

(5) Tres apocalipsis apócrifos: dos griegos; uno de ellos editado por C. TISCHENDORF (*Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, 70-94); y uno copto, editado por E. W. BUDGE,

Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt (Londres 1913) 57-75; traducción, o.c. 335-351.

(III) TEOLOGÍA DE LOS ESCRITOS JOÁNICOS. (A) *En general.* La Iglesia griega da con razón a J. el título de teólogo; ninguno de los apóstoles ha hablado de Dios como él. Con razón también se ha hecho del águila el símbolo de J. Él es efectivamente un espíritu místico y contemplativo, como lo delata la manera especialísima de sus escritos y de su estilo. Él se pasmó, y en pasmo amoroso sigue todavía, ante el Hijo de Dios encarnado, ante la presencia en carne de la luz y de la vida. J. vivió con el → Logos hecho hombre y pudo contemplarle y tocarle (1 Jn 1,1), y fue testigo de sus milagros y su predicación. Largos años trabajó por penetrar el misterio de la revelación de Dios en Cristo, y esta contemplación se expresa finalmente en escritos que representan un testimonio inmediato de lo que para J. es la más alta realidad. Su evangelio es un relato fidedigno, pero a la vez penetrado totalmente de la visión contemplativa de Jesús y de la vida en Él. J. trabaja con pocas ideas: luz, vida, verdad, amor. Éstas se repiten sin cesar una y otra vez y se van cargando de un sentido profundo, religioso y «cristiano». La vida, la luz, el amor y la verdad que están en Dios, se han manifestado en Jesús. De ahí que Jesús sea la vida de los hombres que creen en Él. J. ilustra estos teologúmenos en su evangelio mediante la narración de hechos o acontecimientos de la vida de Jesús. Y esto es el llamado simbolismo del cuarto evangelio, que no excluye, sino que, por el contrario, supone la veracidad histórica. Así, la verdad de que «Jesús es luz» se ilustra con el relato de la curación de un ciego de nacimiento (Jn 9), y la idea de que Jesús «da y conserva la vida» se expone dentro del marco histórico de la multiplicación de los panes (Jn 6). Si Cristo es la luz, los cristianos tienen que caminar en la luz (1 Jn 1,7). Así pasa J. del terreno contemplativo al práctico. Pero también aquí sigue siendo el místico que no ve la vida del cristiano sino como participación de la vida de Dios, y las virtudes como participación de los atributos divinos; el amor, la verdad, la justicia del cristiano brotan del amor, de la verdad y de la justicia de Dios, tal como se han revelado en Cristo Jesús. Toda la teología joánica — tanto doctrinal como ética — se mueve, pues, en torno a Dios y a Cristo, camino único para el Padre.

(B) *Tema central* de la teología joánica. El punto de partida no es la idea de la encarnación como tal, que supone la reflexión sobre la preexistencia de un ser divino y su subsiguiente encarnación en forma humana, sino el descubrimiento de la personalidad de Jesús a través de este hombre visible y concreto. La naturaleza humana de Jesús es la revelación (λόγος, ἐξήγησις 1,1.18) de su misión, de su origen, de su divinidad. Esta revelación no comienza con la encarnación, sino (en conformidad con el pensamiento cristiano primitivo) con la vida pública, después del encuentro con el Bautista, y alcanza su punto culminante en la muerte-glorificación de Jesús (1,51 3,13 5,20 6,62 8,28 16,25-30). Esta tríada muerte-resurrección-ascensión, constituye propiamente el elemento central de la teología de Juan. Lo que le precede constituye el «día» de Jesús: su ministerio público, que es la revelación velada, confirmada por el Bautista, por la Escritura, por las palabras y obras de Jesús; y esta revelación demuestra que Él es el Mesías, el enviado del Padre, que ha recibido su misión del Padre, que viene del Padre, repite las palabras del Padre y realiza sus obras, y que está en o junto al Padre.

Después del «día», viene la «hora» de la muerte y de la glorificación de Jesús, con toda la significación reveladora, soteriológica y escatológica que entraña esta muerte-glorificación. *Significación reveladora:* su vuelta al Padre es la prueba manifiesta de que viene del Padre, que es la imagen perfecta del Padre; la gloria que recibe es la gloria de Dios, del Padre,. la que ya tenía antes de la creación del mundo; esta revelación es la cima suprema de toda revelación, porque es la definitiva; el Espíritu no aporta más que la inteligencia de esta revelación. La *significación soteriológica* de la «hora» consiste en lo siguiente: al morir Jesús, en el momento mismo en que muere, vive plenamente y da su vida a todos los que creen en Él, aunque sean paganos; el Cordero de Dios quita los pecados del mundo; Jesús es el Salvador del mundo; el pan que Él da es su carne ofrecida en sacrificio por la vida del mundo; Él es el buen pastor que da su vida por el único gran redil; es el grano de trigo que muere y da frutos abundantes, etc. En fin, la *significación escatológica* de la «hora» es ésta: ahora el mundo queda condenado (12,31) y el Hijo del hombre glorificado (13,31), e.d., a partir de este momento, Jesús, que ha entrado en su gloria, aparece revestido de los plenos poderes de Hijo del hombre (juez del fin de los tiempos): la «hora» señala el principio del fin de los tiempos.

La revelación sitúa al hombre ante una opción o elección: el que cree tiene la vida, el que no cree ya está condenado. La dia-

léctica del evangelio de J. es la de la revelación y de la fe. Como J. escribe después que el cristianismo se ha extendido por el mundo, acentúa especialmente la fidelidad a la fe (no simplemente: guardad mis mandamientos; sino: permaneced fieles a mi doctrina), que es lo característico de los tiempos intermedios entre los orígenes y la consumación (cf. cartas de Jn y Ap). Esta fidelidad a la fe tiene por su norma más segura la caridad fraterna. Por eso el tema principal de las dos primeras cartas de Jn es la fe y la caridad. Ambas virtudes unen al creyente con la persona misma de Cristo y no sólo con su doctrina. La fe y la caridad se nutren de bautismo y de la Eucaristía. Pero la interpretación sacramentalista de Jn (O. Cullmann) puede llevar a uno demasiado lejos (W. Michaelis). La aceptación de la fe y la práctica de la caridad constituyen la unidad de la Iglesia, e.d. la unidad de los creyentes entre sí y de todos ellos con Cristo. Y aunque la Iglesia esté formada principalmente por los no israelitas, es, no obstante, el verdadero redil, la verdadera viña; y los fieles son los verdaderos hijos de Abraham y de Dios.

(C) *Origen* de la teología joánica. Los representantes de la tradición entendieron siempre que, aparte de la inspiración y la eventual revelación personal, la teología joánica se podía explicar suficientemente por la predicación de Jesús, la primitiva tradición cristiana, las cualidades personales del apóstol y sus meditaciones. Fuera de excepciones aisladas, como quizás el empleo de la palabra → Logos, siempre se tuvieron como insignificantes, y con razón, las influencias helenísticas y judías, como también rabínicas. Se comprendía bien la posición especial del cuarto evangelio y de la 1 Jn dentro de la literatura neotestamentaria; pero se creía poder explicar con claridad suficiente el carácter peculiar de los escritos joánicos por la fuerte personalidad de J. como vidente y como espíritu contemplativo.

Sin embargo, después que en los últimos decenios se han investigado cada vez mejor los primeros brotes de la → gnosis, ha ido ganando cada vez más terreno entre los especialistas acatólicos, sobre todo los de la escuela histórico-religiosa (Reitzenstein, Bousset, Bauer, Bultmann y otros), la idea de que en Jn y 1 Jn intervienen fuertes influencias gnósticas. Estos autores están persuadidos de que J. «tiene mucho de común con la gnosis» (Bauer, *Komm.* 245) y hasta creen que debe considerársele como el primer exponente del primitivo gnosticismo cristiano. Para demostrarlo, se acogen a coincidencias, impresionantes y múltiples, tanto lingüísticas como de contenido, entre J. y la literatura hermética, maniquea y, sobre todo, mandea (contraposición dualística entre luz y tinieblas, Dios y el mundo; el mito del protohombre-redentor, etc.). Pero inmediatamente se presenta esta objeción: casi todos esos escritos son mucho más recientes que los joánicos, y están, por tanto, influidos por el cristianismo, sobre todo por el propio J. Los críticos tratan de desvirtuar esta objeción, afirmando que los escritos gnósticos por nosotros conocidos se remontan a una tradición mucho más antigua y sentando el postulado de que existió una gnosis sincretística precristiana, que ya apenas podemos alcanzar nosotros en los escritos contemporáneos, pero que no por eso dejó de ser una mentalidad religiosa de fuerte vitalidad, un «clima espiritual», tanto en Asia Menor como en Siria, donde suponen algunos que estuvo el origen de la teología joánica.

Sobre esta tesis hay que notar que contiene mucho de hipotético en casi todas sus partes, justamente por defecto de documentación y, sobre todo, porque, allí donde debería dominar la coincidencia entre J. y la gnosis, surgen precisamente profundas diferencias, las cuales, como los mismos autores citados confiesan en parte, pueden recapitularse en el carácter específicamente cristiano de la gnosis joánica, e.d., en el estrecho lazo que liga esas profundas diferencias a la figura histórica de Jesús.

La posición que los católicos toman frente a este complicadísimo problema consiste, de ordinario, o en negar todo parentesco entre J. y la gnosis, o, donde reconocen ese parentesco, considerar ya demostrada la influencia directa o indirecta de J. sobre los escritos gnósticos, dado el origen posterior de éstos. Para esta última tesis, cf. E. Peterson (ZNW 25, 1926, 236-248), M.-J. Lagrange (RB 36, 1927, 321-249; 481-515; 37, 1928, 1-36), J. Schmid (BZ 20, 1932, 121-138; 247-258). Cabe preguntar, sin embargo, si no hay que contar con una influencia, siquiera indirecta, de la gnosis sobre J., por lo menos en el sentido de que la gnosis influyera en su vocabulario; y si, sobre todo en 1 Jn, no es claro que el autor sagrado quiere combatir a determinados sectores gnósticos o ganarlos para una genuina gnosis cristiana. Compárense, p.ej., el empleo joánico, sin antecedentes en el NT, de la palabra «luz», en pasajes como Jn 3,19 12,46 1 Jn 1,5; la frecuente aparición de la frase «conocer a Dios» en 1 Jn (mientras a la vez se evita sorprendentemente la palabra gnosis y se distingue con claridad entre la falsa y la verdadera ciencia: 1 Jn 2,3s.13 3,1.6, etc.). Esto no impide que en fórmulas de sabor gnóstico se exponga una doctrina

ortodoxa y una sencilla ética cristiana. Puede aquí pensarse en Pablo, que quita a sus adversarios de la mano su santo y seña, como era la palabra «justicia». Lo cierto es que un influjo a fondo de la gnosis sobre la teología joánica, tal como lo defienden algunos representantes de la historia de las religiones, no es compatible con el carácter genuinamente cristiano de los escritos joánicos y, por ende, no puede ser aceptado por los exegetas católicos. Por otra parte, estas cuestiones reclaman una investigación crítica omnilateral y ponderada. Y los especialistas católicos no pueden de ligero dejarlas a un lado.

Bibl.: J.-B. FREY, *Le concept de «vie» dans l'Év. de St.Jean* (Bb 1, 1920, 37-58. 211-239). P. ROUSSELOT, *La grâce d'après St.Jean et St.Paul* (RScR 19, 1928, 87-104). J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* I (París [8]1927) 474-540. W. VON LOEWENICH, *Das Johannesverständnis im 2. Jh.* (Giessen 1932). Id., *Johanneisches Denken* (Leipzig 1936). L. BONSIRVEN, *Individualisme chrétien chez St-Jean* (NRTh 62, 1935, 449-476). Id., *La théologie des épîtres johanniques* (ibid. 920-944). E. WALTER, *Glaube, Hoffnung und Liebe im NT* (Friburgo de Brisgovia 1940). R. GUARDINI, *Das Christusbild der johanneischen Schriften* (Wurzburgo 1940). C.C. CRAIG, *Sacramental Interest in the Fourth Gospel* (JBL 58, 1939, 31-41). J.F. STROMBECK, *Grace and Truth* (Bibl. Sacra 1939, 88-116. 205-223). R.G. BURY, *The Fourth Gospel and the Logos-Doctrine* (Londres 1940). W. GROSSOUW, *Het Christendom van Johannes* ('s Hertogenbosch 1942). Id., *De Heilssymbolen van het vierde Evangelie* (Theol. Opstellen van Noort, Utrecht 1944). Id., *Pour mieux comprendre St-Jean* (París-1946). J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean* (Brujas 1951). J.L. KOOLE, *Diorama Johanneum* (Geref. Theol. Tijdschr. 43, 1942, 276-284). H. PRIBNOW, *Die johanneische Anschauung vom «Leben»* (Greifswald 1934). J.C. BOTT (VD 19, 1939, 81-90. 117-122; «luz»). J. LESSEL (VD 20, 1940, 19-28. 85-93. 241-255; «Fe». F. MUSSNER, ZΩH: *Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium, unter Berücksichtigung der Johannesbriefe* (Munich 1952), ThW, passim. R. SCHNACKENBURG, *Die Sakramente im Johannesevangelium* («Sacra Pagina» II, París-Gembloux 1959, 235-254). [S. DE AUSEJO, *El concepto de «carne» aplicado a Cristo en el IV Evangelio* (EstB 17, 1958, 411-427; id., Sacra Pagina, Misc. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re bibl., II, París-Gembloux 1959, 219-234).]

Sobre Juan y la gnosis: J. GRILL, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums* (Tubinga I 1902; II 1923). F. BÜCHSEL, *Johannes und der hellenistische Synkretismus* (Gütersloh 1928). H. ODEBERG, *The Fourth Gospel* (Upsala 1929). R.M. POPE, *The Theological Significance of the Johannine Gnosis* (Religion 20, 1930, 328-338). E. SCHWEIZER, *Ego eimi* (Gotinga 1939). E. PERCY, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie* (Lund 1939). R. BULTMANN, *Johanneische Schriften und Gnosis* (OLZ 43, 1940, 150-175). Id., *Theologie des NT*, 2.ª entrega (Tubinga 1951) y, sobre ella: RB 59, 1952, 93-100.

Juan Hircano I (135-104 a.C.), tercer hijo de → Simón Macabeo. Su sobrenombre significaría «vencedor de Hircania» (así, entre otros, san Jerónimo), pero probablemente quiere decir «procedente de Hircania». Después del asesinato de su padre, gobernador de Gazará, J. H. se hizo fuerte en Jerusalén, antes de que su cuñado Ptolomeo, estratega de Jericó, comenzara a serle peligroso (año 135). Hasta aquí, los datos de 1Mac 16,19-24. Su historia posterior sólo se conoce por fuentes profanas. Antíoco VII Sidetes siguió su agresiva política antijudía, sitió Jerusalén y solamente se retiró cuando los judíos se comprometieron no sólo a pagarle 500 talentos, sino también a recaudarle tributos en las ciudades conquistadas fuera de Judea y a devolverle los rehenes (*Ant.* 13,8,2s). De nada sirvieron la embajada enviada a Roma y la sesión del senado que ella ocasionó (*Ant.* 13,9,2). Como los sucesores de Antíoco VII (Demetrio II, etc.) tuvieron que ocuparse más de las cosas de Siria, J.H. procuró entre tanto acrecentar su poder y logró conquistar Madebá, Sikem, el monte Garizim (sometiendo a los samaritanos y destruyendo el templo que allí tenían), Adorá y Marissa (*Ant.* 13,9,1). Fue entonces cuando el espíritu judío penetró en Idumea. Pero la finalidad de la política macabea no era ya la libertad de religión, sino la expansión del poder nacional. Como su política ya no llevaba miras religiosas, J. H. rompió con los → fariseos, para atraerse al influyente partido aristócrata de los → saduceos (*Ant.* 13,10,5s). Su gobierno fue considerado, en general, como sumamente feliz; el estado judío consiguió independizarse de Siria y alcanzó una extensión mayor que la que había tenido antiguamente el reino del sur.

El sucesor de J. H. fue su hijo Aristóbulo.

J. H. II (63-40 a.C.) no es mencionado en la Biblia.

Juana (hebr. *yōḥānān;* → Juan), mujer de Cusa, administrador del rey Herodes Antipas; curada de espíritus malos o enfermedad, sirvió a Jesús con sus haberes (Lc 8,3) y estuvo a pie de la cruz (24,10).

Jubal → Yubal.

Judá (hebr. *yᵉhūdā*, significado desconocido; Gén 29,35 lo deriva por etimología popular de *hūd*, elogiar), nombre propio de varias personas bíblicas.

(I) La más importante es el *patriarca J.;* según el relato bíblico, hijo de Jacob y de Leá (Gén 29,35 35,23). De J. se refiere la anécdota, poco favorable, de Gén 38; en la historia de José se le atribuye nobleza de carácter (Gén 37,26s 43,1-14 44,14-34). Es el → epónimo de la tribu de Judá.

(II) *La tribu de J.* Notas características: Gén 49,8-12 Dt 33,7. En Núm 1,26 cuenta con 74 600 hombres capaces para las armas; Núm 26,19-22 le atribuye 76 500. Ramificaciones: Er, Onán, Selá, Peres (con Jesrón y Jamul; Gén 46,12 Núm 26,19-22 1Par 2,3-8). J. se asentó en el Négueb, sobre todo sobre las llamadas montañas de J. (Jue 1,1-18: junto con Simeón y los hijos de Jobab). El territorio de la tribu se describe en Jos 15,12; sus ciudades se mencionan en Jos 15,20-63. Esta enumeración se refiere a J. en el momento de su mayor expansión; la región comprende: en el Négueb, → Simeón, Yerajmeel y los → quenitas; en la montaña, los → quenicitas y los kalebitas (Debir y Hebrón; → Kaleb,); y en la → Šefelá, los cananeos (→ Canaán: Adullam, cf. Gén 38). A. ALT (*Judas Gaue unter Josia*, PJB 1925, 100ss) supone que esta lista de ciudades de J. se refiere a la época de la división del reino; en su forma actual podría ser de la época del rey Yosiyyá. También Abel (II, 46-50) se adhiere a esta opinión, aunque respecto de algunos detalles (p.ej., la distribución de las ciudades entre los doce distritos) tenga otra opinión; cf. también M. NOTH, *Das Buch Josua* (Tubinga 1938) 63-72.83. Esta expansión, conseguida a expensas de todas las tribus vecinas y de elementos no israelitas, la presenta 1Par 2,3-55 4,1-23 en forma de genealogías. Aunque por estas causas J. fuera realmente la tribu menos israelita y al principio de la historia ningún papel representó, se conquistó luego una posición tan predominante, que David, oriundo de esta tribu, pudo llegar a ser el rey de todo Israel (2Sam 5,1-5). Claro que este establecimiento del reino en J. fue empresa muy atrevida; las tribus septentrionales la soportaron sólo temporalmente, y desecharon, al morir Salomón, el yugo de J. (1Re 12,16-19). Sólo Benjamín quedó unido a J., probablemente por razones estratégicas.

(III) El *reino de Judá*. Este reino pudo sostenerse contra los ataques de los israelitas y de las grandes potencias no israelitas (Asiria y Egipto), hasta que el rey de Babilonia → Nabucodonosor (año 587/6 a.C.) lo destruyó, y deportó gran parte de los judíos a Babilonia. Después del → destierro volvieron algunos judíos hacia sus antiguos hogares y con ello empezó para J. el nuevo período, en el que, pasando por la provincia persa llamada Yehud, desembocó en el concepto helenístico de → Judea.

Bibl.: ABEL II, 46-50. 88-93. Y. AHARONI, *The Negeb of Judah* (IEJ 8, 1958, 26-38). ThW III, 357.

Judaizantes, → judeocristianos procedentes de la secta de los → fariseos (Act 15,5). El sustantivo no ocurre jamás en la Biblia, pero sí el verbo ἰουδαΐζειν (Gál 2,14), que significa «vivir como judío». En este sentido, a todo judío que observe la ley podría llamársele judaizante. Sin embargo, en sentido técnico sólo son j. los judeocristianos que, después de la decisión terminante del → concilio apostólico, enseñaban que, para obtener la vida eterna, era imprescindible el cumplimiento de la ley y sobre todo admitir la → circuncisión. Estos j. eran enemigos encarnizados de Pablo y procuraban contrarrestar por doquiera la labor misional del apóstol. Pablo los rebate en Cor, Rom, Flp y sobre todo en Gál. Estos enemigos de Pablo no deben confundirse con los herejes judíos, matizados de gnosticismo, a los que posteriormente combate en las → Cartas pastorales. La última ramificación de los j. fueron los herejes ebionitas, que rechazaban la divinidad de Cristo, observaban la ley de Moisés, consideraban a Pablo como renegado (IRENEO, *Adv. Haer.* I, 26,2; PG 7, 687) y únicamente reconocían el evangelio de Mt.

Bibl.: J. THOMAS, *L'Église et les Judaïsants à l'âge apostolique* (Mélanges d'histoire et de littérature religieuses, París 1899, 1-95). V. WEBER, *Der hl. Paulus vom Apostelübereinkommen (Gal 2, 1-10) bis zum Apostelkonzil (Apg 15)* (BSt 6, 1901, 143-186). M.-J. LAGRANGE, *Les Judaïsants de l'Épître aux Galates* (RB, NS 14, 1917, 138-167). Id., *Épître aux Galates* (Paris [6]1950) XXIX-LVIII. K. PIEPER, *Paulus, seine missionarische Persönlichkeit* (NtA 12/1-2, Munster de Westfalia 1926) 104-117. Id., *Die Kirche Palästinas bis zum Jahre 135* (Palästina-Hefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande 16, Colonia 1938). → Judeocristianos.

Judas (forma gr.-lat. del nombre hebr. → Judá), nombre propio de varios personajes bíblicos: Judas → Barsabbá, → Judas Galileo, → Judas Iscariote, Judas → Macabeo, → Judas Tadeo, → Judas de Damasco.

Judas (carta de). El autor se llama a sí mismo «Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago». Puede, pues, haber sido «hermano del Señor» (Mt 13,55; → hermanos de Jesús) y la tradición eclesiástica lo identifica con Judas (hermano) de Santiago (Lc 6,16 Act 1,13) o Judas Tadeo (Mt 10,3). La carta quiere precaver a los creyentes contra errores peligrosos, sobre todo de cierto libertinismo (7.19.23), que también es combatido en las cartas de Pablo; pero, como opinan Jülicher y otros, no se refiere aún al gnosticismo, que aparece más tarde. A juzgar por las frecuentes citas del AT y por el empleo de → apócrifos judíos, los destinatarios son probablemente → judeocristianos en su máxima parte. Como la carta no alude

a la destrucción de Jerusalén, hubo de ser escrita entre los años 60-70. La carta tiene varias coincidencias con 2Pe; pero es casi imposible establecer la mutua relación. A causa de las citas de Henok (v. 14) y sin duda también de la *Assumptio Moysis* (v.9), se atacó a veces su canonicidad (y su autenticidad) en la Iglesia antigua. Por eso Jds se cuenta entre los → deuterocanónicos.

Comentarios: J. FELTEN (Ratisbona 1929). W. VREDE, (Bonn [4]1932), J. CHAINE (París 1939), P. DE AMBROGGI (Turín 1947), P. KETTER (Friburgo de Brisgovia 1950); C. BIGG (Edimburgo [2]1910), J. MAYOR (Londres 1907), J. WILLEMSE (Groninga [2]1924), R. KNOPF (Gotinga [7]1912).

Bibl.: F. MAIER, *Der Judasbrief* (BSt 11/1-2, Friburgo de Brisgovia 1906). Id., *Zur Erklärung des Judasbriefes* (BZ 2, 1904, 377-397). K. PIEPER, *Neutestamentliche Untersuchungen* (Paderborn 1939) 66-71.

Judas de Damasco, habitaba en la calle «recta» de Damasco y era probablemente judeocristiano; acogió en su casa a Pablo, después de la visión que éste tuvo ante las puertas de Damasco (Act 9,11).

Judas Galileo, conocido por varias citas de FLAV. JOS. *(Ant.* y *Bel. Iud.)*, así como por Act 5,37, natural de Gamalá, en la Gaulanítide, aprovechó el disgusto causado después del → censo de Quirinio, para instigar a los judíos a la rebelión contra el dominio romano. Después de la muerte de Herodes (el Grande) conquistó la importante fortaleza de Séforis. Según Act 5,37 pereció, y todos sus adeptos fueron dispersados. El movimiento fanático religioso que él desencadenó, que pretendía implantar únicamente la teocracia absoluta, no una autoridad humana, siguió existiendo, y más tarde tomó cuerpo en el partido de los → zelotas. Sobre ciertas dificultades cronológicas respecto de Act 5,37, → censo. LAGRANGE *(Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 213) y otros distinguen entre Judas, hijo de Eleazar, el Galileo, y Judas, hijo de Ezequías, de la Gaulanítide.

Bibl.: HOLZMEISTER, n.[os] 38-43.

Judas Iscariote, uno de los doce discípulos de Jesús, hijo de Simón Iscariote (Jn 6,71), nombrado siempre en último lugar en la lista de los → apóstoles (Mt 10,4 Mc 3,19 Lc 6,16) con la adición: «el que le entregó» (Mt, Mc) o «el traidor» (Lc). Los sinópticos sólo cuentan sus tratos con el Sanedrín (Mt 26,14-16 par.), su intervención en la última cena (Mt 26,25) y el beso traicionero (Mt 26,48-50). Sólo Mt cuenta el arrepentimiento y suicidio de J. (27,3-10). El carácter y evolución de J. aparecen más claramente expresados en el evangelio de Juan; Jn cuenta dos hechos más: la incredulidad de J. después del discurso de la eucaristía (6,70s) y su murmuración cuando la unción en Betania (12,4-6).

Como resulta de Jn 6,67-72, la incredulidad de J. después del discurso eucarístico era ya un hecho; Jesús llama al incrédulo «demonio» o «diablo» (v. 71). Evidentemente, J. se había adherido a Jesús por esperanzas de mesianismo materialista; al rechazar Jesús toda realeza nacional de este mundo (Jn 6,15) y exigir fe en los valores espirituales, J. renegó de Él. Íntimamente, la rotura con Jesús estaba ya cumplida por la incredulidad; sin embargo, en lo externo todo siguió igual. A ello se añadieron irregularidades en la administración (Jn 12,6); J. llevaba la bolsa común y acostumbraba sisar de los ingresos. Impulsado por su incredulidad o su codicia, J. cumplió la orden de los sumos sacerdotes y fariseos de denunciar el paradero de Jesús (Jn 11,56) y pidió por la entrega de su maestro treinta monedas de plata (Mt 26,15s). Así dio ocasión a que Jesús fuera detenido ya antes de la fiesta de la pascua. En la última cena, Jesús habló tres veces del traidor con frases generales (Jn 13,10*b*. 18-20 Mt 26,21-24 par. Jn 13,21s), y luego lo indicó concretamente a Juan al alargarle el bocado. Cuando J. le preguntó: «¿Por ventura soy yo, maestro?», Jesús se lo confirmó y despidió al traidor, sin que los demás apóstoles lo advirtieran (Jn 13,23-29: así, combinando Mt y Jn, Grimm, Bardenhewer, Belser, Haugg, Willam y otros). Sobre la cuestión, muy debatida, de si asistió J. a la institución de la eucaristía, → comunión de Judas. Con gran tropel de gente (cohorte romana, guardia del templo, criados y miembros del Sanedrín), J. se trasladó al huerto de Getsemaní y besó a Jesús (Mt 26,47-50 par. Jn 18,2-9) simulando amistad o arrepentimiento (así, Prat). Cuando J. vio, después del juicio del Sanedrín, que Jesús había sido condenado, se arrepintió de lo hecho y devolvió las treinta monedas. Mas, como los príncipes de los sacerdotes y ancianos se negaron a recibirlas, J. las arrojó al templo, se fue de allí y se ahorcó (Mt 27,3-5). En Act 1,18 no se pretende decir que J. muriera por efecto de una caída mortal. El pasaje se explica diciendo que el cuerpo de J., después de ahorcado, cayó al suelo y reventó (así Belser y otros) o que, por efecto de la hinchazón, reventó (πρηνής, como término médico para hinchazón; así Chase, Nestle, Wendt, Moffat, Harris, Harnack y otros). Con el dinero devuelto por J., los miembros del Sanedrín compraron el campo del alfarero, para sepultura de peregrinos (Mt 27,6s; →Hacéldama). No puede deducirse

de Act 1,19 que J. se matara en ese mismo campo y que éste debiera su nombre al violento fin del traidor (Wendt, Belser, Wikenhauser y otros). Tampoco se sigue del ἐκτήσατο de Act 1,18 que J. fuera el primero que allí se enterró (Belser, Holzmeister). La tradición, desde Jerónimo, sitúa este campo en el *wadi-er-rabābi* (valle de Hinnom).

Bibl.: D. HAUGG, *Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten* (Friburgo de Brisgovia 1930). Sobre Act 1, 18: F.H. CHASE, *On* πρηνὴς γενόμενος *in Acts 1, 18* (JThSt 13, 1912, 278-285. 415). J. HERBER, *La mort de Judas* (RHR 129, 1945, 45-56).

Judas Tadeo, apóstol, con el doble nombre de «Judas [hermano] de Santiago» (Lc 6,16 Act 1,13) y «Tadeo» (Mt 10,3 Mc 3,18: del hebr. *taddai* [el valiente (?)] o, según otros, relacionado con Theódotos o Todá-Teudas). En la antigua versión latina y en el códice D se le llama Lebbaios o Lebeo. Jn (14,22) lo distingue expresamente de Judas Iscariote. Según una tradición muy antigua (TERTULL., *De cultu fem.* 1,3; ORÍGENES, *De princ.* 3,2,1), J. Tadeo es idéntico con Judas, hermano de Santiago el Menor, y él es el autor de la → Carta de Judas. Eusebio (HE 30,20,1-5) transmite una noticia de Hegesipo, según la cual dos nietos de J. Tadeo fueron llevados a Roma bajo Domiciano como sospechosos de intrigas políticas, pero fueron puestos luego en libertad; J. seguramente no vivía ya (año 96). Otras tradiciones no merecen crédito alguno.

Bibl.: F. HAASE, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen* (NtA 9/1-3, Munster de Westfalia 1922). F. MAIER, *Zur Apostolizität des Jakobus und Judas* (BZ 4, 1906, 164-191. 255-266).

Judea es la denominación helenística y romana dada a la parte de Palestina poblada por judíos; en realidad, J. es un adjetivo: Ἰουδαία χώρα, el país judío. Se halla por primera vez en Clearco (hacia el a. 350 a.C.; FLAV. JOS., *c. App.* 1,22) y después, passim, en *Ant. Iud.*, Mac y en el NT; este nombre recuerda el de Yehud, denominación oficial de esta región bajo la administración persa, y se remonta finalmente hasta el reino de → Judá. Antes de la época de los → Macabeos, era J. una región relativamente pequeña, incluida en este polígono: Jordán-Idumea-Lidda-Ramatáyim (Arimatea)-Jordán. Pero fuera de estos límites vivían también algunos judíos, que fueron acogidos por los Macabeos, poco a poco, en la J. primitiva; más tarde se «judaizaron» a la fuerza algunas regiones de la diáspora (→ Juan Hircano I, Aristóbulo). Como consecuencia de esta política, el término de J. tiene un sentido más amplio; significa o bien la J. primitiva, junto con los distritos samaritanos de Afairema, Ramatáyim y Lidda (así, passim, en el NT, cuando J. se nombra junto a → Galilea y/o → Samaría), o bien el reino de los Hasmoneos y de Herodes (en este sentido, nunca en el NT), o la parte de la provincia romana de Siria que, en los años 6-41 d.C., estaba administrada por procuradores romanos (Lc 8,1). En Act 1,8 y ciertamente en Mt 19,1 J. tiene seguramente un sentido etnológico; en Act 2,9 es discutido su significado.

Bibl.: ABEL II, 135. 147. 152. 157.

Judeocristianos. Llámase así a los judíos convertidos al cristianismo, a diferencia de los → etnicocristianos, creyentes venidos de la gentilidad. En sentido estricto, se aplica el nombre de j. a los judíos convertidos al cristianismo en Palestina, que hablaban hebreo o arameo, por oposición a los judíos convertidos de la → diáspora, que hablaban griego (cf. Act 6,1). En los orígenes, los judíos de lengua hebrea formaban mayoría en la naciente Iglesia. Sólo después de los viajes misionales de Pablo y de la fundación de cristiandades fuera de Palestina surgen iglesias compuestas de j. y etnicocristianos. Los j. observaban, en general, la ley mosaica, señaladamente en lo tocante a la → circuncisión (Act 21,21), a los alimentos (10,14), a los → votos (18,18 21,23), etc., y mantenían también ciertas costumbres judaicas relativas a las horas de oración (2,46 3,1 5,42 10,9), ayunos (13,2s 14,22), sábados y otras fiestas (2,1 18,4 20,6.16), no sólo porque sentían apego a esos usos, sino porque también Jesús había observado la ley (Mt 5,17-19 Lc 16,17 Mc 8,4, etc.), lo que había contribuido al éxito de su predicación entre el pueblo. Cabeza de los j. era Santiago, el cual, según Hegesipo, se distinguió por su escrupulosa observancia de la ley y hasta había hecho voto perpetuo de nazireato (Eus., HE 2,23: PG 20,197; → nazireo). Los j. se escandalizaron cuando se dieron cuenta de que los cristianos de la gentilidad no se preocupaban de la ley, pero se sometieron a la decisión del → concilio apostólico, que, en principio, declaraba a los cristianos exentos de la ley (Act 15). Los que no aceptaron esta decisión, mantuvieron la necesidad de la fiel observancia de la ley, aun por parte de los cristianos de la gentilidad, y opusieron graves obstáculos a la obra misional de Pablo. Este último grupo se llama generalmente el de los → judaizantes. No hay, pues, que identificar, a la ligera, j. y judaizantes, como algunas veces lo hizo la escuela de Tubinga (Baur). Cuando más tarde los judíos de Roma se lamenta-

ban del corto número de judíos convertidos al cristianismo, siendo así que las promesas se habían hecho a Israel, Pablo se vio obligado a declarar en Rom 9,11: «El endurecimiento ha venido sobre una parte de Israel, hasta que entre el número completo de los gentiles, y entonces se salvará todo Israel» (11,25). Muchos críticos creen que los destinatarios de Mt, Heb, Sant, Jds eran sobre todo judíos: sobre Mt, sin embargo, cf. H. J. Cladder, *Unsere Evangelien*, Friburgo de Brisgovia 1919, 29.

Bibl.: A. Steinmann, *Jerusalem und Antiochien* (BZ 6, 1908, 30-48). E.F.W. Maier, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9-11* (BZfr 12/1-2, Munster de Westfalia 1929). E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (*Röm 8-11*) (Salzburgo 1933). M. Goguel, *Les premiers temps de l'Église* (Neuchâtel, s. d. = 1949) 39-182. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubinga 1949) → Judaizantes.

Judío. (I) En el AT. Originariamente, la Biblia entiende por judíos (hebr. *yᵉhūdī*) a los habitantes del reino de → Judá (2Re 16,6 25,25 Jer 32,14 34,9 40,11 43,9) o de la provincia de → Judea (Neh 1,2 3,33 4,6 Est 2,5 3,4 5,13), una vez (1Par 4,18) a los pertenecientes a la tribu de → Judá. Como Judá y Judea ocuparon en el pueblo de Israel una posición directiva, j. es también de un modo general el que pertenece al pueblo de Israel, tanto si se halla establecido dentro, como si lo está fuera de los límites de Judá y de Judea.

En sentido religioso, con el nombre de j. se significa la pertenencia al pueblo escogido. Por eso, israelita y j. son prácticamente lo mismo, aunque no se apliquen indistintamente. En general, el j. se llama a sí mismo israelita, para hacer resaltar su pertenencia al pueblo escogido; mientras que el no judío le llama j., en cuyo nombre puede haber algo de sentido peyorativo. Así, en 1Mac (vocabulario del judaísmo palestinense), el nombre de j. se halla en boca de no judíos, en documentos diplomáticos de o para los judíos y en escritos oficiales para uso judío; en los demás casos se habla de Israel (en boca del j. mismo o refiriéndose a Israel en sentido religioso). El mismo uso de la palabra se halla en el resto de la literatura judeo-palestinense (Job, Jdt, Bar, Eclo, escritos apócrifos y rabínicos, tratados religiosos, en los que naturalmente predomina la denominación de Israel) y en las monedas procedentes de los → Hasmoneos. En la → diáspora, los j. se adaptan al vocabulario de los no judíos y se designan también a sí mismos con el nombre de j.; cf. 2Mac, donde se halla siempre j., excepto en lugares de carácter puramente religioso. Análogo es el uso en las inscripciones griegas y en los textos arameos de → Elefantina.

En la diáspora aparece, como tercer nombre, el de «hebreo», que originariamente es una designación arcaizante de israelita (→ hebreo) y luego adquiere una resonancia más solemne y honrosa que j. (p.ej., Jdt 10,12), y designa también a los j. palestinenses de lengua aramea, por oposición a los de la diáspora (así probablemente también en las inscripciones griegas).

(II) En el NT. (A) En los *sinópticos*, sólo aparece la palabra j. en la frase «rey de los judíos», en boca, por ende, de no judíos (Mt 2,2 27,11 par. 27,29 27,37), mientras los j. mismos dicen «rey de Israel» (Mt 27,42 Mc 15,32 Lc 23,35). En Mt 28,15 y Mc 7,3 el vocabulario tiene color joánico; Lc 7,3 23,5.51 puede haber sido escrito mirando a lectores no judíos. Cuando los sinópticos hablan de Israel (Mt y Lc; Mc sólo nombra a Israel en una cita bíblica), entienden generalmente a los j. como pueblo de Dios (el rey, el Mesías, Dios, las ovejas perdidas de Israel); Mt 2,20 9,23 10,23 Lc 1,80 4,25.27 tienen un matiz más «neutral».

(B) En el *evangelio de Juan* (la palabra no aparece en las cartas), j. es un concepto elástico. En primer lugar, puede emplearse del mismo modo que en los sinópticos, por tanto, en boca de no judíos (gentiles: Jn 18s; o samaritanos: 4,9.22). Luego, j. se emplea para englobar con este término, fácilmente comprensible para los no contemporáneos de Jesús y para los no judíos (el evangelio de Juan procede del Asia Menor y de fines del s. I), a las gentes con las que hubo de tratar Jesús, p.ej., 2,6 4,9 6,4, etc. Finalmente, el nombre de j. tiene en Jn un sentido peyorativo, como a menudo en los escritores no judíos, pero no — como sucede en éstos — para ridiculizar a los judíos, sino para destacarlos como incrédulos. Son el pueblo de Palestina, los enemigos de Jesús (p.ej., 2,18-20 6,41 10,31, etc.) En ThW III, 381 se considera este lenguaje como consecuencia o expresión del abismo que entretanto se había abierto entre el judaísmo y la gentilidad, «abismo que se fundaba en que el judaísmo, en su totalidad, había rechazado al Mesías que le fue enviado y precisamente lo había rechazado alegando su propio ser de judíos, e.d., aquella herencia religiosa que les pertenecía como a pueblo de Dios».

En *Ap*, aparece dos veces (2,9 3,9) el nombre de j. y no tiene sentido peyorativo, sino que significa al «verdadero» j., en contraposición con aquellos que sólo son j. de nombre: éstos se llaman j. y no son sino

una «sinagoga» de Satán. Los «verdaderos» j. son la iglesia de Dios. Ap llama Israel al antiguo pueblo de Dios.

(C) En *Act* se habla de j., sobre todo en su segunda parte. Aparte del uso normal de la palabra en boca de los no j. (18,14 22,30 23,27), de j. frente a los no j. (21,39 23,20 24,5) o del concepto fácil de entender para no j. y no contemporáneos, j. tiene en Act un sentido joánico, que aquí vale también para los de la → diáspora.

El nombre de Israel, que hallamos sobre todo en la primera parte, significa el antiguo pueblo de Dios. En Act 6,1. «hebreo» puede significar un palestinense de nacimiento.

(D) En *Pablo* se halla la palabra j. preferentemente en singular y sin artículo; y, junto al sentido ordinario (sinópticos) y joánico (p.ej., 2Cor 11,24), incluye también una idea o concepto religioso: j. es el que está ligado por la ley de Moisés (1Cor 9,20; y más claramente aún Gál 2,14: los cristianos judaizantes son llamados j., porque quieren permanecer en la ley mosaica). Por consiguiente, j. se opone a griego o gentil, como denominación que «hace resaltar lo impersonal y esencial, lo típico, sea negativamente (en la dirección histórica seguida por haber rechazado a Cristo), sea positivamente (en el sentido de haberse ligado a la ley, que es lo que define la esencia de ser j.)» (ThW III, 384). Israel significa en Pablo el pueblo de Dios, pero más el verdadero Israel que el Israel según la → carne. Hebreo, en él, es el j. de pura cepa.

Bibl.: ThW III, 356-394.

Judit (hebr. = la judía), heroína del libro de Jdt, hija de Merarí, esposa de Manasés, de Betul (Betulia). Después de la muerte de su esposo, logró, cuando su ciudad natal estaba sitiada por los asirios, llegar al campamento enemigo, engañar al jefe del ejército, Holofernes, asesinarlo y provocar la retirada de las tropas enemigas. La conducta de J. ha de juzgarse según la mentalidad y las costumbres del AT y, sobre todo, del antiguo oriente, las cuales autorizan en la guerra la astucia, aun a base de mentiras (palabras de doble sentido) y engaños. No cabe la menor duda de la buena intención de J. Y sólo desde este punto de vista la ensalzan los santos padres como ejemplo de pureza, de fortaleza y de confianza en Dios.

Judit (libro de). (I) El TEXTO. El autor del libro de Jdt fue probablemente un judío palestinense, posterior al destierro, que vivió entre el siglo V y el II, y escribió el libro en hebreo o arameo (san Jerónimo). El texto original se ha perdido. San Jerónimo lo tradujo libremente, pero con fidelidad en cuanto al sentido, del arameo. El texto de los LXX, que es una quinta parte más extenso que el de la Vg y que sirvió de base para las traducciones siria y antigua latina, se ha conservado en tres recensiones diferentes. Los pocos pasajes hebreos existentes son de origen posterior y manifiestan ser refundiciones de la narración bíblica.

(II) VALOR HISTÓRICO. Mucho sería de desear la reconstrucción de la situación histórica que el libro pinta. Pero esto es imposible por dos principales motivos: por la inseguridad del texto, la cual se manifiesta sobre todo en los números excesivamente elevados, muy diversos entre sí y a veces inverosímiles, y en toda una serie de datos cronológicos y geográficos ininteligibles (p.ej., la desconocida localización de Betulia). Estas dificultades, que, sólo en parte, provienen de la corrupción del texto, difícilmente pueden resolverse ni ser reducidas a un sistema de exégesis adecuada. De aquí tantos intentos exegéticos, entre sí contradictorios. En primer lugar, unos colocan el relato de Jdt en época asiria, en tiempos de Asurbanipal (668-625 a.C.), y contemporáneamente a una supuesta cautividad de Manasés, rey de Judá (hacia el 647 [?]). Por tanto, hay que admitir que amanuenses posteriores cambiaron en el texto el nombre de aquel rey por el de Nabucodonosor. Los que se inclinan por esta hipótesis pueden aducir a su favor que en Jdt falta en absoluto la presencia de un rey judío y que está históricamente comprobada una campaña de Asurbanipal contra sus estados vasallos, principalmente contra Egipto, la cual fue desbaratada en la llanura de Yizreel. La deportación mencionada en Jdt sería la del año 722. Se podría objetar que los LXX (4,3 5,18s) hablan con bastante claridad de la cautividad babilónica; pero se puede rechazar esta objeción diciendo que tales indicaciones faltan en Vg y que otra alusión muy vaga que parece hacer la Vg (5,22) a esa cautividad es muy ambigua. Otros exegetas se atienen a los datos de los LXX y al nombre de Nabucodonosor, de suerte que ponen los acontecimientos narrados en Jdt bajo el reinado de Nabucodonosor (605-561). Contra esta hipótesis está el hecho de que la mencionada cautividad (babilónica) aparece en Jdt como ya pasada largo tiempo ha (5,23) y que la edificación del templo pertenece a un pasado ya lejano (16,18ss Vg 24). Por eso, otros autores retrasan la historia de Jdt hasta la época persa, situándola o bajo Darío I (521-485) o bajo Artajerjes III (358-338), en cuya campaña contra Egipto

tomó parte un cierto Holofernes (así, últimamente, Soubigou y Stummer). Esta última hipótesis tropieza con muy pocas dificultades, relativamente, y es bastante convincente, supuestas determinadas correcciones del texto.

La exégesis tradicional tuvo siempre el libro de Jdt como histórico. Pero las dificultades indicadas motivaron que muchos exegetas modernos interpretaran el libro de Jdt como una alegoría o como obra del género apocalíptico (p.ej., A. SCHOLZ, *Das Buch Judith, eine Prophezei*, Wurzburgo 1885) o como una adaptación de un mito babilónico en sentido monoteísta (H. Winkler). Lo más exacto es, probablemente, considerar el libro de Jdt como perteneciente al género literario de historia libre (→ historiografía).

Comentarios: A. SCHOLZ (Wurzburgo [2]1896), A. PIFFARD (Lille 1911), A. MILLER (Bonn 1940), L. SOUBIGOU (París 1949), F. STUMMER (Wurzburgo 1950), H. BÜCKERS (Friburgo de Brisgovia 1953); A.E. COWLEY (CHARLES, *Apocrypha*, Oxford 1913, I, 243-267), M. LÖHR (KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT*, Leipzig 1900, I, 147-164).

Bibl.: F. STEINMETZER, *Neue Untersuchung über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung* (Leipzig 1907). A. BIOLEK, *Die Ansicht des christlichen Altertums über den literarischen Charakter des Buches Judith* (Viena 1911). F. ZIMMERMANN, *Aids for the Recovery of the Hebrew Original of Judith* (JBL 57, 1938, 67-74). G. BRUNNER, *Der Nabuchodonosor des Buches Judith* (Berlín [2]1959). P. BARUCQ, *Judith-Esther* (París 1952). F. STUMMER, *Geographie des Buches Judith* (Stuttgart 1947). J. STEINMANN, *Lecture de Judith* (París 1953). DBS IV, 1315-1321. A.M. DUBARLE, *Les textes divers du livre de Judith* (VT 8, 1958, 344-373). Id., *La mention de Judith dans la littérature ancienne, juive et chrétienne* (RB 66, 1959, 514-549). [J. PRADO, *La índole literaria del libro de Judit* (Sefarad 7, 1947, 373-394). A. COLUNGA, *El género literario de Judit* (CT 74, 1948, 98-126).]

Jueces (hebr. *šōfeṭīm*, de *šāfaṭ:* ordenar, juzgar). Todo juicio tiene dos aspectos: uno, el de juzgar, condenar; otro, el de absolver, liberar, salvar. Atendiendo a este último significado, la Biblia menciona como j. a los héroes que ocasionalmente aparecían en los tiempos que mediaron entre Josué y los reyes, para ser caudillos de una o varias tribus de Israel y liberarlas del dominio de los pueblos vecinos. El cargo no representaba ninguna institución permanente y, por tanto, no era hereditario. En determinadas circunstancias, los j. aparecían por propia iniciativa como libertadores (Otniel, Ehud) o eran elegidos por sus compatriotas (Yefté) o por Yahvéh, mediante algún vaticinio profético (Baraq) o por teofanía (Gedeón, Sansón). Una vez vencido el dominio extranjero, terminaba la misión de los j., si bien disfrutaban de gran consideración entre los suyos. La Biblia menciona doce j.; generalmente, son considerados como j. «mayores»: Otniel, Ehud, Baraq, Gedeón, Yefté y Sansón, sobre cuya actuación se dan noticias detalladas; se llaman j. «menores»: Samgar, Tolá, Yaír, Ibsán, Elón y Abdón, de los cuales tan sólo se dan datos muy escuetos. Algunos autores (Grether, Noth) creen que al término «j.» no puede darse una traducción, aunque sea aproximada, que represente la verdadera figura de estos héroes; y apelan para ello, p.ej., al héroe guerrero Yefté, que por tradición también fue tenido por juez (en sentido verdadero; → administración de justicia). Opinan estos autores que el autor del libro de los Jueces ha pintado por analogía como j. a otras figuras heroicas que no lo fueron.

Bibl.: M. VAN DEN OUDENRIJN (StC 5, 1928/29, 369-377). O. GRETHER, *Die Bezeichnung «Richter» für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit* (ZAW 16, 1939, 110-121). J. VAN DER PLOEG, *«Šapaṭ» et «mišpaṭ»* (OTS 2, Leiden 1943, 144-155). M. NOTH, *Das Amt des «Richters Israels»* (Festschr. Bertholet, Tubinga 1950, 404-417).

Jueces (libro de los). (I) CONTENIDO. El libro de los Jue recibe este nombre precisamente por contener la historia de los → jueces. Después de una introducción (1,1 — 3,4) en que se describe la situación política y religiosa del tiempo, narra el libro la historia de los seis grandes jueces: Otniel (3,5-11), Ehud (3,12-30), Baraq (4s), Gedeón (6-9), Yefté (10,6 — 12,6) y Sansón (13-16), interrumpida por breves noticias sobre los seis jueces menores: Samgar (3,31), Tolá y Yaír (10,1-5), Ibsán, Elón y Abdón (12,7-15). El libro no ofrece una historia completa y coherente ni siquiera de los grandes jueces; el relato se limita ordinariamente a las hazañas decisivas del héroe para liberar a su pueblo y, sólo al tratar de Gedeón/Yerubbaal, se detiene el autor, con motivo del intento de Abimélek, hijo de Yerubbaal, de hacerse rey, a hablar de la familia de éste. Los relatos acerca de los seis grandes jueces están redactados en forma casi estereotipada, según un esquema constante, el cual se basa, a su vez, en un concepto teológico de la historia, desarrollado en la introducción: Israel se aparta de Yahvéh por la idolatría, Yahvéh castiga a Israel entregándolo a la dominación de los pueblos vecinos; Israel vuelve arrepentido a Yahvéh; Yahvéh se compadece de su pueblo suscitando un juez libertador. Además, se indica siempre la duración de la opresión y de la judicatura. El libro termina con un doble apéndice: el primero (17s) narra la fundación del (ilegítimo) santuario de Dan; y el segundo (19-21), una crueldad de los

benjaminitas. Con ello queda puesta en evidencia, en dos ejemplos, la anarquía política de esta época, pero mucho más la religiosa, «cuando no había rey en Israel, y cada uno hacía lo que quería» (17,6 21,25)

(II) ORIGEN. Según la antigua escuela crítica, el libro de los Jue ha tenido su origen en la unión de las cuatro clásicas fuentes o documentos: J, E, D y P. Las fuentes J y E habrían aportado para esto el material histórico, D el concepto teológico de la historia, P los datos cronológicos y las noticias acerca de los jueces menores. Comentadores posteriores ven en el libro de los Jue una colección de antiguas narraciones de héroes, leyendas etiológicas, leyendas de tribus, etc., las cuales habrían sido transmitidas oralmente durante largo tiempo y fijadas por escrito ya antes de la reforma deuteronómica. El coleccionador o redactor deuteronomista las encuadró en un marco teológico. La cronología y las noticias acerca de los jueces menores deben de proceder de la época postexílica. Para M. Noth (bibl.), el libro de los Jue representa una parte de la gran obra histórica deuteronómica. Para determinar el tiempo de los jueces anteriores a Samuel, el autor sagrado, según Noth, «ha utilizado como base dos grupos de tradiciones que combinó mutuamente. Uno era una serie de narraciones sobre distintos héroes primitivos y sus victoriosas hazañas, las cuales, aunque cada una de ellas tuviera su distinta prehistoria literaria, estaban ya probablemente reunidas, si bien aún no estaban soldadas entre sí formal y objetivamente, de tal modo que el autor sagrado sólo tuvo que añadir en cada caso las frases necesarias para la unión de las mismas. El otro era una lista de "jueces" (los que nosotros hemos llamado jueces "menores") con breves datos acerca de su origen, tiempo de actuación en el cargo y lugar de sepultura, y, en parte, también acerca de esta o aquella particularidad de su vida. Esta lista se fundaba, evidentemente, en antiguas notas acerca del cargo de juez, desempeñado por diversos personajes en sucesión ininterrumpida, cargo que se utilizó probablemente para la computación del tiempo, como se hizo luego para los reinados de los reyes — de aquí los números exactos acerca de la duración del cargo —, y al que estaba vinculada la defensa del derecho» (p. 89s).

Los comentadores católicos han defendido, con bastante unanimidad, la unidad del libro. Ésta se deduce de la concepción teológica de la historia, indicada en la introducción y conservada a través de todo el libro, y de la estructura esquemática, siempre repetida y estereotipada en las mismas fórmulas. Recientemente han aparecido, no obstante, concepciones más matizadas. H. Cazelles (bibl.) parte del hecho de que las distintas partes del libro pertenecen parcialmente a muy distintos géneros literarios. Una primera redacción, enemiga de la monarquía, habría comenzado con la segunda introducción actual (2,6ss), incluidas las historias de Ehud, Baraq (+ Débora) y Gedeón, y habría terminado con la desafortunada experiencia de Abimélek. Una segunda redacción, bajo Ezequías, habría unido estas tradiciones del norte con las del sur y Transjordania acerca de Otniel, Yefté, Sansón y Samuel, y al mismo tiempo habría dado al libro su característico sello teológico. La historia de Samuel habría sido separada más tarde, para servir (ampliándola al mismo tiempo) como introducción a la historia de la monarquía. En su lugar entraron los dos apéndices actuales. La primera introducción actual (1,1-2,5) y la lista de los jueces menores se deberían a un tercer redactor de la clase sacerdotal. Aceptando, para el origen del libro, una historia así escalonada, se explica también el hecho de que en él se reflejen situaciones históricas de distinta época (cf., p.ej., 1,21 con 17,6 18,1 19,1 21,25), por las que es imposible hablar de un «tiempo de composición» único para todo el libro.

Comentarios: F. DE HUMMELAUER (París 1888), B. NETELER (Munster de Westfalia 1900), M.-J. LAGRANGE (París 1903), V. ZAPLETAL (Munster de Westfalia 1923), A. SCHULZ (Bonn 1926), R. TAMISIER (París 1949), F. NÖTSCHER (Wurzburgo 1950), D. BALDI (Turín 1952), J. DE FRAINE (Roermond 1955); K. BUDDE (Tubinga 1897), C.F. MOORE (Londres ²1903), S. OETTLI (Munster 1893), W. NOWACK (Gotinga 1900), C.F. BURNEY (Rivingtons ²1920), J. GARSTANG (Londres ²1937), C.J. GOSLINGA (Kampen 1952), H.W. HERTZBERG (Gotinga 1953), J.B. MYERS, P.P. ELLIOT (Nashville 1953).

Bibl.: O. EISSFELDT, *Die Quellen des Richterbuches* (Leipzig 1925). M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I (Halle del Saale 1943). H. CAZELLES, DBS IV, 1394-1414. K. OBERHUBER, *Zur Syntax des Richterbuches* (VT 3, 1953, 2-45). E. JENNI, *Vom Zeugnis des Richterbuches* (ThZ 12, 1956, 257-274). C.A. SIMPSON, *The Composition of the Book of Judges* (Oxford 1958). [A. FERNÁNDEZ, *El santuario de Dan: Estudio crítico-exegético sobre Jud. 17-18* (Bb 15, 1934, 237-264).]

Juicio. (I) JUICIO PARTICULAR. Que Dios retribuye a cada uno según sus méritos y que, por tanto, ha de juzgarnos a todos, o que cada uno ha de dar cuenta a Dios de sus obras, es verdad frecuentemente expresada en el AT y en el NT (p.ej., Sal 62,12 Ecl 3,17 11,9 12,14 Jer 32,19 Eclo 16,1-23 Mt 16,27 Rom 2,6 2Cor 5,10 Ap 20,12); pero en ningún pasaje bíblico se dice expresamente que ese j. haya

de tener lugar inmediatamente después de la muerte de cada uno. Los textos hablan o muy concretamente de la → parusía como día del j., o de un modo tan general sobre el j. en cuanto tal, que ningún tiempo determinado se señala (p.ej., Sab 3,18). En Eclo 11,26 se indica, por el contexto, una retribución en vida, aunque sea ya en la hora de la muerte. Heb 9,27 (el j. sigue a la muerte), por el paralelismo con el v. 28 (muerte y advenimiento de Cristo), ha de entenderse sin duda del j. final. Sin embargo, el j. particular está contenido implícitamente en la doctrina vétero- y neotestamentaria de la → retribución, en cuanto ésta reconoce una suerte distinta («muerte» y «vida») para los justos y para los pecadores, iniciada inmediatamente después de la muerte; así se ve en la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31), donde Cristo se expresa con ideas de su tiempo, según las cuales el destino distinto de justos y pecadores empezaba inmediatamente después de la muerte; e igualmente en las palabras de Jesús al buen ladrón (Lc 23,43) y en los pasajes paulinos de Flp 1,23 2Cor 5,6-8.

(II) Juicio final o universal.

(A) *En el AT*. En los escritos proféticos se expresa claramente el pensamiento de que Yahvéh no sólo rige, juzga y castiga a su propio pueblo, sino también a todos los pueblos de la tierra (cf., p.ej., las amenazas de Is 13-27 Jer 46-51 Ez 25-32). En ocasiones, sin embargo, el j. de Dios sobre Judá, Israel o un pueblo extranjero toma tales proporciones, que en él se incluye al mundo entero y a todos los pueblos de la tierra; cf., p.ej., Is 2,6-21 13,24 34,1-4 66,15-17 Sof 1,14-18 Jl 4,1-16 Jer 25,30-38 Abd 15 Zac 14,12-21. El tiempo de este j. de Dios sobre toda la tierra ordinariamente sólo está indicado por la fórmula profética indeterminada de → «día de Yahvéh» (Is 2,12 13,6.9 Jl 4,14 Abd 15 Sof 1,14). El estallido de la cólera de Yahvéh contra los pueblos tiene por causa la culpa moral de éstos, sus pecados contra Yahvéh mismo (Sof 1,17), su altivez (Is 2,11-17), su maldad (Is 13 Jer 25,31), su desprecio a las leyes y mandatos divinos (Is 24,5), su actitud contra el pueblo de Yahvéh y, por ende, contra Yahvéh mismo (Jl 4,2-6 Zac 14,12.16), su idolatría (Is 2,18-20). Ordinariamente, este j de Dios sobre todos los pueblos se representa como catástrofe de aniquilamiento y ruina completa, acompañada de fenómenos cósmicos, como estremecimiento del cielo y de la tierra (Jl 4,16) y oscurecimiento del sol, la luna y las estrellas (Jl 4,15 Is 13,10, cf. también Jl 2,10 Ez 32,7s) o enrollamiento del cielo como un rollo escrito (Is 34,4). Pero más frecuentemente se habla de los hombres que han de sufrir este j., de los piadosos que no perecerán en él y luego participarán de las bendiciones de la era mesiánica, así como en el j. sobre Israel se habla siempre de un → resto sobre el que Yahvéh realiza sus promesas (cf. Is 24,14-16 con 25,6-12; 66,15-17 con 66,18-24; Zac 14,12-21). También Jl conoce la salvación de todos los fieles adoradores de Yahvéh (4,16s; cf. también 3,1-5 Act 2,21 Rom 10,13), y Abd ha previsto un lugar de refugio en el monte Sión (v. 17). Así, al distinguir entre justos y pecadores, el j universal de Dios se destina a la retribución individual. Pero en ninguna parte se dice que este j. sobre todos los hombres deba abarcar a vivos y muertos, si bien Dan 12,2s relaciona con la → resurrección escatológica la distinción de justos y pecadores, por lo menos entre los israelitas. El j. universal anunciado por los profetas se cumplió ya, por lo menos parcialmente, con la aparición de Cristo, en cuanto que la fe en Él operó la división de la humanidad en dos campos (p.ej., Jn 3,18). En Sab 4,20-5,23 se ofrece una representación viva del j. final, en la que justos y pecadores aparecen delante de Dios después de la muerte.

(B) *En el NT* este j. final se presenta como un proceso en el que todos los hombres serán juzgados según sus obras. Los sinópticos, en las parábolas de la cizaña (Mt 13,40-43) y de la red (13,49-50), dejan para el fin del mundo la definitiva separación de justos y pecadores; otras veces, para el segundo advenimiento de Cristo (Mt 24,31 par. 25,31). Cristo se atribuye a sí mismo el puesto de juez; Él es quien, por medio de sus ángeles, congrega a todos los seductores y malhechores (Mt 13,41), o también a sus elegidos (Mt 24,31); Él, quien reúne a los pueblos delante de sí (Mt 25,31), los juzga (v. 31-46) y da a cada uno según sus obras (Mt 16,27; cf. también las parábolas del siervo fiel y prudente: Mt 24,45-51 Lc 12,35-48; de las diez vírgenes: Mt 25,1-13; de los talentos: Mt 25,14-30; de las minas: Lc 19,11-27). El criterio para pronunciar la sentencia son siempre las obras del hombre (cf., sobre todo, Mt 16,27 25,31-46). Jn une la definitiva separación de buenos y malos con la resurrección (5,28s Ap 20,11-15) o con el último día (12,47-50); norma para el j. divino sobre el hombre son la fe en Cristo (12,47-50) y las buenas obras (5,28s Ap 20,11-15). En Act, Pablo anuncia en el Areópago que Dios ha de juzgar al mundo por medio de Cristo (17,31), y Pedro predica que Dios ha destinado a Cristo para juez de vivos y muertos (10,42, cf.

1Pe 4,5 2Tim 4,1). En las cartas paulinas Dios juzgará una vez a todos los hombres según sus obras en el día de la ira y de la revelación del justo j. de Dios (Rom 2,6); pero es cosa clara (cf. Rom 14,10 con 14,12) que Dios juzgará por medio de Cristo, al que otras veces se le atribuye el j. (1Cor 4,5 2Cor 5,10 2Tes 1,5-10). Por otra parte, el j. final ha de tener lugar al advenimiento de Cristo (1Cor 4,5 2Tes 1,7). Criterio para la sentencia son la fe en Cristo (2Tes 1,8-10) y las buenas obras (Rom 2,6-10).

Bibl.: DBS IV, 1321-1394. P. HEINISCH, *Theologie des AT* (Bonn 1940) 262-274. Id., *Das jüngste Gericht im Buche der Weisheit* (ThG 2, 1910, 89-106). W. COSSMANN, *Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den at.lichen Propheten* (BZAW 29, Giessen 1915). StB IV, 1199-1212. ThW III, 920-955. DThC VIII, 1721-1828. DBS VI, 800-806 (A. LEFÈVRE). [V. VILAR, *La gehena, el seno de Abraham y el juicio particular en la literatura judía precristiana* (XV Sem. Bibl. Esp., Madrid 1955, 79-113). J. DÍAZ, *La discriminación y retribución inmediatas después de la muerte: Precisiones neotestamentarias y de la literatura judía contemporánea* (XVI Sem. Bibl. Esp., Madrid 1956, 85-157).]

Juicio de Dios. Es un procedimiento por el que se deja a la divinidad el determinar la culpabilidad o la inocencia de uno o también el designar quién es el pecador. Consiste en que, bajo la suposición tácita de que la divinidad intervendrá en favor del inocente, el sospechoso tiene que someterse a una prueba (prueba del agua o del fuego) que normalmente le acarrearía la muerte. Esta forma de j. de Dios no aparece en el AT ni tampoco en el NT. Sin embargo, una forma muy velada de j. de D. es el sacrificio por → celos y el → juramento purificador. También se debe considerar como una forma de j. de Dios el echar las → suertes. Muchos salmos (p.ej., 5 17 26 27 31 35) parecen ser oraciones de un sospechoso con miras al j. de Dios. A veces aluden también a él los profetas (p.ej., Jer 8,14-17 Ez 23,31-34 Miq 6,1-16).

Bibl.: R. PRESS, *Das Ordal im AT* (ZAW 51, 1933, 121-140. 227-255). *Hastings' Enc. of Rel. and Ethics* IX, 507-533. RGG II, 745-747.

Juldá (hebr. *ḥuldā:* topo [?], NOTH 230; Vg Holda), esposa del guardarropa real Sullam, → profetisa. Por encargo del rey Yosiyyá, el sacerdote → Jilkiyá la consultó respecto del significado del libro de la ley encontrado por éste (2Re 22,14-20 2Par 34,22-28).

Julia (nombre pagano latino, de significado oscuro), cristiana de Roma, saludada por Pablo en Rom 16,15.

Julio (nombre pagano latino, de significado oscuro), centurión de la milicia imperial que acompañó a Pablo y otros prisioneros desde Cesarea a Roma. Su conducta durante el viaje le caracteriza como hombre de nobles sentimientos (Act 27,3.11.31.43).

Junias (lat.: perteneciente [?] a Junio), quizás forma abreviada de Juniano; → Andrónico (2). Algunos intérpretes antiguos consideraron el nombre como femenino (Junia).

Júpiter → Zeus.

Jur (hebr. *ḥūr:* niño [?], o egip. Horus [?], NOTH 221; Vg Hur). Nombre propio de cinco personas. La más importante es el contemporáneo de Moisés, a cuyo lado estuvo durante la batalla de los amalequitas (Éx 17,10-12) y al que sustituyó en el cargo durante su ausencia (24,14). Llama la atención que tan importante colaborador de Moisés no haya dejado, como las dejó → Aarón, más huellas en la tradición de Israel. Seguramente la estirpe sacerdotal de J. fue víctima de las tendencias monopolizadoras de los «hijos de Aarón».

Juram → Jiram.

Juramento. En los pueblos antiguos y primitivos, el j. es una aseveración por la que se desea uno a sí mismo un mal o desgracia, caso de no decir la verdad o no cumplir lo que promete. El efecto de la maldición sobre sí mismo se espera de la fuerza mágica de la aseveración, o de la divinidad invocada. Así sucede también entre los israelitas, que emplean frecuentemente la misma palabra (*'ālā*) para j. y → maldición, y expresan en la fórmula de j. una maldición condicional contra sí mismos (p.ej., 1Sam 14,44 20,13 2Sam 3,35, cf. Núm 5,21 Job 31,5ss) o que la supone (Sal 95,11). Se apela a la vida de Dios (Jue 8,19 1Sam 14,39.45 19,6 Jer 4,2) o a la vida de aquel con quien se habla (1Sam 1,26 20,3 2Sam 15,21), a Dios como testigo o juez (Gén 31,50.53 1Sam 20,23 Jer 42,5), más tarde también al cielo, al nombre (de Dios), al templo, a los ángeles, etc. (Mt 23,16-22). En ocasiones, se recurre a un objeto como testigo (Gén 21,30 31,48.51s). El que jura, levanta la mano (Gén 14,22 Dt 32,40 Éx 6,8 Sal 106,26), estrecha la mano (Job 17,3 Prov 6,1) o pone la mano bajo el muslo de aquel a quien promete algo (Gén 24,2 47,29; muslo es eufemismo por partes sexuales). Se presta j. antes de un juicio (Éx 22,10 Dt 21,1-9 1Re 8,31), en la celebración de un tratado o alianza (Gén 21,23-32 31,54 1Sam 20,12-

16), en las promesas (Gén 24,2 47,29) y en la conversación ordinaria. No eran raros los perjurios, pero estaban severamente condenados por la ley (Éx 20,7 Lev 19,12 Dt 5,11) y por los profetas (Ez 16,59 17,13ss). En Eclo 23,9-11 se previene ya contra los juramentos hechos con ligereza; los → esenios del tiempo de Jesús condenaban como ilícito el j. (FL. JOS., B.I. 2,8,6), los rabinos trataban de remediar los abusos, y los fariseos inventaron una sutil casuística para mantener la validez del j. En cambio, Jesús declara: «No juréis en absoluto ... Sea vuestra palabra: sí, sí; no, no» (Mt 5,33-37), o mejor: «Vuestro sí sea sí, y vuestro no, no» (Sant 5,12). Como el j. supone la mala fe o falta de confianza en un hombre, todo lo que se añade a la sencilla afirmación procede «del maligno», e.d., del diablo, padre de la mentira, que hace al hombre embustero (Jn 8,44). Jesús exige de sus discípulos perfecta sinceridad; de ahí que en una sociedad en que se observan los preceptos de Jesús, el j. es superfluo. Sin embargo, como esta exigencia de Jesús corresponde al ideal cristiano y no a la vida práctica, no ha de entenderse de manera absoluta. Jesús mismo no rehusó el j. que le exigió el Sanedrín (Mt 26,63ss) y Pablo añade con frecuencia a sus aseveraciones una fórmula de j. (Rom 1,9 9,1 2Cor 1,23 11,31 Gál 1,20).

Bibl.: J. PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten* (Leipzig 1914). H. MÜLLER, *Zum Eidesverbot der Bergpredigt* (1913). F. HORST, *Der Eid im AT* (EvTh 1958, 366-384). ThW V, 177-185, 458-463.

Juramento purificador. Es un j. que se imponía al acusado cuando por las circunstancias no podía justificarse de una sospecha mediante declaraciones de testigos (Éx 22,10 Lev 5,22; y en cierta manera también Núm 5,11-30; → celos (sacrificio por).

Jurreos o **jurritas** → hurritas.

Jusay (hebr. *ḥûšay*, forma abreviada de *ḥăšabyā:* Yahvéh ha tenido en cuenta, NOTH 189 ?), nombre propio de dos personas. La más importante es el arkita J., «servidor» o «amigo» (funcionario) y consejero de David. Después de la rebelión de Absalom permaneció, por deseo de David, en Jerusalén y supo anular, por su inteligencia, el peligroso consejo de → Ajitófel (2Sam 15,32-37 16,16ss 1Par 27,33).

Justicia. (I) JUSTICIA DE DIOS. (A) *En general.* En el AT j. significa que Yahvéh obra siempre conforme a las normas definidas por su propia naturaleza y por las relaciones voluntariamente por él contraídas. Ser justo quiere decir obrar conforme al derecho *(mišpāṭ)*, e.d., no según normas abstractas o ideales, sino según normas concretas, resultantes de la situación social de cada uno. Yahvéh es justo, porque obra conforme a lo que de él se espera y porque es el Dios de la alianza. Gráficamente lo expresa así Gén 18,25: «¿El juez de toda la tierra no hará justicia?»; cf. Dt 32,4. Como rey de su pueblo, Yahvéh es juntamente juez de Israel, el que le hace j., e.d., el que hace valer el derecho y lo vindica. Por eso las victorias, por las que se restauran los derechos de Israel, son «acciones justas» de Yahvéh (Jue 5,11), y los beneficios de Yahvéh a su pueblo, tales como la liberación, la salud y la victoria, son efectos de su j. (Os 2,21 1Sam 12,7 Miq 6,5 Is 41,2.10 42,6.21 56,1, etc.). Yahvéh garantiza también el derecho en medio de su pueblo; el derecho vigente en Israel procede de Yahvéh, el cual exige con rigor absoluto que los poderosos respeten el derecho de los pobres y débiles (Am 2,6-8 4,1-3 5,7-17 Is 1,17.21-25 Jer 11,20, etc.). Por eso las penas con que Dios castiga las iniquidades cometidas en Israel son expresión de su santidad (Is 5,16), y la restauración mesiánica será principalmente restablecimiento de la j. (Is 9,6 11,3.5-9 Jer 23,6 Is 45,8 60,17 61,3.10s 62,2), con la cual se colmará el ardiente anhelo de todos los oprimidos y miserables (Is 61,1-3 Sal 147,6 Lc 1,52 Sal 72,4). A este anhelo por la j. de Dios corresponde una de las bienaventuranzas de Jesús: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de j., porque ellos serán saciados» (Mt 5,6).

Bibl.: ThW II, 176-214. W.F. LOFTHOUSE, *Ḥen and Ḥesed in the OT* (ZAW 51, 1933, 29-35). J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (AtA 11/3, Munster de Westfalia 1930). F. ROSENTHAL, *Sedaka: Charity* (HUCA 23/1, 1950/51, 411-430).

(B) *En san Pablo.* Como 2Cor 5,21 es evidentemente una especie de cita, prácticamente sólo hallamos en Pablo la idea de j. de Dios en Rom (1,17 3,5.21.25s 10,3). El sentido de esta idea es muy discutido. Según la mayoría de los exegetas, significa la j. que viene de Dios *(gen. auctoris)* y que el hombre recibe de Él, bien que se trate de una j. imputada por Dios al hombre (según muchos protestantes), bien de una justificación interna del hombre operada por Dios (según los católicos). Esta última interpretación fue defendida ya por Gennadio de Constantinopla y por Focio (cf. K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Munster 1933) y, entre los católicos modernos, por Cornely, Lagrange, Sickenberger, Bardenhewer, etc. Otros opinan que esta expresión de Pablo se refiere a la j.

que Dios mismo posee como atributo *(gen. subiecti)*; pero no a su j. vindicativa, e.d., a la j. en virtud de la cual Dios castiga (Lutero creyó falsamente que ésta fue hasta su tiempo la interpretación corriente de Rom 1,17; cf. H. DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei und Iustificatio*, Maguncia 1905), ni a la j. de Dios en general, por la que recompensa o castiga a cada cual según sus méritos, sino que se refiere más bien a la j. por la cual Dios mismo es justo, e.d., santo, y por la cual justifica a otros (Rom 3,26); en otras palabras: esta j. de Dios es un atributo divino que en cierto sentido se comunica a los hombres. Así, Schrenk (ThW II, 205) y, entre los católicos, Tobac (bibl.). Algunos teólogos, finalmente, intentan conciliar ambas opiniones; así, Lietzmann, quien en su comentario a Rom atribuye a la idea de j. «un sentido ambivalente», por el cual unas veces significaría un atributo divino y otras un don de Dios. Así también, poco más o menos, Sanday-Headlam.

La interpretación de que se trata de la j. salvífica de Dios debe preferirse por las razones siguientes:

En primer lugar, la palabra j. no hace pensar, de suyo y en primer término, en algo que reside en el hombre como propiedad suya. Y en segundo lugar, la interpretación de j. como atributo divino es posible en todos los lugares de Pablo en que ocurre esta expresión, y en algunos es la única.

En Rom 1,17 habla de una revelación o manifestación de la j. de Dios paralela a la manifestación de la ira de Dios en 1,18. La ira de Dios es, evidentemente, lo que nosotros llamamos j. vindicativa; luego también la j. de 1,17 será un atributo divino, a saber, la acción saludable y salvadora de Dios por la redención. Rom 3,5 se refiere ciertamente a un atributo divino (aunque en un sentido general). Que Rom 3,25s trate de la j. de Dios como atributo suyo, apenas podrá negarse; pero entonces resultaría muy extraño que en unos vv. antes (3,21) hubiera de tomarse la palabra en sentido distinto. Y por otra parte, 3,21 manifiesta perfecta armonía con 1,17: como buena nueva de salud, el Evangelio exige la fe en la muerte redentora de Cristo, y por eso es revelación o manifestación de la j. gratuita de Dios. Rom 10,3 permite ambas interpretaciones. Flp 3,9, lugar que suelen alegar como decisivo los partidarios de la primera opinión, no puede entrar aquí en cuenta, por emplearse allí un giro distinto, que excluye todo doble sentido, ya que se trata de la j. que Dios da por causa de la fe (τὴν ἐκ θεοῦ). La dificultad general de que se hiere nuestro sentimiento lingüístico cuando llamamos j. a una acción gratuita de Dios respecto del pecador, se resuelve suficientemente recurriendo a la modalidad especial del vocabulario paulino. La lengua de Pablo (→ justificación) depende aquí del AT y de sus controversias con los fariseos. Pablo puede realmente designar con el nombre de j. un atributo de Dios y juntamente su modo de obrar, porque la prehistoria del concepto en el AT entraña ya ambas ideas. Pues, efectivamente, en el AT, el contenido exacto del concepto de j. de Dios *(ṣᵉdāqā, ṣedeq)*, al referirse a la conducta de Dios con su pueblo y con cada creyente en particular, depende de la idea que el israelita se formaba en torno a las relaciones de Yahvéh con su pueblo escogido. Estas relaciones se consideran como una alianza *(bᵉrīt)*, por analogía (pero no más) con un contrato humano; llevan consigo mutuas obligaciones y entran, por ende, en la esfera de lo jurídico. Yahvéh es deudor a su alianza, deudor a sí mismo, de la ayuda que ha de prestar a Israel; está obligado a salvarle, a darle la salud (LXX escriben ordinariamente σωτηρία). Lo exige así su j. Y aquí puede hablarse ya de una j. salvadora. Pero fueron sobre todo los profetas los que dieron sentido aún más profundo a la idea de las relaciones entre Yahvéh y su pueblo, sacándola de la sola esfera de lo jurídico y presentándola como relación matrimonial en la que, junto al elemento jurídico, predomina el amor. Sin embargo, junto a otras expresiones nuevas, aún siguió empleándose la palabra j., la cual fue adquiriendo, por consiguiente, cada vez más el sentido de j. salvadora y gratuita, sentido exigido incluso por el mismo paralelismo de j. con → misericordia y términos parecidos (cf. Is 45,8.23-25 56,1 Sal 48,10-12 51,16, etc.; en Pablo se ve más el influjo de Is y Sal que el de otros escritos del AT).

El hecho de que con la palabra j. designe Pablo muchas veces la misericordiosa caridad de Dios en la obra de la salud cristiana, se comprende perfectamente, por razón de su polémica antijudía y por su lucha contra las ideas meramente jurídicas y legales y contra la doctrina farisea de la salvación.

Bibl.: → Justificación.

(II) LA JUSTICIA DEL HOMBRE. (A) Esta idea desempeña papel importante en el AT y comprende no sólo la estricta j. aristotélica, consistente en dar a cada cual lo suyo, sino la totalidad de los deberes civiles del hombre. El concepto israelita de j. se aproxima, pues, a nuestras ideas de santidad, piedad, integridad o rectitud. Ya en el AT, j. se contrapone a iniquidad, pecado,

maldad y, por consiguiente, se identifica con la idea de completa inocencia (p.ej., Sal 15,2); es justo el que es recto y sin mácula (Gén 18,23 2Sam 4,11 1Re 2,32 Job 12,4 17, 9). Este tenor de vida tiene fundamento religioso. Por encima de todo, j. es la conducta humana que está de acuerdo con la voluntad de Yahvéh. Las acciones del hombre están sometidas al juicio del Dios justo. El concepto entra, efectivamente, en la esfera de la jurisprudencia; es justo aquel a quien Yahvéh absuelve de las acusaciones de los contrarios: «Yahvéh, hazme j., porque he andado mi camino en inocencia» (Sal 26,1, cf. 35,23s 51,1, etc.). La norma suprema de la conducta humana debe ser la voluntad de Dios, su ley, el «camino del Señor». Justo es aquel que vive conforme al beneplácito de Yahvéh (Gén 6,9 7,1), que sigue la ley de Yahvéh (Is 3,10 Ez 3,20), y en general todo israelita fiel y piadoso (Os 14,10 Hab 1,4 Mal 3,18 Sal 1,6 11,3, etc.). Esta actitud fundamental debe abarcar todas las situaciones de la vida, y señaladamente la conducta con los del propio pueblo, sobre todo en nuestro sentido de j.; cf. Sal 15,2s: es justo «el que habla verdad en su corazón, el que no calumnia con su lengua, el que no hace mal a su prójimo, el que no daña a los demás», etc.

Después del destierro, la observancia de la ley desempeña un papel cada vez mayor en la definición de j., a medida que la ley empieza a dominar más y más la vida entera del pueblo judío. Sin embargo, la mentalidad del justo que ama tan apasionadamente la ley como el poeta del Sal 119 es todavía fundamentalmente distinta de la idea rabínica del justo ideal (cf. Bonsirven II, 308-311); Sal 119 es propiamente una continuada petición de gracia — gracia de iluminación y de fuerza — para que el orante pueda guardar la ley amada, que es para él expresión de la voluntad de Yahvéh; el judaísmo rabínico posterior, por lo contrario, lo esperaba todo o casi todo de las propias fuerzas del libre albedrío.

(B) En el NT pervive la idea veterotestamentaria de j.: son llamados justos los patriarcas (Mt 23,35 Heb 11,14), los piadosos del AT (2Pe 2,7), los profetas (Mt 13,17 23,29). En la historia lucana de la infancia se alaba la j. de Zacarías e Isabel, así como la de Simeón (Lc 1,6 2,25, cf. Mt 1,19). Además de estos pasajes, hay otros donde se habla incidentalmente de una nueva y más alta j., que debe ser más perfecta que la de los escribas y fariseos (Mt 5,20), la cual consiste sobre todo en la recta intención interna (Mt 6,1) y es un don de Dios (Mt 5,6). Practicar la j. cristiana es una consecuencia de haber nacido de Dios (1Jn 2,29), de ser de Dios, y está ligada estrictísimamente al amor al prójimo (1Jn 3,10).

Sobre la j. en Pablo y Santiago, → justificación.

Bibl.: F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten* (AtA 6/2, Munster de Westfalia 1915). P. Heinisch, *Theologie des AT* (Bonn 1940) 57-63. A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Lovaina 1950). H. van der Weijden, *Die Gerechtigkeit in den Psalmen* (Roma 1950). H. Cazelles (RB 58, 1951, 169-188). K. Koch, *Ṣedeḳ im AT. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (tesis, Heidelberg 1953). P. Wernberg-Moller, *«ṣdḳ», «ṣdjḳ» and «ṣdwḳ» in the Zadokite Fragments, the Manual of Discipline and the Habakkuk Comentary* (VT 3, 1953, 310-315). DBS IV, 1417-1510. ThW II, 194-214.

Justificación. (I) Pablo. Como quiera que la → justicia es incompatible con el pecado y la j. incluye absolución y perdón de los pecados, es forzoso punto de partida, para exponer la doctrina paulina sobre la j., conocer su concepto de pecado. La humanidad pre- y extracristiana está bajo el dominio universal del pecado y no es capaz de redimirse ni justificarse a sí misma. Esto se aplica no menos a judíos que a gentiles; comprende, pues, a los dos campos en que se halla repartida la humanidad extracristiana en el aspecto religioso: «Todos pecaron y se hallan privados de la gloria de Dios» (Rom 3,23). Pablo lo demuestra apelando a la historia de la humanidad y al testimonio de la Escritura. La primera parte de Rom (1,1-3,20) está principalmente consagrada a esta discusión, que forma la base de la doctrina paulina de la j. por la fe en Jesucristo (Rom 3,21-4,25; cf. además Gál 2,15 Ef 2,1-12 1Cor 15,17 Rom 9,30).

Hay que advertir de antemano que la doctrina paulina sobre la j. fue motivada por la polémica contra las concepciones farisaicas que los judaizantes trataban de difundir en las iglesias fundadas por Pablo. Así resulta incluso de la sola estadística verbal. Las palabras j. y justificar aparecen, en el NT, empleadas sobre todo por Pablo; j. (δικαίωσις Rom 4,25 5,18) es incluso exclusivamente paulina; y ambas palabras aparecen en Pablo, sobre todo en las partes polémicas de sus cartas (Gál y varios capítulos de Rom). Además, del tono y del contenido de esos pasajes se deduce con entera claridad que Pablo polemiza contra unas ideas en que él ve lo contrario justamente de lo que es base de la fe cristiana. Pero de ahí se sigue también que le fue impuesta su intervención en la polémica y que su terminología, por lo menos en gran parte, está tomada del vocabulario jurídico y legal de

los fariseos. Sin un exacto conocimiento de las ideas combatidas por Pablo es imposible entender la doctrina paulina en este punto.

El sistema fariseo de j. (cf. StB IV, 3-19; III, 162-164. 186-201; ThW II, 198s) ha de ser considerado como un desenvolvimiento unilateral de la doctrina veterotestamentaria, en la que unos elementos (como el valor de la ley mosaica y de su observancia) fueron fuertemente exagerados, mientras otros (como la misericordia y la gracia de Dios, así como la transformación espiritual interior, prometida por los profetas para la era mesiánica) pasaron a segundo término. El judío fariseo esperaba la salvación por la sentencia de Yahvéh después de la muerte o en el juicio (cf. también StB II, 171s). Esta sentencia le justificaría, e.d., el judío, en virtud de su fidelidad a la ley, sería absuelto de sus pecados y de la cólera de Dios y quedaría admitido en el reino mesiánico o en el paraíso (jardín de Edén). El justo observa la ley en virtud de su libre albedrío (aquí, como en el pelagianismo, no se tenía prácticamente en cuenta la gracia de Dios como auxilio) y de este modo adquiere un estricto derecho a la j. de Dios, por cuanto la suma de sus merecimientos pesa más que la de sus transgresiones. Todo este procedimiento se entendía de una manera mecánica; las escuelas de Šammay y de Hil·lel llegaron incluso a discutir qué sucedería en el caso en que las buenas obras y las transgresiones de la ley se equilibraran mutuamente. La j. farisaica consiste, pues, en una mera sentencia de Dios, en la afirmación o comprobación de una realidad preexistente, y en este sentido es algo puramente externo (justicia forense), sin conexión necesaria con la santificación interior. La j. farisaica es producto de las propias acciones, de las *miṣwōt* (mandamientos de la ley cumplidos), a las que Pablo llama obras de la ley (ἔργα νόμου); es una prestación personal, una justicia propia, de que puede uno gloriarse. A la obligación del hombre de guardar la ley corresponde la obligación por parte de Dios de recompensar al hombre. Es evidente que la tendencia del judaísmo posterior a la casuística, al formalismo, a la exterioridad, y la ausencia de una auténtica moralidad y religiosidad internas están en conexión con esta concepción puramente jurídica de las relaciones existentes entre Dios y el hombre (→ conciencia, → ley, → fariseos).

A estas tendencias opone el apóstol, en fórmulas de claro perfil polémico, el concepto de la justicia cristiana. Ésta no se puede adquirir en virtud de las obras de la ley, sino por la fe en Cristo, e.d., por la aceptación del evangelio, que nos anuncia la muerte redentora y expiatoria de Jesús crucificado (Rom 3,21-26 2Cor 5,18-21 Gál 2,16 Flp 3,9, cf. col. 687-689). Aquí está el contraste fundamental, repetido una y otra vez: el hombre es justificado por la fe en Cristo, no por las obras de la ley. Fe y obras de la ley son para Pablo entidades de distinto orden, en contraposición a la sinagoga, que ponía la fe en la misma línea que las demás obras de la ley. También en la literatura rabínica se alega con frecuencia Gén 15,6 y se alaba a Abraham como ejemplo de fe (cf. Bonsirven II, 51s, Rom 4); pero esta fe en las promesas divinas se considera como obra de la ley. Frente a esta mentalidad puede verse una estimación más alta de la fe, en cuanto fuerza propulsora de la vida religiosa, en los apócrifos y en Filón, y también en los documentos de Qumrán (cf. W. Grossouw, *The Dead Sea Scrolls and the NT* III, StC 27, 1952, 1-5) y, por tanto, en época más antigua; cf. StB II 186ss. La j. cristiana no es un derecho adquirido por nuestro trabajo; es un don de la gracia de Dios («gratuitamente»: Rom 3,24 4,4s 11,6 Tit 3,7). La fe no es fruto de merecimientos, sino un don de Dios (Ef 2,8) y una disposición del alma, por la que el hombre siente su total dependencia de Dios y por la cual se encauza hacia la misericordia divina. El cristiano no se gloría de sí mismo, sino que, como Abraham, da gloria a Dios (Rom 4,20); la fe es, efectivamente, la actitud del hombre que no se gloría, sino que atribuye su redención, e.d., el perdón de sus pecados (Ef 1,7 = Col 1,14) y su j. a la gracia de Dios, no a sus propias obras (Rom 3,27 4,4s 1Cor 1,30s Gál 6,14 Ef 2,8s). Tampoco puede el cristiano hablar «de su propia justicia» como si ésta fuera fruto de sus acciones, sino únicamente de la justicia que Dios le da, cuya base es la fe (Flp 3,9).

Hasta aquí la doctrina paulina es ante todo la antítesis de la doctrina farisea; pero sería inconcebible que el potente espíritu del Apóstol no hubiera llegado a una síntesis cristiana. Sólo por esta síntesis resultará completamente claro en qué consiste, según Pablo, la esencia de la justicia cristiana y de la j. Es innegablemente cierto que, para él, la j. incluye, en realidad, la eliminación de los pecados y la santificación positiva. Pero es igualmente cierto que la terminología paulina de la j. no expresa de suyo, *formaliter*, esos dos hechos, y que esa terminología, por razón de la polémica con el fariseísmo que la motivó, tiene en sí más bien algo de forense, e.d., algo que suena a juicio y sentencia. Siempre que se habla de justificar y de j., se piensa ante todo en una acción de Dios, en virtud de la cual el hombre es reconocido por justo. Esto se

deduce innegablemente del vocabulario paulino. «Justificar» significa en él lo mismo que «imputar a justicia» (Rom 4,3-24 Gál 3,6; cf. en general el uso paulino del verbo λογίζεσθαι, «imputar», palabra típica de Pablo: p.ej., Rom 2,26 6,8 2Cor 5,19 2Tim 4,16, etc.). Es natural que la frecuente alegación del famoso pasaje de Gén 15,6 («Abraham creyó a Dios y le fue imputado a justicia») tenga en la expresión influencia decisiva. Pablo alega también en su demostración el Sal 32,1s. Y de los tres paralelismos allí acumulados, escoge precisamente el último: «Bienaventurado el varón a quien Yahvéh no imputa pecado», no en el sentido de que Dios no perdone realmente el pecado, sino porque la j. incluye en primer término un reconocimiento, un juicio, una imputación de Dios. Por lo demás, el mismo ZORELL (*Lex. graecum*² 319) confiesa que el gr. δικαιοῦν tiene generalmente en LXX un sentido forense; y sin duda también esto vale para el otro importante pasaje que en su argumentación polémica cita Pablo (Sal 143,2, cf. Rom 3,20 Gál 2,16), como resulta del paralelismo («no entres en juicio con tu siervo, porque ningún viviente es justo en tu presencia»). Finalmente, los fariseos, contra quienes Pablo polemiza, entendían la j. como una sentencia judicial de Dios (cf. supra). Por consiguiente, es cierto que Pablo, cuya lengua está condicionada por LXX y, en este tema particular, sobre todo por el vocabulario de los fariseos, entiende justificar y j. como una sentencia, como un juicio de Dios, cuyo fondo es que no son ya imputados los pecados del tiempo vivido en el paganismo o en las inútiles obras de la ley. Pero es igualmente cierto que Dios, por ese juicio, no sólo declara justo al hombre, sino que también lo hace justo, e.d., le perdona los pecados y *eo ipso* lo santifica. Como advierte con razón Zorell (l.c.), no es extraño que δικαιοῦν (justificar) nunca tenga este sentido en el griego profano, aunque en otros verbos se forme un significado semejante por la misma terminación en -όω (τυφλόω = cegar; ἐλευθερόω = liberar). Es que un hombre no es capaz de justificar a otro hombre; a lo más que alcanza es a declarar que es justo. Pero en las relaciones entre Dios y los hombres las cosas son esencialmente distintas. Dios hace a los hombres realmente justos (Rom 4,5). Tan realmente justos, como por el pecado de Adán se hicieron realmente pecadores; y se hacen justos por la obediencia de Cristo (Rom 5,19). Sería inconcebible que Dios tuviera por justo a quien no lo fuera. Por la misma razón, Pablo desplaza el momento de la j. Éste no es ya el día del juicio o la hora de la muerte, sino el momento de la conversión, el instante en que el hombre acepta el evangelio y se bautiza (Rom 5,1.9 8,30 1Cor 6,11). No importa que en algunos lugares (Rom 3,30 Gál 5,5) la j. se presente aún como futura. Si fuera éste realmente el sentido de esos pasajes, muy discutidos, diríamos entonces que aquí se da ese fenómeno que se observa en Pablo con frecuencia y que depende de su concepción total de la vida cristiana; el cristiano posee ya, ahora, realmente, los bienes de salud, pero sólo como «arras del Espíritu»; a su posesión definitiva no llegará hasta la consumación de todas las cosas. Ya ahora es hijo de Dios, pero la plenitud de la filiación divina sólo la recibe en su resurrección y en el segundo advenimiento de Cristo (cf. Rom 8,14-25, etc.).

La j. implica no sólo el perdón de los pecados, sino también (y *eo ipso*) la santificación positiva interna del hombre. La doctrina paulina de la j., que inicialmente es una apasionada negación, aunque negación cristiana, del punto de vista farisaico (pues la justicia va unida a la fe en Cristo y en su muerte expiatoria: Rom 3,21-26), se va convirtiendo paulatinamente en una síntesis victoriosa, a medida que su terminología, que por su origen y naturaleza sigue siendo forense y jurídica, se enlaza con los grandes motivos de la primitiva doctrina cristiana general, y paulina en particular, de la redención, y estos motivos son: el «ser en Cristo», la unión con su muerte y su resurrección, el → Pneuma. Se comprende también que sólo lentamente, a medida que se enfriaba el ardor de la polémica, se fuera el Apóstol levantando a esta especulación omnilateral y a esta formulación sintética. Sin embargo, ambos elementos, j. y santificación, se hallan ya en las secciones polémicas, pero no unidos aún en esta síntesis. Están más bien yuxtapuestos; p.ej., en Rom 3s presenta el tema de la j., en Rom 5 la reconciliación con Dios, en Rom 6 la incorporación mística en Cristo por el bautismo, en Rom 8,5s las operaciones del Pneuma. Ya en Gál 3,23ss se hallaban unidas la fe, la j., la filiación divina y el «ser en Cristo». En Flp 3,7ss, pasaje posterior, aunque también polémico, ambas líneas se entrecruzan; el «ser en Cristo» va unido a una justicia que el hombre no puede llamar propiamente suya, sino que la ha recibido de Dios y se funda en su fe. Esta fe lleva consigo un profundo conocimiento de Cristo, de la eficacia de su resurrección y de la comunión con su pasión y muerte. De fecha aún posterior procede Tit 3,4-7, pasaje que casi resume en una sola frase todos los elementos de la doctrina tridentina de la j.: «Nos salvó, no por las obras de justicia que nosotros hubiéramos hecho, sino según su

misericordia por el baño de la regeneración y por la renovación del Espíritu Santo, que copiosamente derramó sobre nosotros por medio de Jesucristo, nuestro Salvador, a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos, según nuestra esperanza, de la vida eterna.» Todavía se perciben ecos de polémica («no por las obras de justicia»); pero ha surgido ya una síntesis serena de la j. o redención cristiana: la misericordia de Dios es la causa primera (→ justicia, B); la vida eterna es el término aún por alcanzar; la muerte redentora de Cristo es lo que llamará el concilio de Trento causa meritoria; el perdón de los pecados y la santificación por el Espíritu es la esencia de la j.; el bautismo es el «instrumento» de la regeneración, y la fe es la disposición del hombre, la cual está aquí contenida en la esperanza y en los demás lugares se contrapone con insistencia a las «obras de la ley».

De ahí resulta que la doctrina católica sobre la j., formulada con toda precisión por el concilio tridentino (Dz 793-843), tiene un sólido fundamento bíblico y está realmente de acuerdo con la doctrina paulina, aunque, naturalmente, la terminología tridentina no coincide completamente con aquélla. La concepción luterana de una justicia de Cristo meramente imputada al hombre, sólo aparentemente puede apelar a la terminología paulina, y pasa además por alto que la polémica de Pablo se dirige contra la observancia de la ley judaica considerada como medio exclusivo y mecánicamente operante para alcanzar la justicia y contra las «obras» en general, como medio de merecer la j. propiamente dicha *(iustitia prima;* cf. Rom 4,2). Ningún escritor del NT ha estimulado en sus exhortaciones tan viva e insistentemente a los cristianos al ejercicio de todas las virtudes como Pablo. También el cristiano será juzgado según sus obras (cf. Rom 14,10-12 1Cor 4,1-5 2Cor 5,10, etc.; → juicio, → retribución).

Bibl.: DThC VIII, 2, 2043-2077. LThK VIII, 675-680. E. TOBAC, *Le problème de la justification dans St.Paul* (Gembloux 1908). M.-J. LAGRANGE, *La justification d'après St.Paul* (RB, NS II, 1914, 321-343. 481-503). Id., *Le commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains* (RB, NS 12, 1915, 456-484; 13, 1916, 90-120). Id., *Épître aux Romains* (Paris 1931) 119-141. F. PRAT, *Théologie de St.Paul* I, 197-214. 229-242; II, 279-300. J. VOSTÉ, *Studia paulina* (Roma 1928). ThW II, 184-229. W. GRUNDMANN, *Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus* (ZNW 32, 1933, 52-65). A.W. HEIDLAND, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit* (BWANT 4/18, Stuttgart 1938). J. RESEWSKI, *Ist die altlutherische Lehre von der iustitia imputata bei Paulus begründet?* (Z. f. syst. Th. 1939, 325-349). H. HOFER, *Die Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach neuerer Forschung* (Gütersloh 1940).

(II) La CARTA DE SANTIAGO trata en 2,14-26 de la relación entre la fe y las obras y utiliza una terminología que recuerda mucho la paulina, pero que a primera vista se aplica en dirección completamente contraria: «Ya veis, pues, cómo el hombre se justifica por las obras y no sólo por la fe» (2,24, cf. Rom 3,28 Gál 2,16). «¿Acaso nuestro padre Abraham no fue justificado por las obras?» (2,21, cf. Rom 4,2). La oposición parece ser formal. Y Lutero se dejó inducir por ella para rechazar la epístola. Sin embargo, ya algunos escritores eclesiásticos, como Crisóstomo y Agustín, vieron lo que hoy confirman de modo general los expositores católicos y, con alguna reserva, también muchos protestantes, a saber, que no hay aquí una verdadera contradicción con la doctrina paulina, puesto que ni fe ni obras ni justicia han de entenderse en el sentido de la doctrina paulina sobre la j. Santiago entiende por «obras», no las «obras de la ley», expresión que no aparece en él, ni acciones en sentido más general, que preceden a la j. entendida según Pablo, sino las buenas obras de caridad con el prójimo (2,15-17), de hospitalidad (2,25), de piedad (1,27 2,22), que ha de ejercitar el que ya es cristiano.

La fe que Sant contrapone a estas obras es la aceptación puramente racional de una doctrina, sin que ésta tenga influencia alguna sobre la vida, una fe «muerta» (2,17.26) que puede compararse con la fe de los demonios (2,19); no es la fe paulina, que se traduce en amor (Gál 5,6) y abraza de todo corazón el mensaje cristiano de la salud (Rom 10,9). Finalmente, la justicia en Sant es más bien la santidad, en el sentido de armonía entre la vida y la doctrina, que no el don de la gracia, concedido gratuitamente al pecador. En favor de la unidad fundamental, Chaine (bibl.) remite con razón a 1,18.

Ahora bien, si es cierto que no hay una oposición infranqueable entre la doctrina de los dos apóstoles, queda, sin embargo, en pie el problema de la sorprendente coincidencia en la terminología y de la aparente contradicción que de ella resulta. Este problema no puede resolverse con certeza. Según la mayoría de los autores católicos, Sant combate la manera de ver de algunos cristianos que tergiversaban la doctrina paulina de la j. por la fe y sacaban la falsa consecuencia de que el cristiano podía alcanzar la bienaventuranza eterna por la sola fe, sin la práctica de las virtudes cristianas. Pablo mismo se lamenta de que su doctrina era mal entendida y se interpretaba (adrede por los judaizantes [?]) como libertinaje (Rom 3,8 6,1 2Petr 3,16).

Bibl.: B. BARTMANN, *St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung* (BSt 2/1, Friburgo de Brisgovia 1897). J. CHAINE, *L'Épître de St-Jacques* (París 1927) LXIX-LXXV. Además: TH. PREISS, *La justification dans la pensée johannique* (Hommage Karl Barth, Neuchâtel-París 1946, 100-118). A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Lovaina 1950). Id., DBS IV, 1417-1510. [A. COLUNGA, *La justificación en los profetas* (EstB 4, 1945, 129-161). J.M. BOVER, *La justificación en san Pablo* (EstB 4, 1945, 297-325). Id., *La justificación en Rom 5, 16-19* (EstE 19, 1945, 355-380).]

[W. GROSSOUW]

Justo (nombre latino). → Jesús el Justo, → Barsabbás, → Ticio el Justo.

Jutá o **Juttá** → Yuttá.

K

Kaat → Quehat.

Kabar → Kebar.

Kador-Lahómer → Kedor-Laómer.

Kaftor (hebr. *kaftōr;* Vg Cappadocia), en Dt 2,23 Am 9,7 Jer 47,4 es la patria de los → filisteos. Nuevas opiniones identifican K., no con Capadocia, sino con Creta, o por lo menos con una unidad geográfica de la que Creta formaba parte.

Bibl.: G.A. WAINWRIGHT, *Caphtor-Cappadocia* (VT 6, 1956, 199-218).

Kahat → Kehat.

Kalah → Kalaj.

Kálaj (hebr. *kālaḥ;* Vg Chale), una de las cuatro ciudades edificadas por Nimrod «en el país de Sinar» (Gén 10,11), la fortaleza asiria de Kalḫú junto al Tigris, en la desembocadura del Zâb superior. K. fue residencia provisional de los reyes asirios, y en la época de florecimiento del imperio asirio se construyeron en ella suntuosos edificios, a pesar de que los reyes residían en Nínive. Fue destruida por los babilonios bajo Nabopolassar (626-605). Hoy es la famosa colina de *nimrūd*, tan rica en ruinas, al sureste de Nínive. Excavaciones dirigidas por A.H. Layard (1845-1847) y H. Rassam (1852) descubrieron palacios de Assurnasirpal, Tiglat-Piléser III y Asarhaddón, así como el obelisco negro de Salmanassar III, muy importante para la → cronología bíblica. Nuevas excavaciones en 1949 ss (cf. Or 20, 1951, 252-254. 487-491; 21, 1952, 504-506; 22, 1953, 437-439; 23, 1954, 450-453; 24, 1955, 164-166). K. fue una de las ciudades adonde los israelitas del norte fueron deportados (2Re 17,6). Su estancia allí fue atestiguada recientemente por el hallazgo de un óstrakon (BASOR 149, 1958, 33-36).

Kaleb (hebr. *kālēb*, perro; LVTL, *sub voce:* el despreciado, el rechazado; también en Ugarit: *klby)*, en la tradición posterior hijo de Yefunné, de la tribu de Judá, uno de los doce exploradores (Núm 13,6), el único que no fue cobarde (13,30 14,6-9), y por eso mereció entrar en la tierra prometida (Núm 26,65 32,12). K., ascendiente del linaje de los kalebitas (su genealogía en 1 Par 4,15), se apoderó de Hebrón (Jos 14,6-15 15,13-19 Jue 1,12-15 Jos 21,12, cf. 1Par 6,41 Núm 34,19). Eclo 46,7-10 canta sus alabanzas. Abel (I, 274) opina que K. era una estirpe perteneciente a la rama de los → quenizitas, y por tanto de origen edomita (Núm 32,12; en Jos 14,6, K. es quenizita, y en otros lugares es hermano de Quenaz; cf. Jos 15,17 Jue 1,13), pero que posteriormente quedó agregado a la tribu de Judá. Estos quenizitas habrían ayudado a los de Judá, al tiempo de la → conquista, a apoderarse del sur de Canaán y por eso el fundador de la estirpe kalebita fue considerado después como héroe de Judá. K., hijo de Yefunné, y K., hijo de Jesrón, de la tribu de Judá (1Par 2,9 — donde se le llama Kelubbay — 2,18.24.42.50) son idénticos, según se desprende de la descripción de su territorio. La expresión «K., hijo de Jesrón», que únicamente se encuentra en Par, indica el hecho de haber quedado K. definitivamente agregado a la tribu de Judá.

Bibl.: ABEL I, 274.

Kalné, topónimo.

(1) (hebr. *kalnē;* Vg Chalanne). Una de las cuatro ciudades fundadas por Nimrud «en el país de Sinar» (Gén 10,10). Se discute su emplazamiento. Han sido propuestas *niffer* y (por Forrer) *ḉatalhüyük*, hittita *kunulua*, asirio *kullâni*, que en el año 738 a.C. fue conquistada por Tiglat-Piléser III. Realizó excavaciones en este último lugar el «Orien-

tal Institute of Chicago» bajo la dirección de C. Prost (cf. AJSL 51, 1934, 190s). W.F. ALBRIGHT, *The End of «Calneh in Shinar»* (JNES 3, 1944, 245s) lee en Gén 10,10 *w^{e}kullānāh* («y todas ellas estaban en el país de Šinar»); en contra, A.S. YAHUDA, *Kalneh in Šinar* (JBL 65, 1946, 325-327).
(2) Kalné (hebr. *kalne;* Vg Chalane) o (Is 10,9) Kalnó (hebr. *kalnō),* ciudad de Siria septentrional, mencionada en Am 6,2 junto con → Karkemíš», en Is 10,9 junto a → Jamat, probablemente la *kullanī* de la Siria del norte. Si la opinión de Forrer (→ 1) es acertada, K. 1 y 2 serían idénticas.

Kalnó → Kalné.

Kanani → Kenaní.

Kariot → Qariot.

Karkamís → Karkemíš.

Karkemíš (hebr. *kark^{e}miš,* en inscripciones cuneiformes *gargamiš* o *karkamiš;* Vg Charkamis), importante ciudad hittita, ya mencionada alrededor del 2000 a.C., en uno de los principales pasos del Éufrates, conquistada en el 717 por Sargón II (Is 10,9). Cerca de K. obtuvo Nabucodonosor una victoria sobre el rey egipcio → Nekó (2Par 35,20 Jer 46,2); cf. E. VOGT, *Die neubabylon. Chronik über die Schlacht bei Karkemisch und die Einnahme von Jerusalem* (VT Supl IV, 1957, 67-96); hoy *ŷerāblus,* en la ribera derecha del Éufrates. Excavaciones: por el «British Museum» en 1876-1879; investigación sistemática en 1912-1914. Aquí tuvieron lugar los principales hallazgos de las llamadas inscripciones jeroglíficas hittitas (→ hittitas).

Bibl.: D.G. HOWARTH, *Carchemish* I (Londres 1914). WOOLEY-LAWRENCE, *Carchemish* II (Londres 1921). G.H. GÜTERBOCK, *Carchemish* (JNES 13, 1954, 102-114). L. WOOLLEY – R.D. BARNETT, *Carchemish* III (1952-53).

Kebar (hebr. *k^{e}bār;* Vg Chobar), río de Babilonia, escenario de las visiones de Ez 1,3 3,15 10,15 43,3. Según inscripciones de Nippur, de la época de Artajerjes I (424 a.C.), se trata del *nār kabari* (río grande), un canal que en Babilonia se separaba del Éufrates.

Bibl.: E. VOGT, *Der Nehar Kebar: Ez 1* (Bb 39, 1958, 211-216).

Kedor-Laómer (hebr. *k^{e}dōr-la'ōmer;* para el significado, cf. infra; Vg Chodorlahomor), rey elamita, que en Gén 14,1-12, con sus tres aliados Amrafel, Aryok y Tidal, seguramente vasallos suyos, emprendió una campaña contra Transjordania, venció a los reyes de la Pentápolis y cogió prisionero a Lot, pero fue luego derrotado por Abraham. El nombre se deriva del elam. *kudur* o *kutir* (tal vez: servidor) y *lagamar* o *lagamal* (elam.: diosa), pero hasta ahora no se ha comprobado por documentos extrabíblicos. En Gén 14,1-12 se supone un dominio elamita en el oriente próximo. Los textos de Mâri mencionan en la época de Hammurabi un avance de Elam hasta los Subartu (Mesopotamia del norte). Antes de él reinaba en Babilonia un rey elamita con el nombre de Kudur-Mabuk, que entronizó a sus dos hijos como reyes en Larsa. Anteriormente aún, Elam había derribado, en unión de soberanos occidentales, la tercera dinastía de Ur. Entre estos hechos y la consolidación de la primera dinastía de Babilonia podría pensarse en una empresa común como la de Gén 14.

Bibl.: R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes* (RB 55, 1948, 321-347, sobre todo 334ss).

Kefá o **Kefás** → Pedro.

Kemóš (hebr. *k^{e}mōš;* significación desconocida; Vg Chamos), el dios principal («abominación»: 1Re 11,7.33 2Re 23,13 Jer 48,7.13) de los moabitas, quienes llegaron a ser designados con el nombre de «pueblo de K.» (Núm 21,29 Jer 48,6); K. aparece también en la inscripción moabita de → Mešá (11 veces, con su *dea paredra* Aštar-Kemóš, lín. 17) y en inscripciones cuneiformes (con el nombre de *kamūšu).* En la inscripción de Mešá figura K. al frente del ejército (Jer 48,13-15.46, cf. Yahvéh Sebaot). Se sacrificaban en su honor, entre otras cosas, víctimas humanas (probablemente, sólo en casos desesperados; 2Re 3,27) y se practicaba el → anatema o proscripción (estela de Mešá, lín. 11s 16s). Según 1Re 11,7.33 2Re 23,13, K. fue venerado también en Israel. En cuanto a K. como supuesto dios de los ammonitas, → Yefté.

Kenaní, levita (Neh 9,4).

Kerygma → predicación.

Ketib (hebr. *k^{e}tīb),* «lo que está escrito» en el TM del AT, en contraposición a *qeré* (hebr. *q^{e}rē'* o *q^{e}ri'),* «lo que debe leerse» (en lugar del k.). Estas dos indicaciones ocurren con mucha frecuencia en el margen de los mss. y ediciones del AT. Por reverencia al texto consonántico tradicional hebr. del AT, los masoretas no se atrevían a cambiar nada en el texto, ni siquiera cuando estaban convencidos de que en él había una equivocación. Por eso en los lugares defectuosos escribían al margen el texto que debía leerse.

A veces, consideraciones teológicas, razones de conveniencia o también el deseo de facilitar la pronunciación (cuando aún no se habían introducido en el texto las vocales) motivaron la colocación de un *qeré;* por eso éste no tiene en la crítica textual valor alguno. Por otra parte, no hay unanimidad respecto de si el *qeré* representa una tradición manuscrita diferente (así, Gordis [bibl.], seguramente con razón) o apreciaciones personales de los masoretas.

En particular se dan los siguientes casos: (1) El *qeré* ofrece otra lectura. En el texto, mediante un asterisco, se remite al margen, donde se encuentran las consonantes que se han de leer con las vocales que figuran en el k. del texto. En Ez 1,8, p.ej., se encuentran en el texto las consonantes *wydw* con las vocales *i* y *ē;* al margen están las consonantes del *qeré, wydy;* e.d., se ha de leer *wiydēy* («y las manos de»), pues el k. presenta una lectura equivocada, tanto si se lee *wᵉyᵉdō* («y su mano»), como si se lee *wᵉyādāw* («y sus manos»). En algunos casos se nota siempre la llamada del *qeré,* pero no se escribe al margen la lección debida, porque se supone ya conocida; tal sucede con el → tetragrama de Yahvéh. El nombre divino de Yahvéh, que nunca debe pronunciarse, se escribe *yhwh,* pero se le ponen las vocales de *ădōnay* (→ Yahvéh II). En este caso se dice que hay un *qeré* perpetuo.
(2) Cuando se quiere llamar la atención sobre lagunas existentes en el texto tradicional, se escriben al margen las consonantes de la palabra que hay que añadir, pero las vocales se ponen dentro del texto mismo, en el lugar que debe ocupar la palabra añadida. Así, p.ej., en Rut 3,17: k.: *'āmar ē a;* qeré: *'ly;* e.d., debe leerse *'āmar 'ēlay.*
(3) Cuando en el texto sobra una palabra, no se vocaliza ésta, y al margen hay esta observación: «k. *wᵉlō* qeré», que quiere decir: «escrito, pero no debe leerse».

Bibl.: R. Gordis, *The Biblical Text in the Making: A Study of the Kethib-Qerê* (Filadelfia 1937).

Kinnéret (hebr. *kinneret;* Vg. Cineret, - oth), ciudad fronteriza de Neftalí (Dt 3,17 Jos 11,2 19,35), mencionada también en textos egipcios, en la orilla noroccidental del lago, inmediatamente encima de la posterior localidad costera de Cafarnaúm, hoy *tell el-'orēme.* Desde 1939 se han hecho allí excavaciones por la Görres-Gesellschaft, bajo R. Köppel, el cual ya en el año 1932, junto con A.E. Mader, había investigado provisionalmente el lugar. La ciudad parece haber florecido principalmente en la época del bronce posterior, y seguramente fue destruida a principios de la segunda época del hierro (tal vez en ocasión de conquistarla → Ben-Hadad de Damasco, hacia el 900; 1Re 15,20). Anteriormente se había encontrado una columna egipcia de la época de Tutmosis III (JEA 14,1928, 281-287 y en este mismo lugar: lám. XXIX, fig. 2).

Bibl.: A. Bea, *Effossiones 1939 in Tell el 'Orême factae* (Bb 20, 1939, 306-308). C. Kopp (Dominican Studies 3, 1950, 20-34).

Kislev (hebr. *kislēw;* Vg Casleu), nombre asiro-babilónico *(kisilîmu* o *kislîwu)* del noveno → mes (mediados de noviembre/mediados de diciembre), usual también entre los judíos después del destierro (Zac 7,1 Neh 1,1 1Mac 1,54 4,52 2Mac 1,9-19 10,5).

Kitteos o **kittim** (hebr. *kittīm* o *kittiyyīm)* son, en la tabla etnológica (Gén 10,4 1Par 1,7), los hijos de Yaván, de origen griego o pregriego o aclimatados en Grecia, navegantes. Fueron opresores de Assur y Éber (oráculo enigmático de Núm 24,24), tenían relaciones comerciales con (su país nativo [?]) Tiro (Is 23,1.12), suministraban madera y naves (Ez 27,6). Ordinariamente se piensa en los pobladores de la isla de Chipre, primero minorasiáticos, luego fenicios y últimamente griegos, y en Chipre misma hubo una ciudad llamada Kition, en la costa meridional, que fue muy importante. En Jer 2,10 figuran las islas de los k. (las costas de Chipre [?]) para significar seguramente el lejano occidente, junto con → Quedar (oriente). Aludiendo a Núm 24,24, en 1Mac 1,1 8,5 se encuentran los k., pero de manera totalmente arbitraria, por los macedonios; y hasta en Dan 11,30, por los romanos.

Kiyyún (hebr. *kiyyûn;* vocalizado seguramente a semejanza de *šiqqūṣ,* objeto de horror), dios estelar que se fabricaron los israelitas (Am 5,26), el cual figura en LXX y en el discurso de Esteban (Act 7,43) como → Romfá. Se ha pensado en la estrella de los akkadios llamada *kaimânu* o *kaiwânu,* que en las inscripciones akkadias figura como nombre de un dios estelar (Saturno). Por eso la forma hebrea debería de ser, seguramente, Kewán.

Koiné (κοινή) → griego bíblico.

Kyrios (κύριος) → Señor.

Kuš → Etiopía.

Kušán-Rišatáyim (hebr. *kūšan-riš'ātayim;* cf. infra; Vg Chusan Rasathaim), rey de Aram-Naharáyim, o sea, de la región del curso medio del Éufrates, que oprimió a los israelitas, pero que fue vencido por Otniel (Jue

3,8-10). La vocalización masorética intenta quizás dar simbolismo al nombre («negro hermafrodita»); LVTL habla de una desfiguración incomprensible de un nombre histórico. Muchos exegetas (Grätz, Klostermann, Winckler, Lagrange, Zapletal, Schulz, en sus comentarios a Jue), creen que K. era un rey edomita *(d* y *r* se permutan fácilmente, como ocurre con frecuencia en hebr.; resultaría, pues, Edom en vez de Aram, y Naharáyim sería una adición fácilmente comprensible); la lucha de un juez de Judá contra un rey de Edom es perfectamente inteligible. Otros piensan en un jefe arameo (Albright), kassita (Burney) o de los mittanni (Böhl, Edelkoort, Goslinga), p.ej., en el autor de una carta de Amarna, Tušratta, contemporáneo de Amenofis III (Hänsler), o en Aziru (de Koning), mencionado en las cartas de Amarna, unido al topónimo Najrina (= Naharáyim [?]) que también figura en ellas.

Bibl.: H. Hänsler, *Der historische Hintergrund von Richter 3, 8-10* (Bb II, 1930, 391-418). J. de Koning, *Studiën over de El-Amarnabrieven en het OT* (Delft 1940) 390-406. E. Tauebler (HUCA 20, 1947, 137-142) y, acerca de éste: BiOr 6, 1949, 115. A. Malamat, *Cushan Rishathaim and the Decline of the Near East around 1200 BC* (JNES 13, 1954, 231-242).

Kutá (hebr. *kūt* o *kūtā;* Vg Cutha), ciudad babilónica, 25 km al nordeste de Babilonia, centro del culto al dios Nergal en el templo de *Emeslam*, hoy *tell ibrahīm.* En la historia babilónica, K. desempeña un papel insignificante, pero es una de las pocas ciudades babilónicas mencionadas en el AT. Cuando Sargón II (721-705) deportó la población del reino del norte a Asiria, trasladó habitantes de K. a Samaría (2Re 17,24), los cuales siguieron adorando a Nergal (17,30). Por esto el judaísmo posterior llamaba a los samaritanos *kutim* (RLV 7, 199).

Bibl.: JbEOL 8, 1942, 724.

L

L, en la crítica del Pentateuco, una de sus fuentes ("Laienquelle" = J[1], → yahvista).

Labán (hebr. *lābān:* blanco), en Gén 25,20 28,5 31,20.24 se le llama «el arameo»; según la genealogía bíblica es hijo de Betuel, hermano de Rebeca, padre de Leá y de Raquel. En los tratos matrimoniales de estas mujeres con Isaac y Jacob, respectivamente, desempeñó un papel astuto e interesado, en parte. Jacob y L., «en compañía de sus hermanos» (Gén 31,23-46), celebraron un pacto en el monte de Galaad (31,43-54), en virtud del cual este monte había de servir de frontera entre los israelitas y los arameos. Este pacto data seguramente de la época de los primeros contactos históricos entre israelitas y arameos. Los «hermanos» de L., no mencionados más, permiten suponer que en aquellas circunstancias L. era considerado como jefe de las tribus arameas. [También se conoce un dios semita occidental, que aparece en nombres propios capadocios como *La-ba-an*, cf. MVAeG 41/3, 44). Tal vez por eso se le llame a L. el «arameo». Cf. A. Pohl, Or. 31, 1962, 149).]

Bibl.: M. Burrows, *The Complaint of Laban's Daughters* (JAOS 57, 1937, 259-276). C.H. Gordon, *The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi-Tablets* (BASOR 66, 1937, 25-27). M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 100-103.

Lachis → Lakíš.

Ládano (hebr. *lōṭ)*, resina aromática que se forma en la planta llamada *cistus villosus L.* Se exportaba de Galaad a Egipto (Gén 37,25) y se ofrecía al faraón (43,11). LVTL traduce *lōṭ* por mástique o almáciga, que se extrae de la corteza resinosa de la *pistacia mutica.*

Ladrillos. Los l. se hacían de barro apisonado y vaciado en moldes de madera (Nah 3,14), se secaban al sol y (a veces) se cocían al fuego. Los l. servían de material de construcción para casas sencillas (Is 9,9) y para las murallas de una ciudad levantadas sobre sólidas y altas bases de piedra; fuera de Palestina (2Sam 16,31), también para grandes edificios (Gén 11,3 Éx 1,14 5,7s.16.18s). La forma y tamaño eran diversos. En la masa se mezclaba paja menuda (Éx 5,7). En Is 65,3 se mencionan altares (?) de ladrillos. En Ez 4,1 significa quizá tableta de arcilla. Sólo en un clima seco, como Egipto, se han conservado edificios de l. con miles de años de existencia.

Bibl.: Barrois I, 100-105. BRL 540. C.F. Nims, *Bricks without straw?* (BA 13, 1950, 22-28).

Lagar. En el l. se exprimen las aceitunas y la uva, se preparan el aceite y el vino. El l.

se excavaba, por regla general, dentro (Mt 21,33) o cerca de la viña, en el suelo rocoso, y solía tener dos o tres piletas (cf. fig. 93). La pileta superior se llamaba *gat* (Jue 6,11 [cf. Bb 33, 1952, 161] Jl 4,13; cf. → Getsemaní); en esta pila, la pisadora, se aplastaban los frutos, generalmente pisándolos con los pies descalzos (Neh 13,15). El mosto corría entonces por una ranura a una segunda pila, igualmente excavada en el suelo rocoso; ésta se llamaba *yeqeb* (Is 5,2 Jer 48,33 Jl 2,24 4,13 Ag 2,16 Prov 3,10); pero esta palabra se usa también para toda la insta-

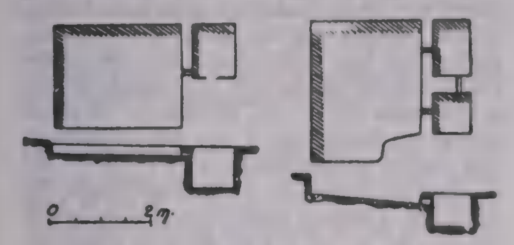


Fig. 93. Lagares israelitas para pisar la uva

lación. De esta pila se recogía el mosto con jarros. En Jerusalén existían l. reales, seguramente dentro de los jardines reales (Zac 14,10). En combinación con → era, l. es una imagen auténticamente bíblica (Núm 18,27.30 Dt 15,14 16,13 2Re 6,27 Os 9,2). El acto de pisar en el l. es un símbolo que representa el juicio de Dios (Lam 1,15 Is 63,2 Ap 14,19s 19,15).

Bibl.: AuS IV, 354-363.

Lagartija. En Lev 11,29s hay varias palabras (casi todas *hapaxlegomena)* que, según traducciones antiguas, se refieren a diferentes clases de lagartijas (→ animal). Según Prov 30,28, la *s^e^mãmīt* (casi siempre: la l.; otros: la araña) se deja coger con la mano y también se encuentra en los palacios reales.

Bibl.: I. Löw (ZA 26, 1928, 132-140). I. AHARONI, *Le Gecko* (RB 48, 1939, 554-556).

Lais → Layiš.

Lakíš (hebr. *lākīš;* Vg Lachis), ciudad muy antigua e importante en el sureste de Palestina, en la → Šefelá, mencionada ya en un papiro egipcio del siglo XX a.C. Bajo Tumosis III la ciudad pasó a ser egipcia (1453 a.C.), pero en la época de → Amarna se rebeló contra Egipto. En Jos 10,3-35 se relata la conquista de la ciudad por los israelitas. El rey Roboam la fortificó (2Par 11,9). El rey Amasyá fue muerto allí mismo (2Re 14,19).

Durante la famosa campaña palestinense de Senaquerib (701 a.C.), éste la conquistó (AOT 354; relieve del palacio de Senaquerib en Nínive: AOB 137s.140) y la utilizó como base para su ataque contra Jerusalén (2Re 18,14-17). L. y Azeqá fueron las últimas fortalezas que resistieron el ataque de Nabucodonosor a Judá (Jer 34,7).

Después del destierro, L. fue poblada por judíos (Neh 11,30).

Por las excavaciones de W.M. Fl. Petrie (1890) y F.J. Bliss (1891-1893), L. se identificaba generalmente con *tell el-ḥesi*. Esta opinión, basada en razones débiles, y que por cierto no correspondía a las indicaciones del → *Onomásticon* de EUSEBIO, resultó inexacta después de las excavaciones de la «Wellcome Archaeological Research Expedition to the Near East» (1933ss), bajo J.L. Starkey, en *tell ed-duwēr*, situado al norte de *tell el-ḥesi*. Tras estas últimas excavaciones, parece más probable situar L. en el *tell ed-duwēr* (cf. lám. XV, abajo). Pueden distinguirse cinco estratos. El *tell* ya estaba colonizado en la época primitiva del bronce (estrato V); fue fortificado en la época media de bronce por sus habitantes, mediante una muralla doble, mientras que los hiksos (?) construyeron otra muralla más (estrato IV). Después de la expulsión de los hiksos, la ciudad pasó al dominio egipcio (estrato III: templo egipcio de la dinastía XVIII; cuatro → escarabeos con inscripción de Amenofis IV). De la época israelita (estrato II), tal vez del tiempo de Roboam, data una nueva muralla doble; ésta fue la atacada por Senaquerib y Nabucodonosor. Especial importancia tiene el hallazgo de las llamadas inscripciones protoalfabéticas, de 21 → óstraka (cartas), escritas con tinta, en caracteres antiguos hebreos, de comienzos del siglo VI (cf. lám. XVI, arriba), y de un sello con inscripción de Sebná (cf. Is 22,15). Las cartas han sido descifradas, pero una explicación de conjunto nos falta todavía. Provienen seguramente de una correspondencia entre un oficial y su jefe, de la época en que Nabucodonosor atacó a L. El estrato I data de los tiempos persas. → Alfabeto.

Bibl.: ABEL II, 23s. Excavaciones: PEFQS 1933ss, PEQ 69ss (1937ss), QDAP 3ss (1933ss). L.H. VINCENT (RB 48, 1939, 250-277. 406-433. 563-581). BRL 345-347. O. TUFNELL (PEQ 82, 1950, 65-80). B.S.J. ISSERLIN, O. TUFNELL (ibid. 81-90). Publicación oficial de la Wellcome Expedition: H. TORCZYNER y otros, *Lachish I: The Lachish Letters* (Londres 1938; dieciocho cartas). Sobre lo mismo: Id., *te'ūdōt Lākīš* [hebr.] (Jerusalén 1940; otras tres cartas). O. TUFNELL y otros, *Lachish II: The Fosse Temple* (Londres 1940). O. TUFNELL y otros, *Lachish III, 1/2: The Iron Age* (Londres 1953).

Estudios especiales: A. VACCARI, *Le lettere di Lachis* (Bb 20, 1939, 180-199). R. DE VAUX, *Les Ostraca de Lâchis* (RB 48, 1939, 181-206). K. ELLIGER, *Die Os-*

traka von Lachis (PJB 34, 1938, 30-58), Id., *Zu Text und Schrift der Ostraka von Lachis* (ZDPV 62, 1939, 63-89). D. WINTON THOMAS, *The Lachish Letters* (JThSt 40, 1939, 1-15). H. MICHAUD, *Les ostraca de Lakiš conservés à Londres* (Syr 34, 1957, 39-60). W.F. ALBRIGHT (BASOR 82, 1941, 18-24; refiriéndose a anteriores trabajos aparecidos en BASOR). M.A. VAN DEN OUDENRIJN, *Les fouilles de Lakis et l'étude de l'AT* (Friburgo 1943). G.L. HARDING, *Guide to Lachish-Tell ed-Duwer* (Jerusalén 1943). R.D. BARNETT, *The Siege of Lachish* (IEJ 8, 1958, 161-164). G.E. WRIGHT, *Judean Lachish* (BA 18, 1955, 9-17).

Lamek (hebr. *lemek*, significación desconocida; Vg Lamech), en la lista de los setitas (→ Set) de Gén 5,25-31, es hijo de Metusael, padre de Noé; y lo mismo en la genealogía de Jesús (Lc 3,36). De él se dice que vivió 777 años (cf. G. KUHN, *Die Lebenszahl Lamechs Gn 5,31*, ZAW 56, 1936, 309s).

En la lista de los cainitas (→ Caín), L. es hijo de Metusael; tomó dos mujeres (Adá y Sil·lá) y fue padre de Yabal, Yubal, Tubalqayín y Naamá (Gén 4,18-24). Conocido es el poema de L. (Gén 4,23); es un canto jactancioso a la autosuficiencia del hombre (cf. Jue 15,16 1Re 12,14), llamado con frecuencia, aunque indebidamente, al parecer, el canto de la espada, por su relación con la invención de las armas de hierro (Gén 4,22).

Existe un libro apócrifo que lleva el título de L. (*Jew. Enc.* II, 4; Schürer III, 358s), cuyo texto arameo (original [?]) se ha encontrado también entre los mss. del mar Muerto (BASOR 115, 1949, 8-10).

Lamentación. Las l. (llanto por los muertos; → muertos [llanto por los]) comienzan ordinariamente con *'ēkā* (¡ay!, ¡pero cómo!) y su composición métrica es a base del verso llamado *quiná*. Cada verso tiene dos partes desiguales: en la segunda hay uno o dos acentos menos que en la primera (el esquema es generalmente: 3 + 2 acentos). Las elegías o l. más conocidas son la de David por la muerte de Saúl y de Yonatán (2Sam 1,19-27) y por la de Abner (2Sam 3,33s). Los profetas usan también las l. (bien en el metro *quiná*, bien en algún otro) para expresar, con desprecio o con lágrimas, la ruina (muerte) de un pueblo, aunque se trate de una ruina todavía futura, pues ellos la consideran ya como pasada (p.ej., Am 5,2 Is 14,4-21 Jer 8,23 9,16-21 Ez 19,1-14 27,2-10.26-36 28,12-19 32,19-32). No obstante, muchas l. proféticas se refieren al pasado; cf. principalmente → Lamentaciones (libro de las).

Bibl.: O. EISSFELDT, *Einleitung in das AT* (Tubinga 1934) 103-108. K. BUDDE, *Das hebräische Klagelied* (ZAW 2, 1882, 1-52). ThW III, 148-155. 829-851.

Lamentaciones (libro de las). El libro de las Lam (en hebr. *qīnōt*, llantos, lamentaciones; y posteriormente, por su palabra inicial, *'ēkā:* «¡ay!, ¡pero cómo!»; Vg Threni, id est Lamentationes) es el cuarto de los cinco → Meguil·lot, que en LXX y en Vg figura como apéndice a Jeremías.

(I) RESUMEN. Es una colección de cinco cantos elegíacos. Los cantos 1-4 están compuestos a base del metro *quiná* (→ lamentación), el 5 es una lamentación popular. Los cantos 1-4 son acrósticos (→ cantos alfabéticos); el 5 no es alfabético, pero tiene tantos versos cuantas son las letras del alfabeto. Es curioso que los cantos 2-4 se apartan del orden alfabético, por cuanto ponen el ' después de *p*. En el canto 1, el poeta (1,1-11.17; los vv. 9*c* y 11*b* son oraciones) y la ciudad personificada (1,12-16.18-22) lamentan el abandono y la destrucción de Jerusalén y ambos reconocen el pecado del pueblo. En el canto 2 el poeta se duele del castigo enviado por Yahvéh a Jerusalén y llama la ciudad a penitencia (2,1-19); en 2,20-22 la ciudad pide misericordia. En el canto 3 el poeta relaciona su propia desgracia con la de Jerusalén y anhela para sí mismo la gracia de Yahvéh. En el canto 4 nuevamente se lamenta del abandono y de la destrucción de la ciudad, justamente castigada por Yahvéh; los dos últimos versos (4,21s) son una amenaza contra Edom por su conducta durante los acontecimientos del año 586. El canto 5, que en Vg lleva título especial (Oratio Jeremiae prophetae), es una lamentación general dirigida a Yahvéh y una petición de su ayuda.

(II) ORIGEN. La tradición judía y la cristiana, quizás por influjo de 2Par 35,25, consideran a Jeremías como autor de Lam. Esta tradición constaba ya en el ejemplar hebr. que sirvió de modelo a LXX; pues el título que en LXX lleva Lam delata claramente que es traducción del hebreo. Es absolutamente cierto que el libro se compuso bajo la impresión inmediata de los acontecimientos; pero es discutible si su autor fue Jeremías. Las ideas de Lam son a veces distintas de las de Jeremías (cf. Jer 37,7 con Lam 4,17), ya que Jeremías juzgó de otra manera al rey → Sidquiyyá (cf. Jer 37,17ss 38,22 con Lam 4,20) y además hay pasajes, como 2,9 y 5,7, que difícilmente pueden atribuirse a este profeta. También se discute si todos los cantos son del mismo autor; por motivos literarios, los cantos 1 y 5 se asignan a otro poeta. En todo caso, la colección en su estado actual debió de existir ya antes del año 516 a.C. (reedificación del templo). Tal vez estos cantos se reunie-

ron en un libro, para que sirvieran de lectura durante las solemnidades que recordaban la caída de Jerusalén (Zac 7).

Comentarios: KNABENBAUER (París 1891), RICCIOTTI (Turín 1924), PAFFRATH (Bonn 1932), NÖTSCHER (Wurzburgo 1947), RINALDI (Turín 1953), R. AUGÉ (Montserrat 1954); BUDDE (Tubinga 1898), LÖHR (Tubinga [2]1907), W. RUDOLPH (Leipzig 1939), SMIT (Groninga 1930), HALLER (Tubinga 1940). J.H. KRAUS (Neukirchen 1956).

Bibl.: J. ZENNER, *Beiträge zur Erklärüng der Klagelieder* (Friburgo de Brisgovia 1905). H. WIESMANN, *Der planmässige Aufbau der Klagelieder Jeremiae* (Bb 7, 1926, 412-448). Id., *Die literarische Art der Klagelieder des Jeremias* (ThQ 110, 1929, 381-428). W. RUDOLPH, *Der Text der Klagelieder* (ZAW 56, 1938, 101-122). DBS V, 237-251. N.K. GOTTWALD, *Studies in the Book of Lamentations* (Londres 1954).

Lámpara. El medio ordinario para iluminar la casa era la l. de aceite, que ardía toda la noche. De ese modo quizá se quería, como aún hoy los beduinos, alejar los malos espíritus. Así se comprende también por qué se han hallado más l. en los sepulcros que en las casas. «Apagarse la l.» significa la ruina completa (Jer 25,10). Las l. se construían ordinariamente de arcilla; las de piedra y metal sólo aparecen después del siglo V. La forma más sencilla, comprobada ya desde la época del bronce, es una copa baja y abierta, plegada por un lado; este pliegue (pico) servía para poner la mecha (fig. 94*a*). En la edad de hierro tardía se le añade un pie, corto o alto, y con frecuencia un borde retorcido (fig. 94*b*). Redoblando completamente los lados, la l. queda cerrada también por arriba y entonces se le hacen dos aberturas: una para infundir el aceite, la otra para la mecha. Desde el siglo V, la l. se adorna con dibujos (fig. 94*c*). La fig. 94*d* muestra una l. helenística (siempre con un cuello largo); la fig. 94*e* es una l. romana. Lámparas con varios picos para varias mechas aparecen ya en la época del bronce (fig. 94*f*). → Candelabro.

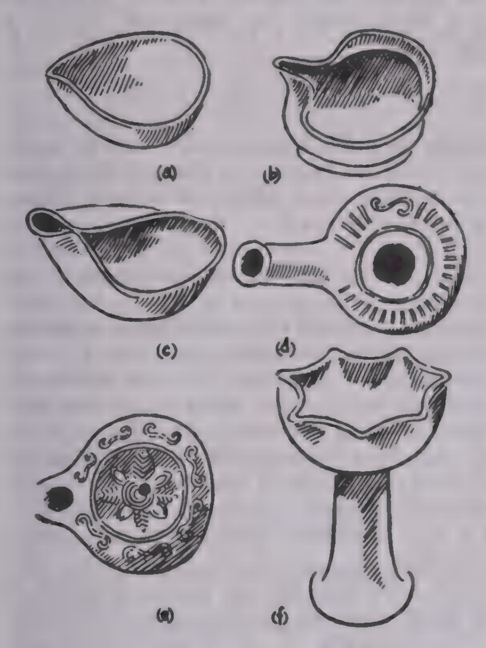


Fig. 94. Diversas formas de lámparas

Bibl.: BRL 347-350. ThW IV, 325-329.

Lamuel → Lemuel.

Lana. A excepción de las vestiduras sacerdotales, para las que expresamente se prescribe el lino (Éx 28,40ss Ez 44,18), los vestidos se fabricaban ordinariamente de lana. Después del esquileo de las ovejas, la primera l. tenía que ser ofrecida al santuario (Dt 18,4); luego se tejía. Su color natural es blanco (Is 1,18), pero también se conoce l. teñida, purpúrea (Éx 28,5 Prov 31,22). Los tejidos de dos clases de hilo, de l. y lino, están prohibidos (Dt 22,11).

Bibl.: BARROIS I, 461-468.

Langosta. La l. fue siempre verdadera plaga para Palestina, según se ve por las descripciones de los daños que causaba y por los diez términos diferentes que se encuentran en la Biblia para indicarla. Según un naturalista holandés (F. BRUIJEL, *Bijbel en Natuur*, Kampen 1939, 182-201), estas l., que causan destrucciones enormes, pertenecen a la familia de las *acridiidae*, y concretamente al grupo de l. emigrantes africanas o egipcias *(schistocerca gregaria)*. Las diez denominaciones bíblicas las explica de la siguiente manera: hebr. *'arbeh* es la l. en general (l. africana emigrante) y significa el animal completamente desarrollado, cuando llega del desierto, invade Palestina, y pone allí sus huevos. El hebr. *sal'ām* es quizá la l. europea emigrante *(locusta migratoria)*. El hebr. *ḥargōl* sería la especie palestinense de nuestro saltamontes (clases del *stenobothrus)*. El hebr. *ḥāgāb* es la l. marroquí *(dociostaurus maroccanus)*. El hebr. *yeleq* no sería una clase especial, sino la l. emigrante en la última fase de su desarrollo; *gāzām* la misma l. en su primera fase. Hebr. *ḥāsīl* es el animal adulto que abandona Palestina. Hebr. *ṣ*e*lāṣal* (Dt 28,42) significaba igualmente l. y su nombre vendría del ruido que el animal causa al comer o cantar. Lo que significan las clases de l. *gēb*, *gob* o *gōbay* es inseguro.

Las l. a veces se comían (Lev 11,22 Mt 3,4 par.); se hervían en sal y agua o se se-

caban, se molían finamente y se mezclaban con la harina de pan. Este pan tenía sabor amargo; por eso se comía untado con miel (Mt 3,4).

Bibl.: F.S. BODENHEIMER, *Note of Invasion of Palestine by Rave Locust* (IEJ 1, 1950/51, 146-148).

Lanza. Como arma para la lucha cuerpo a cuerpo era más bien larga (1Sam 19,9s 20,33); como arma arrojadiza, más corta (venablo o jabalina: Jos 8,18 Jer 6,23). Originariamente era una sencilla asta de madera puntiaguda (Nah 2,4); luego se la proveyó de una lanceta metálica (cf. BRL 354, fig. 1 y 2) o de una punta en pico (cf. ibid., fig. 3, 4 y 7). En el campamento, el guerrero clavaba su l. en el suelo junto a la cabecera (1Sam 26,7). Además, en la punta del mango se ponía un manguito (AOB, fig. 79).

Bibl.: BRL 353-355. NÖTSCHER 151.

Laodicea, importante ciudad comercial e industrial de Frigia, centro de la medicina de su época; fundada por Antíoco II (261-246 a.C.) en el valle del Likos, cerca de Hierápolis y Colosas, en honor de su esposa, Laodice. Junto con el patrimonio de las dinastías de Pérgamo, la floreciente ciudad pasó a los romanos. La población mostró su orgullo y su independencia cuando, después del terremoto del año 61 d.C., rechazó la ayuda romana. En L. había muchos bancos (CICERÓN, *ad Fam.* 3,5) y casas comerciales; una de las industrias más importantes era la fabricación de una lana negra. Fueron famosos varios médicos de L.; sus nombres se han conservado sobre monedas locales. Se dedicaron ante todo a la oftalmología; Galeno menciona el κολλούριον, una clase de pomada para los ojos (cf. Ap 3,18), obtenida de una piedra pulverizada. En la carta al «ángel» (comunidad[?], obispo[?]) de L. (Ap 1,11 3,14-22) se ven varias alusiones a circunstancias locales e históricas de la ciudad. El cristianismo fue predicado en L., al igual que en Colosas y en Hierápolis, por Epafras, probablemente discípulo de san Pablo (Col 1,17 4,12-13). El poblado actual se llama Denizli.

En su carta a los Col advierte Pablo (4,16) a los fieles que se cuiden de que esta carta sea leída también en la comunidad de L., y que ellos, por su parte, lean también la carta dirigida a L. Naturalmente que se trata de una carta de Pablo a los laodicenos, no de una carta de los laodicenos a Pablo. Sin embargo, una carta de Pablo a los laodicenos no existe. Muchos exegetas identifican la carta a los laodicenos con la de Ef; para ello se basan en Marción, el cual leía en Ef 1,1 «Laodicea», y en la profunda semejanza entre Ef y Col (cf. Col 4,16). Según Harnack, la lección «Éfeso» (en Ef 1,1) se originó debido a la mala fama en que quedó la comunidad de L., a causa de Ap 3,14-22.

Se ha conservado en traducción latina y árabe una carta apócrifa a los laodicenos, del siglo IV, que es una mezcla de frases entresacadas de Gál y Ef. Edición: HENNECKE, *Handbuch zu den nt.lichen Apokriphen* (Tubinga 1904) 140.

Bibl.: SH. E. JOHNSON, *Laodicea and its Neighbors* (BA 13, 1950, 1-18). [J. ALONSO, *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea (Ap 3,14ss)* (Misc. Comillas 23, 1955, 263-326).]

Lapidación → pena de muerte.

Laquis → Lakíš.

Larsa, ciudad sumeria muy antigua, al sur de Babilonia, hoy *senkere.* Hace años se creía que L. correspondía al topónimo Elasar del AT; pero L. no se menciona en la Biblia. Hacia el fin del tercer milenio a.C., L. era residencia de una dinastía (la XX babilónica), que dominó a Babilonia durante largo tiempo. Su poderío fue definitivamente aniquilado por Hammurabi; → Babilonia (III,A) y fig. 25.

Bibl.: JbEOL 8, 1942, 723.

Lasea (Vg Thalassa), ciudad en la costa sur de Creta, junto a → Puertos Hermosos, mencionada en el relato del viaje de Pablo a Roma (Act 27,8).

Lavatorio de pies, es deber elemental de hospitalidad en un país en que los viandantes van descalzos o con sandalias y los caminos son polvorientos (Gén 18,4 19,2 24, 32, etc.; Lc 7,44 Jn 13,1-16). Los sacerdotes israelitas tenían que lavarse las manos y los pies antes del ministerio (Éx 30,19-21 40,31s); → abluciones. El l. de los pies por Jesús (Jn 13,1-16) es una lección de humildad; con él quiso mostrar su prontitud para los más humildes servicios, prontitud que los discípulos habían de imitar (cf. 1Tim 5,10). Pretender que Jn 13,8-12 se refiere a la limpieza de los pecados, sería interpretar arbitrariamente la acción en sentido simbólico. El v. 10 excluye más bien la idea de una purificación espiritual, puesto que afirma (sin las palabras εἰ μὴ τοὺς πόδας, que deben considerarse como adición o glosa) que los apóstoles, excepto uno, en virtud del largo trato con el Maestro, se hallan enteramente en su amistad (cf. J.M. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean,* París, [8]1936, ad locum); M. OVERNEY, *Évangile selon saint*

Jean, Friburgo 1947, ad locum; Braun [bibl.]).

Bibl.: F.-M. Braun, *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à S. Pierre* (RB 44, 1935, 22-33). ThW iv, 945s.

Layiš (hebr. *layiš*): en Jue 18,29, nombre primitivo de la ciudad de Dan; en Jos 19,47, Lésem-Dan (Noth, *Josua* 118: *lešem* o mejor *lešām* = *layiš* + *-am*: lugar de los leones), en la llanura de Bet-Rejob (18,28); hoy *tell el-qāḍi*.

Lázaro (forma griega abreviada por → Eleazar), nombre de persona.
(1) Lázaro de Betania, mencionado solamente en el cuarto evangelio, amigo de Jesús, hermano de María y de Marta, que fue resucitado por Jesús (Jn 11,1-14, cf. 12,9.17) y seis días después fue comensal con Él (Jn 12,1-11).

Bibl.: W. Wilkens, *Die Erweckung des Lazarus* (ThZ 15, 22-39). [J.M. Bover, *La resurrección de Lázaro* (EstF 28, 1944, 57-72).]

(2) El pobre L., en la parábola del rico epulón (Lc 16,19-31).

Leá (hebr. *lēʼā*: vaca [?]; Vg Lia), en la genealogía bíblica, hija de Labán (Gén 29,16s), primera mujer, y por sustitución, de Jacob (29,23-28), madre de Rubén, Simeón, Leví, Judá (Gén 29,31-35), Isacar, Zabulón y Diná (30,14-21), así como, por su esclava Zilpá, de Gad y Aser (30,9-13), las llamadas tribus de L. Su tumba se mostraba en una cueva en la comarca de → Makpelá (cerca de Hebrón; Gén 49,31).

Lectura de la Biblia. (A) Para el católico, la guía inmediata de la fe no es la sagrada Escritura, sino el magisterio de la Iglesia, que transmite a los fieles, a través de los sucesores de los apóstoles, la revelación contenida en la Biblia y en la tradición. De modo que no puede decirse que, para los católicos, la lectura de la Biblia sea condición necesaria para la salvación.

(B) En su calidad de depositaria de la revelación, la Iglesia tiene el derecho y el deber de fijar auténticamente el sentido de la sagrada Escritura.

(C) Aun cuando la lectura de la Biblia no está en modo alguno prohibida, la Iglesia tiene derecho a imponer ciertas limitaciones a dicha práctica, siempre que lo crea necesario para la recta inteligencia de la revelación y de la sagrada Escritura, frente a todo subjetivismo (cf. Dz 1429-1435.1567). La primitiva Iglesia no tenía motivos para imponer a sus fieles limitación alguna en la lectura de la Biblia, y los santos Padres siempre recomiendan con el máximo interés dicha lectura. A partir del s. xiii, se promulgaron ciertas prohibiciones de leer la Biblia, p.ej., en los sínodos de Toulouse (1229) y Tarragona (1234). Las motivaban ciertos movimientos sectarios, y las prohibiciones tenían carácter estrictamente local. Otras disposiciones, a menudo y erróneamente motejadas como prohibiciones de leer la Biblia, no fueron en realidad más que edictos de censura, como el decreto del concilio de Oxford (1408, provocado por la adulterada traducción de la Biblia hecha por Wiclif) y el edicto del arzobispo Berthold de Maguncia (1485); cf. H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter* (bibl.), 72-79. Historiadores imparciales reconocen hoy generalmente que en la edad media la Biblia no era un libro prohibido, sino el más leído de todos los libros. A medida que se progresa en el estudio de la cultura medieval, sobre todo en monasterios y universidades, gana fuerza la convicción de que la lectura y el estudio de la Biblia eran entonces una práctica corriente. Pero la Reforma obligó a la Iglesia a adoptar una actitud de recelo. Paulo iv (1559), Pío iv (1564) y Benedicto xiv (1757) dictaron disposiciones generales que prohibían a los católicos leer privadamente la sagrada Escritura en lengua vulgar sin especial permiso de la Santa Sede, y utilizar ediciones que no estuvieran aprobadas por la Santa Sede y anotadas con comentarios sacados de los padres de la Iglesia o de los exegetas católicos. Dichas disposiciones fueron ratificadas por Pío vii (1807), León xii (1824) y Gregorio xvi (1844), habida cuenta de la actitud de las sociedades bíblicas no católicas. Pero León xiii, en la constitución *Officiorum ac munerum* (1897), dictó disposiciones mucho más amplias, todavía hoy vigentes, acerca del uso de la santa Escritura en lengua vulgar. Dichas disposiciones han sido recogidas por el *Codex Iuris Canonici*:
(1) Can. 1399, 1.º: Están prohibidas *ipso iure* las ediciones del texto original y de antiguas traducciones católicas de la Biblia, incluso las de la Iglesia oriental, cuando están publicadas por acatólicos.
(2) Can. 1391: No pueden imprimirse traducciones de la Biblia en lenguas modernas, si no están aprobadas por la Santa Sede o publicadas bajo la vigilancia de los obispos, y provistas de notas sacadas principalmente de los padres de la Iglesia y de los exegetas católicos.
(3) El uso de las ediciones de la Biblia publicadas en contra de las mencionadas disposiciones sólo se permite a los que de algún modo se dedican a estudios teológicos o bíblicos, siempre que las ediciones sean fieles

y completas, y que en sus introducciones y comentarios no impugnen el dogma católico.

Como quiera que, mediante dichas disposiciones, hoy está aclarada y aquietada la situación, en todos los países aparecen hoy traducciones, completas o parciales, de la Biblia, y los obispos, siguiendo las directrices de los últimos papas, especialmente Benedicto XV (enc. *Spiritus Paraclitus)* y Pío XII (enc. → *Divino afflante Spiritu)*, estimulan a los católicos a la solícita y constante lectura de la Biblia, incluso en lengua vulgar. → Movimiento bíblico, → Versiones de la Biblia.

Bibl.: A. VON HARNACK, *Über den privaten Gebrauch der hl. Schriften* (Leipzig 1912). M. BESSON, *L'Église et la Bible* (Ginebra 1927); trad. alemana: *Kath. Kirche und Bibel* (Einsiedeln, s. d.). H. VOLLMER, *Die Bibel im deutschen Kulturleben* (Salzburgo 1938). H. ROST, *Die Bibel im Mittelalter* (Stuttgart 1938). Id., *Die Bibel in den ersten Jahrhunderten* (Westheim de Augsburgo 1946). P. DUNCKER, *La Chiesa e le versioni della S. Scrittura in lingua volgare* (Angelicum 24, 1947, 140-167). [J. ENCISO, *Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino* (EstB 3, 1944, 523-560). I. GOMÁ CIVIT, *La lectura metódica de la Biblia en el Seminario* (CultB 9, 1952, 222-229). J. SALGUERO, *Cómo lèian la Biblia los judíos, los Apóstoles, los Santos Padres, los cristianos de la Edad Media, y cómo la debemos leer hoy* (CultB 14, 1957, 80-93. 140-150. 353-364).]

Leche. La l. de cabra, de oveja y de vaca era uno de los principales alimentos de los israelitas (Eclo 39,31 Prov 26,27 Dt 32,14 1Cor 9,7). Se conservaba en odres (Jue 4,19) y se ofrecía a los huéspedes (Gén 18,8 Jue 4,19). Además de la l. en su estado ordinario, se conocía también la l. cuajada (Gén 18,8 Dt 32,14 Jue 5,25 Is 7,15.22 Prov 30,33 Job 20,17 29,6). Con la l. hacían → mantequilla y → queso. Éx 23,19 34,26 y Dt 14,21 prohiben cocer un cabrito en la l. de su madre. Textos de → Ugarit han aclarado definitivamente el sentido de esta prohibición; se trataba de una acción del culto fenicio-cananeo (cf. A. CASEY, *Non coques hoedum in lacte matris suae*, VD 16, 1936, 142-148.174-183). Abundancia de l. es símbolo de riqueza y bienestar (Gén 49,12) e imagen de la exuberante felicidad mesiánica (Jl 4,18 Is 55,1 60,16). El Cant compara los ojos y la hermosura de la esposa con el color blanco y el sabor dulce de la leche. En el NT la l. buena y genuina es una imagen, tanto de los principios de la doctrina cristiana que deben ser propuestos a los recién bautizados (1Cor 3,1s Heb 5,12s), como de la completa y auténtica doctrina de Cristo que debe presentarse a los fieles en general (1Pe 2,2). Casi la misma expresión simbólica se halla en Epicteto y en Filón. Con respecto a los citados pasajes neotestamentarios, el influjo lingüístico de las religiones de misterios helenísticas, en las que se daba a los iniciados l. o l. y miel, como garantía de la salvación y de la inmortalidad no se puede demostrar.

Bibl.: NÖTSCHER 42s. ThW I 644-646.

Leche y miel. Son productos que pueden obtenerse sin mucho trabajo en Canaán, rica en pastos y en flores. Por eso Canaán se designa frecuentemente en el AT como «un país que sobreabunda en l. y m.» (Éx 3,8, etc.; Lev 20,24 Núm 13,27, etc.; Dt 6,3, etc.; Jos 5,6 Jer 11,5 Ez 20,6.15 Bar 1,20 Job 20,17 Eclo 46,10). Es una hipérbole bien escogida, que presenta a Canaán como un país bendecido por Yahvéh con fertilidad natural. Cuando el pueblo israelita se acostumbró más tarde en Canaán a otros productos de la tierra, la necesidad de la l. y m. significaba un retroceso, una perturbación de la agricultura, y tiempos malos. Éstos vendrán para Judá, cuando tenga que comer l. y m. (Is 7,22); son los días del → Emmanuel, que tendrá que contentarse igualmente con l. y m. (Is 7,14s). Is 7,15 debe explicarse a la luz de Is 7,22. Otros, sin embargo, interpretan los dos pasajes en orden a la exuberante fertilidad de la época escatológica (A. FEUILLET, DBS IV, 657; H. CAZELLES, *Catholicisme*, art. *Emmanuel)*.

Bibl.: J. GUIDI, *Une terre coulant du lait avec du miel* (RB 12, 1903, 241ss). E. POWER, *Terra lac et mel manans* (VD 2, 1922, 52ss).

Legado → gobernador.

Legión. En Mc 5,9 par. 5,15 l. es aparentemente el nombre propio del espíritu impuro que arrojó Jesús de un poseso en la tierra de los gerasenos. Pero esta denominación no ha de interpretarse como nombre propio; la cita dice que el poseso era molestado por una gran cantidad de espíritus («pues somos muchos»; una l. romana contaba en los tiempos imperiales 6000 infantes y 120 soldados de a caballo, además de las secciones técnicas y tropas especiales). Con todo, puesto que Mt 26,53 usa también este término en relación con los ángeles, y en el NT a su vez nunca se indican con dicho término unidades militares, es posible que l. indicara en el lenguaje religioso poderes ultraterrenos; de todas formas, era creencia judía que los ejércitos de ángeles constituyen multitudes incontables.

Bibl.: ThW IV, 68s. StB II, 9.

Legumbres → verduras, → cereales.

Lejía (hebr. *bōr* o *bōrīt)*, álcali vegetal, obtenido de la ceniza de distintas plantas sa-

linas y saponáceas y mezclado con aceite. Además de esta l., existía también el álcali mineral (hebr. *neter*). Ambas l. se usaban como medio de limpieza para lavar (Job 9,30 Jer 2,22 Mal 3,2; Jer 2,22 menciona ambas). Del jabón se habla por primera vez en época rabínica.

Lemuel (hebr. *lemû'ēl*, quizás = *lā'ēl*: dedicado a Dios; Vg Lamuel), según una variante del texto generalmente admitida, era rey de Massá, tribu ismaelita (Gén 25,14 1Par 1,30). Prov (31,1-9) transmite las palabras de L., a saber, los sabios consejos de su madre a su hijo, instruyéndole sobre cómo debía comportarse un rey. Las palabras de L. constituyen el único caso en que una colección de proverbios se pone en labios de una mujer. Para el significado del nombre, cf. VT 8, 1958, 182.

Lengua. La l. aparece en el AT principalmente como autora o causa de muchos pecados, sobre todo en Sal, Job, Prov y Eclo; por la l. se exterioriza la maldad del pecador (Prov 10,31 17,4 Sal 52,4). Como pecados particulares de la l. se enumeran: falso testimonio (son frecuentes las alusiones a l. engañosa: Sal 120,2s 109,2 52,6 Sof 3,13 Prov 26,28, etc.; l. doble: Eclo 5,14s 6,1 28,13; l. lisonjera: Prov 26,28), soberbia y arrogancia (Sal 12,3s), mentira y engaño (Miq 6,12). Nadie queda exceptuado (Eclo 19,16). De ahí que la l. sea un arma terrible (Eclo 28,14-16 37,16-18), comparable al azote (Job 5,21 Eclo 26,6 28,17), a la espada (Sal 57,5 64,4 Eclo 28,18), al arco y al dardo (Jer 9,2.7) o a la serpiente. El mal producido es inmenso (Eclo 28,13-26); la vida y la muerte dependen de la l. (Prov 18,21 Eclo 5,13); la l. puede aniquilar a los hombres (Sal 64,9 Jer 18,18). Hay que guardarse, consiguientemente, de la l. (Eclo 4,29). Hay que adquirir, por la piedad, dominio sobre la l.; esto significa seguridad y dicha (Eclo 22,27 25,8). La l. de los sabios apacigua (Prov 12,18).

Figuradamente, el término l. sirve también para indicar objetos inanimados que semejan una l.: un golfo (lengua de mar: Jos 15,2.5, 18,19 Is 11,15), una barra de oro (Jos 7,21.24), una llama de fuego (Is 5,24 Act 2,3: imagen del poder sobrenatural del Espíritu).

En el NT se dice también que la l. es poderosa (Sant 3,5.8), autora de muchos pecados (Sant 1,26 3,1-12 1Pe 3,10 = Sal 34,14), comparable a un incendio (Sant 3,5s). En estos puntos, es palpable la relación de Sant con la literatura sapiencial del AT. → Glosolalia, → pentecostés II.

Bibl.: ThW I, 719-721.

Lenguaje figurado. Para exteriorizar sus pensamientos y, particularmente, para expresar verdades suprasensibles, el hombre habla mediante imágenes, que toma de la naturaleza y de la vida cotidiana. La riqueza en imágenes de la lengua bíblica se explica por el hecho de que los libros bíblicos están compuestos por orientales, que estaban más cerca de la naturaleza que el hombre moderno y para quienes lo abstracto puro era menos corriente que, p.ej., para los griegos. A este hecho se debe también el carácter de la lengua hebrea, que es pobre en conceptos abstractos. De ahí que en la Biblia, no sólo las piezas poéticas, sino también las obras en prosa se hallen a menudo demasiado recargadas de imágenes para nuestro gusto moderno. Esta riqueza de imágenes dificulta no pocas veces la recta inteligencia del texto, sobre todo cuando están tomadas de costumbres antiguas, actualmente desaparecidas. En general, todas las cosas de la vida y de la naturaleza ofrecen materia para el l. f. en la Biblia. Sin embargo, en concreto todo dependerá del ambiente y de la cultura del escritor. La literatura bíblica más antigua reproduce en su l. f. la cultura de los seminómadas o de los campesinos cananeos (cf., p. ej., el cántico de Débora); en la época de los reyes se destaca más fuertemente la vida militar y política. El pastor Amós representa en sus oráculos la vida campesina; Isaías, que vive en la capital, toma también sus imágenes de la civilización ciudadana. Las parábolas de Jesús no pueden entenderse bien sin conocer la agricultura palestinense de su tiempo. Pablo, hombre de ciudad, toma preferentemente sus imágenes de los diversos campos de la cultura helenístico-romana (deportes, vida militar, derecho, etc.). Del l. f. propiamente tal (metáfora, metonimia, parábola, alegoría) hay que distinguir muy bien, como género especial, el pensar (ver) y hablar por imágenes, e.d., por representaciones concretas y plásticas, cuales son las visiones proféticas y apocalípticas. El Ap de Juan no es l. f., sino una visión continuada de imágenes, una contemplación de realidades imaginarias. Este modo de ver y de expresarse, de tanta importancia para el pensamiento bíblico, lo hallamos también en escritos de la Biblia que no pertenecen directamente al género apocalíptico. También algunas sentencias y las parábolas o alegorías del cuarto evangelio «yo soy la luz», «la vid verdadera», etc., rompen los marcos del l. f. corriente.

Bibl.: WÜNSCHE, *Die Bildersprache des AT* (1908). E. FADER, *Die Bildersprache der Evangelien* (Berlín 1937). W. STRAUB, *Die Bildersprache des Apostels Paulus* (Tubinga 1937). K.L. SCHMIDT, *Die Bildersprache in der johanneischen Apokalypse* (ThZ 3,1947, 161-177).

Lenteja (hebr. *'ădāšā)*, legumbre mencionada como provisión de viaje (2Sam 17,28) y, en caso de necesidad, también para hacer harina (mezclada) para pan. Esaú cambia sus derechos de primogenitura con el astuto Jacob (Gén 25,29-34) por un plato de lentejas.

León. El hebr. posee siete palabras para «león», de ellas dos para el cachorro del l.: signo evidente de la presencia más que regular del l. en la época bíblica. En 2Re 17,25s se dice expresamente que, después de la destrucción de Samaría, al quedar despoblada la región, el número de l. creció en grado intranquilizador. En la época romana, sin embargo, se presenta el l. con menos frecuencia (las citas del NT son, por regla general, reminiscencias del AT); después de las cruzadas el l. se extinguió en Palestina. El l. indígena *(leo persicus)* era más pequeño que el l. africano que hoy conocemos. Una reproducción bonita la ofrece el sello del Šemá (fig. 95). El l. vivía con preferencia en los matorrales (Job 38, 39-41 Jer 4,7 5,6), sobre todo en el valle del Jordán (Jer 49,19). De allí sale para atacar a los rebaños (1Sam 17,34: David mata a uno de ellos; Is 31,4: los pastores intentan ahuyentarle gritando; Am 3,12: de su boca se salva parte del botín); pero en la época mesiánica los l. comerán heno (Is 11,7).



Fig. 95. León, sobre un sello oficial de «Šemá, ministro de Yeroboam»

Los l. se cazaban en fosas (Ez 19,4). Por lo demás, se teme al l., su rugido (Am 3,8), su fuerza proverbial (2Sam 1,23 Jue 14,18 Prov 30,30). Sólo gente muy fuerte (Jue 14,5-18) o muy astuta (1Sam 17,34-37 2Sam 23,20) puede medirse con él. Por eso a las personalidades poderosas se las compara con el león. Así Yahvéh (passim; el rostro de l. en los «animales» de Ez 1,10 y del primer animal en Ap 4,7 simbolizan el poder de Dios), Jesús (Ap 5,5), el rey (ornamentos de l. en su trono: 1Re 3,19), el enemigo del norte (Jer 4,7), los reyes de Asiria y Babilonia (Jer 50,17), Judas → Macabeo (1Mac 3,4). También a los pueblos fuertes se les llama león. Así Israel (Núm 23,24 24,9), las tribus de Judá (Gén 49,9), Gad (Dt 33,20s) y Dan (Dt 33,22), el resto de Jacob (Miq 5,7s), Egipto (Ez 32,2, texto incierto), Babilonia (Dn 7,4), Asiria (Nah 2,12-14) y en general (Zac 11,3). Finalmente, al que es tirano en su casa (Eclo 4,30). El peligro que representa el l. motivó al salmista a comparar con él los peligros de la vida (Sal 91,13), por parte de los enemigos (p.ej., Sal 7,3 2Tim 4,17), de un soberano furioso o perverso (Prov 19,12 20,2 28,15), del ateo (Sal 10,9), de las lenguas malas (Eclo 28,23), de la venganza (Eclo 27,28), del pecado (Eclo 27,10) y del demonio (1Pe 5,8).

Entre los reyes babilónicos gustaban mucho de la caza de l. por eso construyeron también parques de animales; cf. la cueva de los leones de Dan 14,31ss.

En un trabajo sobre los nombres *aryēh* y *lābī'* explica L. Koehler (ZDPV 62, 1939, 121-124) que el vocablo *lābī'* se usa por toda la region del l. asiático; el vocablo *'aryēh*, a su vez, por toda la región del l. africano.

Bibl.: ThW IV, 256-259.

Leopardo (en hebr. *nāmēr)*, *felis leopardus*, animal salvaje hermosamente pintado (Jer 13,23), rápido (Hab 1,8), astuto (Jer 5,6 Os 13,7), que habita en los montes (Cant 4,8). En los tiempos mesiánicos depondrá su ferocidad (Is 11,6). Símbolo de uno de los reinos poderosos en una visión de Daniel (7,6) y en el Ap (13,2).

Lepra. (I) El nombre veterotestamentario de l., el hebr. *ṣāra'at*, se deriva ordinariamente de *ṣr'* (ser castigado por Dios). Los LXX y la Vg traducen λέπρα, *lepra*. Hoy es muy dudoso si la enfermedad que en el AT (y aun en el NT) se llama l. es la misma que hoy conocemos con este nombre; de todas formas, sería extraño que entre las enfermedades de la piel, consideradas como azote de Dios (Núm 12,9s Dt 28,35 2Par 26,20) y como impureza, no figurara la l., tan conocida y extendida en el antiguo oriente. Pero el término hebr. comprende también las manchas de moho en los vestidos (Lev 13,47-59) y en las paredes de las casas (Lev 14,33-53), seguramente el salitre. En el AT fueron leprosos Moisés (Éx 4,6: ¡transitoriamente!), Miriam (Núm 12,9s), cuatro hombres de Samaría que estaban ante la puerta de la ciudad (2Re 7,3), Naamán (2Re 5), Azaryá (2Re 15,5s, cf. 2Par 26,21-23), probablemente también Job. El leproso, como hoy todavía sucede en

oriente, debe ser expulsado (Lev 13,45s Job 2,8). El sacerdote es quien puede declarar si uno (o algo) es leproso (Lev 13,1-44.47-59). También es él quien debe declarar la curación (Lev 14,1-32).

Según el judaísmo posterior, esta enfermedad desaparecería en la época mesiánica (StB I, 593ss).

(II) En el NT, λέπρα se refiere a la misma enfermedad que el AT llama *ṣāra'at;* cf. Lc 4,27 Mc 1,44 par. Lc 17,14, así como la respuesta de Jesús a la embajada del Bautista (Mt 11,5 par.) y la instrucción de sus discípulos (Mt 10,8). Curaciones (o según la expresión neotestamentaria: limpieza) de leprosos nárranse en Mc 1,40-45 par. Lc 17, 11-19 par., cf. Mc 14,3 par. (Simón el leproso); y en esos mismos lugares, también la declaración de limpieza por parte de los sacerdotes.

Bibl.: J. Döller, *Die Reinheits- und Speisegesetze des AT* (AtA 5/2-3, Munster de Westfalia 1917) 77-108. L. Koeller, ZAW 67, 1955, 290s. ThW iv, 240.

Lešam o Lešem → Layiš.

Letra. La antítesis paulina entre l. y → espíritu (Rom 2,29 7,6 2Cor 3,6-8) la explican muchos exegetas (p.ej., Prat, Allo) en el sentido de que Pablo contrapone a la interpretación literal de la ley mosaica otra espiritual más profunda. Esta explicación, que parte de ideas modernas, desconoce la dialéctica paulina. En la antigua alianza, de la «l., y no del espíritu» (cf. 2Cor 3,6), la ley es «l.», aun en el sentido más profundo, porque consta de preceptos escritos que permanecen externos a lo más íntimo del hombre (2Cor 3,3, cf. Jer 31,33). Esos preceptos no redimen al hombre de la esclavitud de la carne, sino que más bien incitan su concupiscencia, de suerte que la ley sólo trae la muerte (Rom 7,5-11 8,3.6.13 Gál 6,8). Por eso la l. mata (2Cor 3,6); la l., e.d., la ley antigua, no es capaz de darnos el espíritu vivificante (Gál 3,3.5), que es el único que hace libre al hombre (2Cor 3,17).

Bibl.: ThW I, 765-768.

Leví. (I) Semántica del nombre. Leví (hebr. *lēwī)* es:

(A) *Nombre propio:* (1) de varias personas (p.ej., Gén 29,34 34,23.25.30 Éx 1,2 1Par 2,1 Mc 2,14 par. Lc 3,24.29); → Mateo; (2) de una tribu israelita (Gén 49,5 Dt 27,12 1Par 21,6 Ez 48,31 Ap 7,7; (3) personificación global del sacerdocio (Mal 2,4); (4) el conjunto de los levitas (Éx 6,16 Núm 16,1 Jos 21,10 1Par 5,27 6,1.23.28.32).

(B) *Oficio o ministerio:* Aarón el levita (Éx 4,14), el sacerdote anónimo de la tribu de Dan (Jue 17-18), el levita anónimo de Jue 19-20, los arbitrariamente escogidos por Yeroboam, a los que, a pesar de no pertenecer al linaje levítico, él instituyó sacerdotes (1Re 12,31), cf. Esd 10,15 2Par 20,14 31,121.14. Significando oficio o ministerio, el nombre suele usarse en plural: levitas o sacerdocio levítico (Dt 17,8.18 18,1 24,8 27,9 Jos 3,3 8,33 Jer 33,18-21 Ez 43,19 44,15 y quizás Is 66,21). El nombre se deriva de la raíz *lwh* (acompañar, unirse a uno); por eso dice Leá cuando le nace el tercer hijo (Leví): «Ahora sí que se adherirá mi marido a mí» (Gén 29,34); y según Núm 18,2.4: los levitas deben reunirse con Aarón «para que se adhieran a ti». Según una moderna hipótesis, el nombre designaría a todos aquellos que, al salir los israelitas de Egipto, se unieron a ellos (Éx 12,38; así, de Lagarde), a la guardia que acompañaba el → arca (así, Boudissin, Ewald), a todos los que se unieron a Moisés después de ser castigado el pueblo por haber adorado al → becerro de oro (Éx 32,25-29; así, Budde), o a todos los que frecuentaban el santuario (así, Maybaum). Otros relacionan el nombre de L. con Leá («vaca»; así, Stade, Gray, Wellhausen; o «serpiente»: E. Meyer, B. Luther) o con la palabra *lw'* de las inscripciones minaicas (en el norte de Arabia, del siglo XI/X o del siglo VII a.C.), que significa servidor del culto (sacerdote; así, Hommel, Mowinckel, Hölscher, Eerdmans) o esclavo del templo (Grimme). Cuando los sacerdotes israelitas se organizaron en corporación, los «hijos de L.», los sacerdotes (→ hijo), fueron considerados como descendientes de un → epónimo llamado Leví. Sin embargo, a todo este respecto debe observarse que en la Biblia jamás se habla de un L. de Yahvéh como las inscripciones minaicas hablan de un L. de Wadd; pues la Biblia no conoce, exclusivamente, más que el término de sacerdote de Yahvéh.

(II) Historia. (A) En la tradición israelita, la tribu de L. la forman los descendientes de L., tercer hijo de Jacob y de Leá (Gén 29,34 35,22-26). Leví y Simeón habrían asaltado por astucia la ciudad de Sikem y dado muerte a sus habitantes para vengar a su hermana Diná (Gén 34); ambos habrían sido entonces reprendidos por su padre (Gén 34,30), maldecidos y amenazados con la dispersión entre las demás tribus de Israel (Gén 49,5-7). Muchos críticos refieren este episodio a los acontecimientos narrados en Jue 9. Las bendiciones de Jacob, que dan la característica de cada tribu de Israel y, según la opinión general, constituyen el

trozo literario más antiguo del Pentateuco, presentan a L. y Simeón juntos, como un par de hermanos violentos; evidente alusión a Gén 34. «Yo los dividiré en [el pueblo de] Jacob y los dispersaré en Israel» (Gén 49,7). Y efectivamente, en la partición de la tierra cultivable de Canaán, L. no recibió «herencia» y Simeón fue absorbido por la tribu de Judá.

(B) La tradición posterior unió la tribu de L. con los que desempeñaban el ministerio de L., con los levitas, que entonces ejercían en Israel las funciones sacerdotales. Estos levitas serían los descendientes de Leví. Como tales los presenta la llamada bendición de Moisés (Dt 33). La tribu de L. es una tribu sacerdotal (Dt 33,8-11), a la que se le ha confiado el oráculo de los → urim y tummim, la que ofrece a su Dios Yahvéh el incienso y el holocausto y la que da a conocer en Israel las órdenes divinas. La tribu de L. debe esta situación privilegiada al hecho de haber superado bien la prueba puesta por Yahvéh en Massá y de haber peleado por Yahvéh junto a las aguas de Meribá. Algunos críticos (H. Junker, E. König) ven en estas escenas alusiones a Éx 17,2-7 y Núm 20,1-13; según otros, aluden éstas a una tradición desconocida para nosotros, la cual relataría la prueba a la que los levitas habrían sido sometidos por Yahvéh y en la cual se habrían conservado fieles a Él (Driver, Steuernagel, Gressmann). En este sentido, el v. 9 (L. «dijo a su padre y a su madre: No os conozco») debe referirse al castigo que hicieron los levitas entre los adoradores del becerro de oro, a quienes mataron, sin mirar a los lazos de la sangre (Éx 32,25-29). Con esto concuerda Éx 32,29: a los levitas se les han «llenado las manos» en agradecimiento por su actuación contra los adoradores del becerro. «Llenar la → mano» a uno (con ofrendas) es un término técnico que indica la consagración al sacerdocio (Éx 28,41 29,9 Lev 21,10 Jue 17,5.12). Quizás Dt 10,8s alude al mismo hecho: el adverbio «entonces» no se refiere a la muerte de Aarón (10,6s), sino a 10,1-5 o a los acontecimientos narrados en el cap. 9 (prevaricación ante el becerro de oro). En Dt 10,8s se les encomienda a los levitas la misión de transportar el arca, estar en presencia de Yahvéh, servirle y bendecir en su nombre. De donde procede también el término deuteronomista de «sacerdote levítico». Pero, cuando el sacerdocio de Jerusalén fue declarado como el único sacerdocio legítimo, los sacerdotes que vivían fuera de Jerusalén quedaron reducidos a servidores inferiores del culto. Ésta es la situación que suponen los escritos del documento sacerdotal. Según Lev 8 (cf. Éx 29), a los levitas se les escoge primero para sacerdotes y después (Núm 3,5-9) para servidores de Aarón y de sus hijos (los sacerdotes). Estos servidores, dedicados a menesteres cada vez más subordinados, habrían sido escogidos por Yahvéh de entre los demás israelitas en lugar de los primogénitos, los cuales pertenecían a Yahvéh (Núm 3,12s). → Sacerdote.

Bibl.: H. GRIMME, *Der südarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel* (Muséon 37, 1924, 169-199). C.F. BUMEY, *Israel's Settlement in Canaan* (Londres 1919) 37-50. Id., *The Book of Judges* (Londres 1930). E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle 1906). HASTINGS III, 99-102. G.E. WRIGHT, *The Levites in Deuteronomy* (VT 4, 1954, 325-330). RGG III, 1601-1603. ThW IV, 241-247. → Sacerdote.

Leviatán (hebr. *liwyātān)*, monstruo marino mitológico, que en el AT, exclusivamente en el lenguaje poético, aparece como personificación de todas las fuerzas de la desgracia. El l. se representa como un dragón que vive en el mar, con varias cabezas, que fueron aplastadas por Yahvéh, cuando el l., junto con el mar (cf. Sal 89,10 Hab 3,8), se rebeló contra Yahvéh (Sal 74,13s). El monstruo es una gigantesca serpiente marina, es «la serpiente huidiza, la serpiente enrollada, el dragón del mar» (Is 21,1, cf. Job 26,13). Esta explicación coincide literalmente con una frase de los textos mitológicos de → Ugarit: *ltn bšn brḥ, bšn ʿqltn, slyṭ sbʿt rʾsm* (la serpiente huidiza, la serpiente enrollada, la fuerte con siete cabezas). En estos textos *ltn*, en su lucha contra Mot, el dios de la sequía y de la muerte, cae atravesado por un servidor de → Baal, el que da la lluvia (Syr 12, 1931, 357; 15, 1934, 305s; cf. R. DUSSAUD, *La déesse Anat*, París 1938, 50, donde *ltn*, al igual que en Is 27,1, aparece junto con el dragón; cf. también W.F. ALBRIGHT, *Anath and the Dragon*, BASOR 84, 1941, 14-16). De todo esto resulta que la figura del l. del AT es tributaria del l. de la antigua mitología fenicia, en la cual aparece como monstruo portador de desgracias (así también R. de Vaux, RB 48, 1937, 545 y A. Bea, Bb 19, 1938, 445). Job (3,8) se imagina al l. en el cielo y lo relaciona con el oscurecimiento del día; tal vez piense aquí el poeta en el dragón celeste que, según opiniones populares, se traga el sol o la luna (cf. Job 3,4s). En Sal 104,26 el l. es uno de los grandes monstruos marinos que ha creado Yahvéh para «jugar con él»: una expresión atrevida que indica el poder soberano de Yahvéh; para Yahvéh, el monstruo indomable no es sino un juguete (Job 40,28s). Un antiguo sello de *tell asmar* muestra un dragón de siete cabezas, vencido por dos

figuras divinas (BA 11, 1948, 64, fig. 7). El monstruo marino, un poder enemigo de Dios en la cosmogonía extraisraelita, se ha visto obligado por Yahvéh, según la mentalidad israelita, a formar parte del concierto universal de los seres. En Job 14,25-41, 25 el hebr. *liwyātān* significa el → cocodrilo.

Según los apócrifos judíos, el l. fue creado por Dios el quinto día, junto con los grandes cetáceos (4Esd 6,49 ApcBar 29,4); es conservado con vida para servir de alimento a los bienaventurados en el mundo futuro (Babá batrá 74*b* 4Esd 6,52 ApocBar 29,4).

Bibl.: H. Duhm, *Die bösen Geister im AT* (Tubinga 1903). H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Gotinga [2]1921). P. Humbert, *À propos du serpent du mythe de Môt et Aleïn* (AfO 11, 1936, 235-237). Cheyne, Enc. Bibl. I, 519-523; III, 2770. H. Wallace, *Leviathan and the Beast in Revelation* (BA 11, 1948, 61-68).

Levita → Leví, → sacerdote.

Levítico, tercer libro del → Pentateuco, llamado en hebr. (por su palabra inicial) *wayyiqrā'* → y llamó; LXX y Vg (atendiendo a su contenido, que se refiere primordialmente al servicio de Dios) le llamaron Levítico.

(I) Resumen. El Lev está estrechamente relacionado con los últimos capítulos del Éx (Lev 8 es la realización de la orden dada en Éx 28s). Como, por una parte, Lev 1-7 es la unión entre Éx 25-40 y Lev 8, y por otra parte, Lev 11-15 rompe la unión de Lev 10 y Lev 16, mientras que Lev 17-26 + 27 forma de sí una unidad independiente, toda la materia del Lev puede agruparse en los siguientes apartados:
(A) Leyes sobre el sacrificio (1-7).
(B) Sacerdotes y su consagración (8-10+16).
(C) Leyes sobre la pureza (11-15).
(D) Ley de santidad (17-26) y apéndice (27).

(II) Origen. El contenido del Lev no es homogéneo. Cada parte presenta huellas de un trabajo redaccional, y el libro parece haber ido formándose poco a poco. La crítica literaria ha procurado analizarlo y ha llegado a la conclusión (cf. los comentarios de Bertholet, Baentsch y Holzinger [com.], etc.) de que todo este conjunto de leyes (incluso las extrañas al Lev) debe adscribirse al → código sacerdotal; pero la crítica distingue también en el código sacerdotal (P) diversos estratos, entre los cuales el llamado → código de santidad (Lev 17-26; H o P^h) sería el más característico. Por consiguiente, la cuestión sobre el origen del Lev es inseparable de la cuestión sobre el origen del código sacerdotal y de la ley de santidad. Faltan absolutamente en el Lev huellas de las demás fuentes pentatéuquicas. Véase el cuadro siguiente (según O. Eissfeld, *Einleitung*):

L (J^1)	J (J^2)	E	P	H(P^h)
—	—	—	1-16	—
—	—	—	—	17-26
—	—	—	27	—

Véase también → Pentateuco.

Comentarios: J. Hummelauer (París 1897). P. Heinisch (Bonn 1935), H. Schneider (Wurzburgo 1952); A. Bertholet (Friburgo de Brisgovia 1901), B. Baentsch (Gotinga 1903), D. Hoffmann (Berlín 1905s), J. Holzinger (en: Kautzsch, Tubinga [4]1922), W. de Wilde (Groninga 1937). W.H. Gipsen (Kampen 1950), M. Micklem (Nashville 1953).

Bibl.: H. Cazelles, *Le Lévitique* (París 1951). → Ley de santidad, → Código sacerdotal.

Ley. (I) En el AT. (A) *Vocabulario y concepto.* Por l., en sentido riguroso, entiende el judaísmo la l. mosaica o la parte del canon del AT que contiene dicha l., o sea el Pentateuco (→ Torá). Sin embargo, en los escritos del AT, el vocabulario y los sentidos asociados con el concepto de l. son más amplios. El vocabulario comprende no menos de diez sinónimos: *'imrā* (palabra), *'ōraḥ* (senda), *dābār* (palabra), *derek* (camino), *ḥuqqīm* (estatutos), *miṣwōt* (órdenes), *mišpāṭīm* (normas jurídicas), *'ēdūt* (testimonios), *piqqūdīm* (mandatos), *tōrā* (ley); los cuales se hallan todos reunidos en el Sal 119, mientras que en los restantes escritos bíblicos aparece uno u otro aislado (véase A. Robert [bibl.]). También el concepto de l. es en los escritos del AT sensiblemente más profundo y rico de contenido que en el judaísmo rabínico, el cual no sabía ver en la l. más que un acervo de prescripciones inconexas, cuyo escrupuloso cumplimiento se convirtió en la esencia de la religión. Frente a esta mentalidad, en el AT, especialmente en Dt, se entiende por l. la totalidad de la revelación divina, transmitida por Moisés. La elaboración «sacerdotal» de la l. restringe ya el concepto, puesto que se aplica sólo a determinadas partes o al conjunto de las compilaciones legales; en cambio, los profetas hacen más hincapié en la palabra anunciada en nombre de Dios, por cuanto dicha palabra aplica a la realidad concreta todas las exigencias de la l. moral divina. Nótese que sólo en Ez y especialmente en Mal los intereses del culto ocupan el centro de la atención, aunque nunca lleguen a excluir los otros puntos de vista. Esd, Neh y Par entienden por l. o el Dt (como Re) o todo el Pentateuco. En los Salmos hallamos

el significado más amplio que da al término l. la concepción deuteronómica; la l. es la totalidad de la revelación divina, entendida como guía de la vida. Así también en el Sal 119, el gran cántico de alabanza de la l. Por consiguiente, el genuino concepto de l., según el AT, no constituía, como en el judaísmo rabínico, un obstáculo para el evangelio, antes bien era la verdadera preparación para el mismo.

(B) *Valoración.* De lo dicho se infiere que la l. era el fundamento de la religión y de la moralidad israelitas. De ahí que se concediera gran valor al conocimiento profundo de la ley. Los padres debían instruir a sus hijos en la l. (Éx 13,8-10), y los sacerdotes al pueblo (Dt 33,10 Lev 10,11 Os 4,6, etc.). La literatura sapiencial ofrece repetidas exhortaciones a instruirse en la l. y a vivir según la l. (Prov 19,16 Eclo 1,33 15,1.16 19,8 21,12 Sab 6,18). El Sal 119 es un cántico de alabanza a la belleza y los beneficios de la l. y a la conducta del hombre que a ella se ajusta. La l. no era, por tanto, el insoportable yugo en la cerviz, de que habla Pedro (Act 15,10); por el contrario, el hombre piadoso del AT considera la l. como un confortamiento del alma, una dicha del corazón, una luz para los ojos (Sal 119,8-11), una delicia (Sal 119,92), un canto (Sal 119, 54).

(II) En el NT. Acerca de la l. en el NT, → Jesucristo IV,B, → justificación.

Bibl.: A. Robert, *Le sens du mot Loi dans le Ps. CXIX* (RB 46, 1937, 182-206). ThW iv, 1016-1084. DBS v, 497ss. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (Schriften d. Königsb. Gel. Ges., Halle del Saale 1940). G.E. Mendenhall, *Ancient Oriental and Biblical Law* (BA 17, 1954, 20-46). [J.M. Bover, *Valor de los términos «ley», «yo» y «pecado» en Rom. 7* (Bb 5, 1924, 192-196).]

Lía → Leá.

Libación (hebr. *nesek*, de *nāsak*, derramar) de aceite (Gén 28,18 35,14 Miq 6,7) o, según la ley, de vino (Éx 29,28-42 Núm 15,5 28,7s 29,6ss Dt 32,38 Os 9,4), sólo se ofrecía en el culto mosaico en unión con una ofrenda de comida. En tiempos del tabernáculo, una parte de la l. se derramaba sobre el fuego y con el resto se rociaba el altar en derredor; posteriormente, toda la ofrenda se derramaba al pie del altar (Eclo 50,5; Flav. Jos. *Ant.* 3,9,4). En *tell bēt mirsim* se halló una pila o taza para las aspersiones (fig. 96), que pertenece a la tardía edad del bronce. En el templo herodiano, el vino se derramaba en uno de los dos canales de encima del altar y junto con la sangre de los sacrificios corría hacia el torrente Cedrón (*Mišná*, Eyadot 6,1).

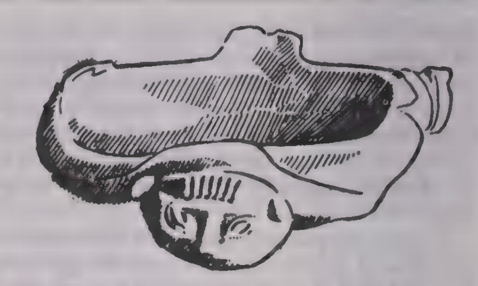


Fig. 96. Concha para libaciones, de *tell bēt mirsim*

Bibl.: F.X. Kortleitner, *Archaeologia Biblica* (Innsbruck [2]1917) 332-338. Nötscher 322.

Líbano (hebr. *l^ebānōn*, el blanco, por la nieve que cubre gran parte del año la cima del L.; cf. Jer 18,14; Vg Libanus, hoy *ŷebel libnān*), alta cordillera a lo largo de la costa de Siria, desde el valle del *nahr el-līṭāni* hasta el *nahr el-kebīr*, dispuesta en dirección sursuroeste-nornordeste, en una longitud de 170 km, y formando dos cadenas paralelas. La depresión entre ambas (hoy *el-beqā'*) se llamaba en el AT «la hondonada del L.» (Jos 11,17 12,7). Para la cadena oriental el AT usa el nombre de → Hermón. El L., a veces designado como frontera norte de Tierra Santa, era en la antigüedad famoso, sobre todo por sus cedros y otras coníferas. Desde mediados del tercer milenio a.C. florecía el comercio de la madera, por mar, con Egipto (puerto: → Biblos). También Asiria explotaba la riqueza forestal del L., pero usaba también la madera del Ámanus. La Biblia recuerda con frecuencia los cedros del L., sobre todo a propósito del templo de Salomón y de Zerubbabel. Uno de los palacios de Salomón era precisamente llamado → casa del bosque del Líbano. También Alejandro, los Seléucidas y los romanos explotaron esa riqueza forestal. La mala administración de los árabes y de los turcos ha causado daños irreparables, y hoy sólo esporádicamente se encuentran manchas de cedros, por ejemplo, al pie del *ŷebel maḥmal* y en el *ŷebel baruk*.

Bibl.: E. de Vaumas, *Le Liban. Étude de géographie physique* (París 1954, 3 vols.). Abel i, 340-344.

Libelo de repudio. Por cualquier motivo el hombre podía dar a su mujer el l. de r., con lo cual ésta podía regresar a casa de sus padres o contraer nuevo matrimonio con otro, a excepción de su primer marido (Dt 24,1-4). En un principio la ley exigía un documento escrito, cuyo tenor no se conoce, pero probablemente sería una simple declaración sobre la libertad dada a la mujer (cf. Os 2,4). Por lo demás, la ley da a conocer la gran desigualdad de condiciones en que se hallaban los contrayentes, pues tan

sólo el hombre podía decidir y llevar a cabo el → divorcio, para quien, sin embargo, representaba éste una renuncia económica, puesto que a él no se le restituía el precio pagado a los padres de la novia (→ esposa [precio de la]). El Talmud menciona como contenido del l. de r. la fórmula: «Eres libre para cualquier hombre» (Guitîn 85*b*); y autoriza a la mujer para pedirlo por impotencia del marido (Nedarîm 9,12), por negarse éste a mantenerla (Ketûbôt 77*a*) y por malos tratos recibidos de él (Ketûbôt 7,2-5). [W. KORNFELD]

Bibl.: B.N. WAMBACQ, *De libello repudii* (VD 33, 1955, 331-335). → Matrimonio, → Divorcio.

Libertad. Tres acepciones tiene en la Biblia la palabra l.: la situación del hombre libre por oposición a la del → esclavo, la l. moral de la voluntad, y el evangelio en cuanto que es «ley perfecta de la l.» (Sant 1,25 2,12).

(1) La noción jurídica de l. se opone a la de la esclavitud. El AT ordena y recomienda más de una vez manumitir a los esclavos (Éx 21,2.26 Dt 15,12ss 21,14 Lev 19,20 25,10 Jer 34,8s.11 Ez 46,17 Is 58,6 Job 3,19 Eclo 7,23). Como razón de esta actitud se señala a veces que también Israel fue esclavo en Egipto y Yahvéh lo libró de aquella casa de servidumbre (Éx 15,15). Los acontecimientos del éxodo son considerados como liberación de Israel de manos de los egipcios (Éx 14,30 18,10). El agradecimiento de los judíos a Simón Macabeo se funda en que éste ha logrado para su pueblo la l. política (1 Mac 14,26). El AT va preparando así la noción, más moral y más religiosa, de esa l. que consiste en la liberación realizada por Yahvéh.

En el NT se ve cómo esta primera noción de l. está sobreentendida en las palabras de los fariseos: «Nosotros nunca fuimos esclavos de nadie; ¿cómo dices tú que nos harás libres?» (Jn 8,33). Pablo aconseja a los esclavos que aspiren a la l., aunque desde el punto de vista cristiano no hay ya diferencia entre hombre libre y esclavo (1Cor 21,13 Gál 3,28 Ef 6,8 Col 3,11). Pero, no obstante esto, la expresión «esclavos y libres» expresa la totalidad de los hombres (Ap 6,15 13,16 19,18), y Pablo fundamenta su alegoría de las dos alianzas («testamentos») en la oposición que hubo entre los dos hijos de Abraham, el uno nacido de la esclava y el otro de la esposa libre (Gál 4,22s).

(2) La l. política (la πολιτεία de los griegos; Act 22,28) es el poder actuar como se tenga por conveniente, lo cual tiene por base la l. de la voluntad. El AT sabe ya que el hombre es libre, o sea, responsable de sus actos (Gén 4,7 18,25 Sal 18,21 51,5s Ez 18,4-32 33,11 Jl 2,12 Dt 30,15-20 Jos 24,15 Eclo 15,14-18). La l. de la voluntad se supone también en los casos de exenciones (Dt 24,5 1Par 9,33 1Mac 15,7) y de absolución de un juicio (Núm 5,31).

El NT habla del endurecimiento voluntario (Jn 5,40), por el cual los falsos doctores se hacen esclavos de la corrupción (2Pe 2,19). Por el pecado, el hombre se hace también esclavo del pecado (Rom 6,20 Jn 8,34); pero esta servidumbre no es consecuencia de una fatalidad necesaria, sino de la acción libre del hombre que peca.

(3) En el NT, la palabra l. toma un significado totalmente nuevo. La l. que poseemos en Cristo Jesús (Gál 2,4 4,31) libera al hombre del espíritu de servidumbre y de temor (Rom 8,15), en el que tantas veces se funda la piedad del AT (Is 33,22 Sal 34,12 1Sam 15,22), aunque la l. cristiana se apoye en los principios ya puestos en el AT (cf. Éx 13,14 Dt 7,8 1Par 17,21 Is 45, 21s 61,1).

Tres liberaciones nos ha traído el NT: *(a)* la del pecado (Rom 6,18-23 8,2 Jn 8,31-36 Tit 2,14, cf. Tob 4,11 12,9 Mt 6,13); *(b)* la liberación de la ley, la cual casi estimulaba, por su misma formulación, el deseo del pecado (Act 15,10 Rom 7,3s 8,2 Gál 2,4 5,1.13); desde luego, la ley era efecto de la benevolencia de Dios (Rom 7,12 13,9 Gál 5,14), pero, por otra parte, hacía que se manifestara el pecado (Rom 7,7.13 3,20) y no poseía más que «la sombra de los bienes futuros y no la sustancia misma de las realidades» (Heb 10,1); *(c)* la liberación de la muerte, «salario del pecado» (Rom 6,22 7,9-11 1Cor 15,56); aun la misma creación inanimada será liberada «de la servidumbre de la corrupción, para entrar en la l. de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,21, cf. Rom 8,2 5,17).

Esta triple liberación tiene las características siguientes: *(a)* Ha sido realizada por Cristo Jesús (Jn 8,36 Gál 5,1 4,4s 3,13 Rom 8,2s) al recibir nosotros el bautismo (Rom 6,7 y todo el cap.). *(b)* Consiste en renunciar totalmente a toda justicia propia o personal para recibir la justicia de Dios (Rom 10,3 Flp 3,9). *(c)* Es objeto de un llamamiento dirigido en concreto a cada hombre individualmente (Gál 5,13 1Cor 7,22); este llamamiento personal, contenido en la palabra de Jesús en cuanto que es verdadera, es el fundamento de la l. cristiana (Jn 8,31-34 14,6 16,13); por esa palabra de Jesús recibe el cristiano el espíritu de filiación (Rom 8,15 Gál 4,6 1Jn 3,1). *(d)* Ordena la vida cristiana conforme a la ley del espíritu (Rom 8,1), «pues el Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor allí está

la l.» (2Cor 3,17); por esta l., el cristiano se libera del mundo, de las pasiones y de la carne (Rom 8,9). *(e)* Conduce, en fin, por paradoja, a la servidumbre voluntaria del amor: pues por esta l. el hombre se convierte en siervo de Dios (1Pe 2,16), mediante ligaduras sagradas (Rom 6,19); con ello se hace «esclavo de todos» (1Cor 9,19, cf. 9,1.12 Mt 17,27) por la bondad, por su espíritu santificado y por una caridad sin fingimiento (2Cor 6,6).

Bibl.: ThW II, 484-500. J. WEISS, *Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus* (1902). A. MÜLLER, *Freiheit* (ZNW 25, 1926, 177-236). K. DEISSNER, *Autorität und Freiheit im ältesten Christentum* (1931). W. BRANDT, *Freiheit im N.T.* (1932). J. E. FRAME, *Paul's Idea of Delivrance* (JBL 49, 1930, 1-12). R. EGENTER, *Von der Freiheit der Kinder Gottes* (Friburgo 1941). St. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi de l'esprit selon S. Paul* (Christus 4, 1954, 1-22).

Libertinos. Estos «l.» o «libertos» son probablemente judíos, prisioneros de guerra, libertados por los romanos, que luego se asentaron nuevamente en Jerusalén; formaban con los cirenenses y alejandrinos una unión sinagogal, quizá con sinagoga propia, a la que parece referirse la inscripción griega hallada por R. Weil sobre el Ofel, en los años 1913-14. Estos l. impugnaron a Esteban y lo arrastraron ante el Sanedrín (Act 8,9).

Bibl.: ThW IV, 269s. L.H. VINCENT (RB 30, 1921, 247-277).

Libios (hebr. *lūbīm;* Vg Libyes), aparecen como vecinos (Dt 11,43) y como tropas auxiliares de los egipcios (2Par 12,3 16,8 Nah 3,9); por esto han sido identificados frecuentemente con los lehabim (Vg Laabim) de Gén 10,13 1Par 1,11. Los l. vivían en la región que por causa de ellos se llamó Libia, al oeste de Egipto, en África del norte. No es posible determinar la circunscripción geográfica del nombre de Libia, puesto que, en la antigüedad, el territorio así llamado estaba lejos de tener límites fijos. El nombre se deriva de la misma raíz que el egipcio *rbw*, que se encuentra ya en el s. XIII a.C.. Unidos con otras tribus («pueblos del mar»), los l. intentaron desde entonces penetrar en Egipto. Merneptah y Ramsés III lograron impedirlo; sin embargo, cuando Egipto se descompuso militar y políticamente, los l. supieron invadir de modo pacífico el país, y se convirtieron, con el tiempo, en las tropas auxiliares más importantes de los egipcios. Su jefe → Šošaq llegó a ocupar el trono de Egipto. En Act 2,10 la Libia Cirenaica significa → Cirene.

Bibl.: PW XIII (1927) 149-202. W. HÖLSCHER, *Libyer und Ägypter* (Glückstadt 1937).

Libná (hebr. *libnā;* NOTH, *Josua* 118: la [ciudad] blanca; Vg Labana, Lebna, Lobna), ciudad cananea real en la →Šefelá (Jos 15,42); según Jos 10,29s 12,25 fue conquistada por Josué, y según Jos 15,42 asignada a Judá; era → ciudad sacerdotal (Jos 21,13 1Par 6,42). Se declaró independiente bajo Yoram (2Re 8,22 2Par 21,10) y fue conquistada por Sennaquerib (2Re 19,8 Is 37,8). Era patria de Jamital o Jamutal, madre de los reyes → Yosiyyá (2Re 23,31) y → Sidquiyyá (24,18 Jer 52,1). La identificación de esta ciudad con el hoy deshabitado *tell el-hesi* (excavaciones realizadas por Bliss y Macalister 1899) se ha demostrado estar equivocada; Albright, Elliger, Noth y Abel sitúan a L. en *tell bornāṭ*, 9 km más al sur. ¿Tiene alguna relación con L. el nombre de la estirpe levítica de Libní?

Bibl.: ABEL II, 369s.

Libro. Los textos de la antigüedad, ya fueran escritos sobre hojas de → papiro, ya sobre tiras de piel o cuero, más tarde de → pergamino, han llegado hasta nosotros en libros, bien en forma de rollo o volumen, bien en forma de códice. El rollo (hebr. *m^e^gillā*, gr. βιβλίον) componíase de varias piezas de papiro, cuero o pergamino, cosidas una a continuación de la otra, de manera que, una vez fijados sus dos extremos en sendos palos o cilindros, pudieran enrollarse en torno a los mismos (cf. Is 34,4 Zac 5,1s Sal 40,8), sobre todo cuando se trataba de rollos voluminosos. El códice estaba formado por un conjunto de hojas o folios, por lo general de pergamino, unidos y plegados en forma de cuaderno (lat. *codex)*. La voz hebr. *sēfer* (libro) se refiere a escritos de diferente forma o disposición de sus hojas. El rollo de un libro corriente de los griegos podía tener de nueve a diez metros de largo y una altura de unos 25 cm. Tal rollo podía contener, p.ej., todo un evangelio, pero no más, y por eso debemos suponer que los evangelios circularon al principio por separado. El lector de un rollo empezaba a leer el texto, escrito en columnas (Jer 36,23), desenrollándolo a partir de la derecha (Lc 4,17: desenrollar el libro), mientras iba enrollando a la vez la parte leída (Lc 4,20: enrollar el libro). Así nunca quedaba visible más que una columna del texto. Por eso los rollos solían estar escritos por una sola cara, siendo muy raros los escritos por ambas (Ez 2,9 Ap 5,1). A veces, los rollos se sellaban (Is 29,11 Dan 12,4 Ap 5,1). En las sinagogas actuales la → Torá suele leerse todavía en libros en forma de rollos.

Libro de la alianza

A partir del siglo VI d.C., cinco libros del → canon hebreo (Cant, Rut, Lam, Ecl y Est; este orden sólo quedó fijado desde el siglo XII d.C.) formaron un solo grupo con el nombre de → Megil·lot = rollos. El libro de Est se considera como la Megil·lá por antonomasia. → Biblioteca.

Bibl.: L. BLAU, *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Literaturgeschichte* (Estrasburgo 1902). C. WENDEL, *Die griechisch-römische Buchbeschreibung verglichen mit der des Vorderen Orients* (Halle del Saale 1949).

Libro de la alianza. En Éx 24,7 se da este nombre al escrito que contenía las disposiciones de la alianza del Sinaí. En 2Re 23,2, la denominación se refiere al libro de la ley encontrado en el templo y leído en el año 621 a.C. por el rey Yosiyyá en Jerusalén. Los críticos modernos, bajo el nombre de «l. de la a.» entienden la colección de leyes de Éx 20,22-23,19.

(I) Esta colección contiene diferentes leyes: leyes civiles y código penal (21,2-22,16), leyes litúrgicas (20,24-26 22,28-30 23,10-19), religiosas (20,23 22,17.19 23,13*b*), sociales (22,17-25) y morales (23,1-9), redactadas en formas literarias muy distintas. La mayoría de ellas consiste en una frase condicional que indica el caso jurídico, a la que sigue una segunda frase o apódosis que determina el castigo. Esta forma se encuentra regularmente en Éx 21,2-22,16 y en todas las antiguas colecciones legislativas orientales. Las leyes formuladas así provienen, al parecer, de pleitos entre familias o de juzgados locales. Otras están redactadas en forma imperativa, en breves frases participiales (21,12.15-17 22,18s, cf. Dt 27,15-26) o en prohibiciones tajantes («No harás . . .»: Éx 20,23 22,17.20s.24.27s 23,1-3.6-9.13.18.19*b*, cf. Éx 20,13-17) y mandatos («Harás...»: 23,10-12.14-17.19*a*). La forma últimamente mencionada caracteriza las ordenanzas relativas al culto y a las disposiciones morales. Entre los hebreos, lo religioso, moral y social no está separado de lo jurídico.

(II) La antigüedad del l. de la a. es discutida. La mayoría de los críticos modernos lo adscriben en su forma actual al s. IX u VIII, o incluso al s. VII a.C., aunque reconocen que contiene elementos mucho más antiguos, que llegan hasta la época anterior a los reyes, pero no hasta la mosaica. De hecho, la mayoría de las leyes denotan más bien una vida sencilla de pastores y campesinos (22,9s 23,10s.16.19), en la cual los animales (21,28-37: ganado vacuno, ganado menor, burros; ni caballos ni camellos) y la cosecha del campo, de la viña y del huerto (22,4) constituyen la riqueza principal, en vez de una cultura ciudadana y comercial. En todo el libro no se habla de una ciudad ni una sola vez. Tampoco se nombra al rey (sólo un príncipe) ni el templo como santuario único o importantísimo (20,24). De este conjunto de cosas resulta que el libro es anterior a Salomón (siglo X), aunque algunas disposiciones (23,19, que al parecer supone un templo) puedan haber sido añadidas posteriormente. En su forma actual difícilmente puede adscribirse el l. de la a. a la época mosaica, ya que algunas leyes presuponen una vida agrícola y sedentaria que los israelitas aún no habían conseguido en tiempo de Moisés (22,4: viñas; 23,16: fiesta de la cosecha en septiembre, después de la recolección de la fruta; 23,10: dejar el campo en barbecho cada séptimo año; de 22,6s se deduce que la gente, por lo menos en parte, no vivía ya en tiendas, sino en casas). Pero, comoquiera que las leyes que reflejan la vida nómada y seminómada de la época mosaica predominan absolutamente, bien puede considerarse el l. de la a., en lo esencial, como obra de Moisés. Cazelles (→ bibl.) lo declara redactado durante la estancia de los israelitas en el país de Moab, y explica sus alusiones a la agricultura, etc., porque las tribus de Rubén y Gad comenzaron ya a fijar allí su residencia.

(III) Tanto en su forma literaria como en su contenido, muchas leyes del l. de la a. (y de las demás colecciones legislativas israelitas) presentan coincidencias interesantes con las leyes de código de → Hammurabi, pero también con leyes sumerias, asirias e hittitas. Una dependencia directa y exclusiva de las leyes mosaicas con respecto al código de Hammurabi queda, por tanto, excluida desde un principio. Por de pronto, el l. de la a. presupone un tenor de vida más sencillo y menos desarrollado que las leyes de Hammurabi, aun cuando éstas tengan algunos siglos más de antigüedad. De aquí se ha deducido que tanto las leyes israelitas como las babilónicas provienen de un mismo derecho consuetudinario de los antiguos semitas. Pero esta suposición no explica por qué algunas leyes coinciden con instituciones hittitas, mientras que esta coincidencia falta en otras colecciones semitas (disposición sobre daños por fuego: 22,5; sobre la bestialidad: 22,18). Una explicación satisfactoria debe tener en cuenta la profunda influencia de la cultura sumeria, y más tarde de la babilónica, sobre Palestina y Asia Menor, ya antes del milenio II; ni debe olvidarse que los antepasados de los israelitas emigraron de Ur de Caldea, a través de Jarán en Mesopotamia, hacia Canaán,

y por eso desde muy antiguo tuvieron contacto directo con las culturas sumeria y babilónica. Así, Abraham y Labán (Gén 16,2 29,24.29) se condujeron según la ley de Hammurabi (CH § 144 146 170). En Mesopotamia septentrional llegaron a conocer además a los hurritas, pueblo no semita, adaptándose en algunos aspectos a las costumbres legales de éstos, como lo demuestran ciertas comparaciones con los textos de Nuzu (cf. R. de Vaux, RB 56, 1949, 20-35). En Canaán, donde predominaba la cultura babilónica, entraron en contacto con tribus hittitas (Gén 23,3-20 Ez 16,3.45). Por eso es comprensible que en las costumbres jurídicas israelitas, se adoptaran ya antes de Moisés determinados elementos de colecciones legislativas orientales. Cuando el legislador posterior dio sus leyes, en nombre de Yahvéh, a las tribus israelitas, realizó su trabajo sobre la base de antiguos derechos consuetudinarios de los antepasados, de lo cual resultaron coincidencias formales y objetivas con las leyes orientales antiguas. Las leyes israelitas se diferencian, desde luego, de las demás, no solamente porque no se descubren en ellas ideas politeístas, sino también porque con mucha frecuencia son más benévolas y humanas y demuestran un sentido ético muy superior.

(IV) En el texto actual de Éx 19,1-24,10, el l. de la a. aparece como una de las prescripciones de la alianza del Sinaí junto con el → decálogo (Éx 20,1-17 Éx 24,3: Moisés comunicó al pueblo «todos los mandamientos de Yahvéh y todas las disposiciones»). Este relato, sin embargo, no es unitario, antes acusa diferentes tradiciones. Como el relato del l. de la a. en su actual contexto parece ser artificioso, la mayoría de los críticos sostienen que originariamente no pertenecía a las leyes promulgadas en el Sinaí. Esto lo presupone también Dt 4,12s 5,2.22, donde el decálogo (Éx 20,1-17 Dt 5,6-21) aparece como la única ley promulgada en el monte santo. Por otra parte, es difícil determinar el lugar primitivo del l. de la a. Se ha pensado en las leyes (Dt 27,1-3.8) de la alianza concluida en el país de Moab (Dt 28,69), que habrían sido integradas dentro del relato de Éx 19,1-24,10 más tarde, cuando el Dt entró a formar parte del Pentateuco (Sellin, Cazelles [bibl.]); otros (Karge) piensan en Dt 6,1-3; Steuernagel, Kittel, Holzinger y Meek sostienen que el l. de la a. forma la colección de leyes y disposiciones que fueron promulgadas y escritas por Josué después de concluir la alianza en la reunión de Sikem (Jos 24,1-24, cf. Dt 11,26-30 27,2-8.12-26).

Bibl.: P. Karge, *Geschichte des Bundesgedankens im AT* (Munster de Westfalia 1910) 303-359. W. Staerl, *Das Gesetz Israels* (Marienbad 1933). A. Jepsen, *Untersuchungen zum Bundesbuch* (Stuttgart 1927). A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934). T.J. Meek, *Hebrew Origins* (Nueva York 1936). H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance* (París 1946).

Libro de la ley. En el AT se habla con frecuencia de un l. de la l. (Dt 28,61, etc.), de un l. de la l. de Yahvéh (Neh 9,3, etc.), de un l. de la l. de Dios (Jos 24,26, etc.), de un l. de la l. de Moisés (Jos 8,31, etc.); en el NT se llama simplemente l. de la l. (Gál 3,10). Mientras que Gál 3,10 se refiere claramente a nuestro Pentateuco canónico, en el AT no es siempre claro a qué determinado libro se refiere esa expresión; la mayoría de las veces hay que determinar o reconstruir el ámbito de este l. de la l. por su contexto. Pocos pasajes postexílicos se refieren a todo nuestro Pentateuco canónico. La crítica literaria distingue en la literatura legislativa varios «cuerpos» de leyes, como el → libro de la alianza, el → decálogo, el → Deuteronomio y el → código de santidad.

Libro de la vida, concepto veterotestamentario, fomentado probablemente por la costumbre de los → registros genealógicos israelitas, etc., y quizá también por la antigua creencia oriental de los registros celestiales del destino, según la cual todos los que anhelan la salvación están inscritos en un libro o registro que se lleva en el cielo. En un principio la expresión se refería seguramente a la lista en la que se consideraban inscritos todos los vivos (Sal 138,16). Así, «ser borrado del libro de la vida» significa lo mismo que «morir» (Éx 32,32). La muerte se considera como castigo por el pecado y en la Biblia se amenaza frecuentemente al pecador con la muerte. Por eso es el pecador quien deberá ser borrado del l. de la v. (Éx 32,22 Sal 69,29*a)*; el justo sigue inscrito en él (Sal 69,29*b)*. Por esta evolución del pensamiento llegó a convertirse el l. de la v. en el registro donde están apuntados los justos, los que son fieles a Yahvéh (Sal 87,6) y recibirán de Él su premio (Lc 10,20 Flp 4,3). Así, a la idea de «l. de la v.» se une la idea de la → retribución. El que está inscrito, se halla destinado a la vida, no solamente a la vida en sentido físico, sino sobre todo en sentido espiritual, es decir, a participar de la amistad divina y de la gloria del reino mesiánico (Is 4,3 Dan 12,1). Pero, como el reino mesiánico tiene dos etapas (temporal terrena y celestial eterna), el «estar inscrito en el l. de la v.» no incluye necesariamente predestinación a la gloria (cf. Lc 10,20 Flp 4,3 Heb 12,23). Sólo después de haber salido con éxito de la lucha terrenal, es cuando ya no será posible «ser borrado del l.

de la v.» (Ap 3,5); los victoriosos serán llevados entonces a la Jerusalén celestial (Ap 21,27). El que se condena, no está inscrito en el l. de la v. (Ap 13,8 17,8), sino que es arrojado al estanque de fuego (Ap 20,15). Los → apócrifos (Henok) y la literatura rabínica, además del l. de la v., suponen otro libro en el que están inscritos los pecadores y enemigos de Dios.

Aparte del l. de la v., la Biblia habla también de libros en que está escrito lo bueno y lo malo de las personas (Mal 3,16 Is 65,6) y a base de ello Dios dicta la sentencia (Dan 7,10). Estos libros son distintos del «l. de la v.» (Ap 20,12). Los escritos rabínicos, que dan muchos detalles acerca de estos libros, los atribuyen, como autores, a los ángeles (Miguel), a Henok, Elías, Esdras o, también, al Mesías (StB II, 169-174).

Bibl.: ThW I, 617-620.

Libros de la Biblia. Según la decisión del concilio de Trento, la Iglesia reconoce como sagrados y canónicos 72 libros: 45 del AT y 27 del NT. Clasificados según es usual entre los cristianos, son los libros siguientes:

(I) AT. (1) *Libros históricos:* Gén, Éx, Lev, Núm, Dt, Jos, Jue, Rut, 1Sam, 2Sam, 1Re, 2Re, 1Par, 2Par, Esd, Neh, Tob, Jdt, Est, 1Mac, 2Mac.
(2) *Libros didácticos:* Job, Sal, Prov, Ecl, Cant, Sab, Eclo.
(3) *Libros proféticos:* Is, Jer, Bar, Lam, Ez, Dan, Os, Jl, Am, Abd, Jon, Miq, Nah, Hab, Sof, Ag, Zac, Mal.

(II) NT. (1) *Libros históricos:* Mt, Mc, Lc, Jn, Act.
(2) *Libros didácticos:* Rom, 1Cor, 2Cor, Gál, Ef, Flp, Col, 1Tes, 2Tes, 1Tim, 2Tim, Tit, Flm, Heb, Sant, 1Pe, 2Pe, 1Jn, 2Jn, 3Jn, Jud.
(3) *Libros proféticos:* Ap.

(III) Son → deuterocanónicos en el AT: Tob, Jdt, 1Mac, 2Mac, Bar, Sab, Eclo, adiciones a Dan y Est. Las traducciones protestantes de la Biblia los omiten o los incluyen en apéndice.

Deuterocanónicos del NT: Heb, 2Pe, 2Jn, 3Jn, Sant, Jud, Ap. Los protestantes los admiten casi siempre.

Licaonia (Vg Lycaonia), región poco fértil e históricamente poco importante del centro de Asia Menor, que tomó su nombre de las tribus de los licaonios; desde el 25 a.C. romana, dividida en varias provincias. Principales ciudades: → Listra y → Derbe. Los licaonios de Listra hablaban en la época de Pablo una lengua peculiar, de la que nada se sabe (Act 14,11). En L. vivían también judíos. Pablo visitó la región en su segundo y tercer viajes apostólicos (Act 14, 6-20 16,1-5).

Bibl.: LÜBKER 622s.

Licia (Vg Lycia), región y provincia romana en la costa sur del Asia Menor, capital Mira. Según Heródoto I, 173, los habitantes eran oriundos de Creta y se llamaban a sí mismos termilas (el nombre está atestiguado en inscripciones); pero los auténticos licios debían de proceder de alguna otra región de Asia Menor. La lengua hablada en L., todavía no del todo descifrada e identificada, se conoce por unos 200 textos (inscripciones y medallas; cf. J. FRIEDRICH, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, KT 163, 1932). Según 1Mac 15,23, en L. vivían también judíos, a los cuales fue comunicada una disposición del senado romano favorable a ellos. En la capital Mira halló el centurión → Julio una nave alejandrina que zarpaba para Italia y que admitió a Pablo junto con sus compañeros de cautiverio (Act 27,5).

Bibl.: LÜBKER 623.

Lidda, nombre griego de la ciudad de Lod (1Par 8,12 Esd 2,33 Neh 7,37 11,35), ya mencionada en textos egipcios, poblada después del destierro por benjaminitas, situada al noroeste de Jerusalén en el camino de Yaffá. Hacia el 145 a.C., arrebatada por Demetrio Nicátor a → Yonatán Macabeo, fue capital de una toparquía (1Mac 11,34). Pedro curó allí a un tullido de nombre Eneas (Act 9,32-35). Desde Septimio Severo la ciudad se llamó Diópolis, nombre que, sin embargo, no consiguió arraigar. Los árabes volvieron al antiguo nombre (hoy *ludd)*.

Bibl.: ABEL II, 370.

Lidia (lat. Lydia, la originaria de Lud, la «lidia»), vendedora de tela de púrpura, de la ciudad de Tiatira, mujer piadosa que se hizo bautizar en Filipos con su familia y alojó en su casa a Pablo y a Silas (Act 16, 14s.40). → Lud.

Liebre. La l. (hebr. *'arnebet: lepus syriacus* o *aegyptiacus)* se considera en Lev 11,6 Dt 14,7 animal impuro, porque, aunque sea rumiante (como los animales puros), no tiene pezuña partida en dos (segundo requisito de la ley mosaica para que un animal sea puro). En realidad, la l. no es un rumiante, por lo que con frecuencia se aducía este texto contra la infalibilidad bíblica. Sin embargo, el legislador se adapta sencillamente a la creencia popular que considera rumiante a

la l. (y al tejón [?]), puesto que con la boca hace los mismos movimientos que los rumiantes.

Bibl.: A. SCHULZ, *Der Hase als Wiederkäuer* (BZ 9, 1911, 12-17).

Lienzo. Como en Canaán solamente se daba el → lino en las costas y en la depresión del Jordán, los vestidos de lino eran más escasos y caros que los de lana. Sin embargo, los llevaban con relativa frecuencia no solamente los sacerdotes, sino también personas privadas (Prov 31,13); y los l. servían además para envolver los cadáveres (Mt 27,39 par. Jn 19,40 20,5-7). Todo ello se infiere también por el hecho de que el hebr. tenga tres palabras que, según la opinión general, significan l.: *bad, šeš* y *buṣ*. Del hebr. *buṣ* se deriva el gr. βυσσός, pero esta palabra también traduce el hebr. *šeš*. El hebr. *bad* (gr. λίνεος) sólo se usa ordinariamente cuando se habla de las vestiduras sacerdotales (→ efod), aunque según Ez 9,2-10,7 también los hombres llevan vestidos de lino *(bad)*. Por eso no se conoce cuál es la diferencia que había entre estos términos; a lo mejor se referían a su diverso lugar de origen (¿Egipto y Siria?). 1Par 4,21 menciona la industria del lino de la llanura costera de Canaán.

Bibl.: AuS v, *passim*.

Lilit (hebr. *līlīt*), figura demoníaca femenina, correspondiente al *lilîtu* babilónico, demonio de las tempestades. Lilit habita en el desierto o en ruinas abandonadas (Is 34,14), y según Job 18,15 (léase *līlīt* por *mibbᵉlī-lō*), en la tienda que el malvado abandonó al morir. Por derivación popular el nombre viene de *layil* (noche) y por eso L. se interpreta como fantasma nocturno.

Limbo de los niños. Muchos teólogos dan este nombre al lugar donde van los niños que mueren sin haber recibido el bautismo. La Escritura nada dice acerca de la suerte de estos niños ni nombra jamás este l.

Limbo de los patriarcas. Por l. de los p. entiende la teología católica el lugar en que los justos del AT esperaban, después de su muerte, la redención por Cristo. Según la creencia del AT, todos los hombres bajan al šeol cuando mueren; pero, por otra parte, en la literatura veterotestamentaria se expresa cada vez más clara la idea de que la suerte de los justos y pecadores no es la misma en el šeol (→ retribución). En el curso del tiempo esta idea de la retribución condujo a distinguir en el reino de los muertos compartimientos distintos (Lc 16,19-31; → Hades). El compartimiento de los justos, por razón de Lc 16,22, se llama → seno de Abraham, aunque esta expresión caracteriza más bien el estado feliz de los justos que no el lugar de su morada. El término «l. de los p.» no aparece en la Biblia; pero cf. → infiernos (descenso de Cristo a los).

Limosna. (I) Es extraño que en el AT no exista una palabra que concretamente signifique l.; con frecuencia se alude al concepto de l. mediante una perífrasis o se le incluye en otros, como → gracia, → justicia, etc. (Prov 3,3.27s 14,22 22,9 28,27 Eclo 4,1-5 7,10 17,22 Dan 4,24, etc.). En el AT griego ἐλεημοσύνη (compasión) designa una acción bienhechora (favor: Eclo 3,14.30 12,3 Tob 1,3.16 2,14), sobre todo una obra buena en favor de los pobres (la l.: p.ej., Eclo 29,8 Tob 4,7-12). Tob 4,7-12 es un pequeño catecismo de la l.: «Según tus facultades, haz limosnas y no se te vayan los ojos tras lo que des. No apartes el rostro de ningún pobre, y Dios no los apartará de ti. Si abundares en bienes, haz de ellos limosnas, y si éstos fueren escasos, según esa tu escasez no temas hacerla. Con esto atesoras un depósito para el día de la necesidad, pues la limosna libra de la muerte y preserva de caer en las tinieblas, y es un buen regalo la limosna en la presencia del Altísimo para todos los que la hacen».

(II) El NT aceptó todas estas concepciones y expresiones helenístico-judías. Cierto que Jesús amonesta contra el abuso de la l. al servicio de la soberbia (Mt 6,2-4), pero recomienda (Lc 11,41) «dar como l. el contenido de la fuente y de la copa», y Lc 12,33 prescribe: «Vended lo que poseéis y dadlo en l.» Act 9,36 celebra a Tabita, y 10,2.4.31 a Cornelio, por sus l. (además: por hacer mucho bien, ser piadoso y temeroso de Dios, orar). En Act 10,4.31 se enumeran juntas la oración y la l.; cf. 1Pe 4,7s. La práctica de pedir l. se presupone en Act 3,2s.10. Pablo se gloría de haber ido a Jerusalén para llevar l. a su pueblo (Act 24,17). En los demás escritos neotestamentarios no aparece el término; pero la práctica del amor al prójimo (1Tim 6,17-19 Sant 2,14-17 1Jn 3,17) presupone la l.; asimismo los esfuerzos de Pablo para que se pensara en la comunidad necesitada de Jerusalén (Gál 2,10 Act 24,17 Rom 15,15-27 1Cor 16,1-4 2Cor 8-9). → Colecta.

Bibl.: DB I, 1244-1253. ThW II, 482s. StB IV, 536-558.

Lino (gr. nombre oscuro de un cantor divino). cristiano de Roma, que saluda a Timo-

teo (2Tim 4,21); según la tradición romana (IREN., *Adv. Haer.* III 3,3; Eus. HE, III, 4), primer sucesor de Pedro como obispo de Roma.

Lino. Al igual que en Egipto (Éx 9,31 Is 19,9), en la antigua Palestina, acaso en la costa (1Par 4,21; el calendario agrícola de Guézer indica un mes para la cosecha del l.) y en la llanura del Jordán (Jos 2,6), se cultivaba el l., sembrándolo en invierno. El l. se utilizaba para tela de vestidos (Dt 22,11 Os 2,7.11 Prov 31,13). A un mismo tiempo se cogía el fruto y se arrancaba la raíz con la mano. Los juncos o pajas del l. se extendían en los tejados de las casas para secarlos. Del l. se elaboraba el → lienzo.

Bibl.: NÖTSCHER 213. BRL 360.

Lira → arpa.

Lirio. El hebr. (no semítico) *šûšan* (que seguramente significaba en un principio «loto») no indica sólo el l. propiamente tal (cf. Os 14,6), sino también toda clase de plantas liliáceas o de flores campestres multicolores (así, probablemente, en Cant 6,2: los labios de la esposa; Eclo 50,8: el l. junto a las corrientes de las aguas; Mt 6,28: los l. del campo). Sobre los l. del campo (Mt 6,28 Lc 12,27), cf. M. y Mme. E. HA-REUBENI, *Le lis des champs*, RB 54, 1947, 362-364; parece tratarse de *anthemis*. La flor de l. sirvió de modelo para la ornamentación artística de forja (1Re 7,19.22: los capiteles de las columnas Boaz y → Yakín; 1Re 7,26 2Par 4 5: los bordes del mar de bronce en el atrio). No se sabe cómo explicar el título de algunos Sal (45,1 60,1 69,1 80,1): *'al-šôšan* o *'al-šôšannim;* tal vez con esta palabra se quiera indicar que los citados Sal deben cantarse con la melodía de alguna canción conocida que empezaba por «lirios».

Lisanias (gr.: el que soluciona las preocupaciones), tetrarca de Abilene en el sincronismo que establece Lc 3,1. Por la historia profana se conoce un soberano con el nombre de L. I, rey de los itureos, bajo Antonio y Cleopatra (40-36 a.C.), y una inscripción descubierta cerca de Ábila (Corp. Inscr. Graec. 4521) pone un L. bajo Augusto y Livia (κυρίων Σεβαστῶν)

Bibl.: SCHÜRER I, 718s.

Lisias (gr.: el que soluciona las preocupaciones).
(1) L., gobernador de Celesiria y Fenicia (2Mac 10,11); en el año 165, regente durante la campaña persa de Antíoco IV Epífanes (1Mac 3,31-36 2Mac 10,11), mandó los generales Ptolomeo, Nicanor y Gorgias contra Judá (1Mac 3,32-4,25), después de la derrota de aquéllos acudió él en persona, pero fue vencido por Judas → Macabeo junto a Bet-Sur (1Mac 4,26-35) y se retiró.
Tras la muerte de Antíoco, dominó sobre su hijo Antíoco V, de 9 años, y dirigió con él una campaña guerrera contra Judá (año 162). Con ocasión de la paz que se firmó, obtuvieron los judíos el derecho del libre ejercicio de su religión. A su regreso de Judá, fue vencido por Demetrio I, hijo de Seleuco IV, que había regresado de Roma, y fue muerto junto con Antíoco V (161; 1Mac 6,17-7,4 2Mac 10,9-14,2).
(2) → Claudio Lisias.

Listra, ciudad de Licaonia, asignada como colonia romana o a Pisidia o a Galacia. Pablo visitó la ciudad en su primer viaje y curó allí a un paralítico. Los habitantes de la ciudad se quedaron tan impresionados, que tomaron a Pablo y a Bernabé por dioses y querían ofrecerles sacrificios. Unos judíos de Iconio amotinaron al pueblo, y Pablo fue apedreado (Act 14,6-20, cf. 2Cor 11,25 2Tim 3,11). En su segundo viaje, Pablo volvió a L. y eligió a Timoteo como compañero de viaje (Act 16,1-3) y tal vez pasó por la ciudad también en su tercer viaje (Act 18,23).

Bibl.: WIKENHAUSER 362s. H. POGGEL, *Zu Apg 14, 8ss: Ein archäologischer Fund in Lystra* (ThG 18, 1926, 712s).

Lithostrotos → gabbatá.

Lobo (hebr. *zᵉ'ēb*). En Palestina existe la misma especie de l. que entre nosotros, sólo que su color es algo más claro. La terrible alimaña permanece durante el día entre las rocas o se esconde en la estepa (Jer 5,6); por la noche (Hab 1,8 Sof 3,3; sobre la crítica textual de estos lugares, cf. K. Elliger, «Festchr. Bertholet», Tubinga 1950, 158-175, y M. Stenzel, VT 1, 1951, 303-305) sale a buscar su presa y es el terror de los rebaños (Eclo 13,17 Jn 10,12); todo lo contrario será en la época mesiánica: Is 11,6 65,25. Los enemigos sanguinarios y malvados son comparados con los l. (Ez 22,27); sin embargo, en la bendición de → Jacob a la tribu de Benjamín, por su valor guerrero, se le llama l. rapaz (Gén 49,27). En el NT los falsos profetas (herejes) son comparados a los l. (Mt 7,15 Act 20,29); los dicípulos enviados por Jesús serán como ovejas entre l. (Mt 10,16 Lc 10,3).

Bibl.: ThW IV, 309-313.

Lod → Lidda.

Logia. Es el plural del gr. λόγιον (sentencia). En la literatura profana, λόγιον indica generalmente una decisión o propuesta breve de la divinidad (así en Heródoto, Polibio, Plutarco y otros). En el NT se halla la palabra l. para indicar revelaciones (Act 7,38) o promesas de Dios (Rom 3,2); también se entienden por λόγια palabras de la Escritura (Heb 5,12 1Pe 4,11). Policarpo habla de los l. del Señor y entiende por ello sentencias de Jesús (ad Phil 7,1). Eusebio, HE 3, 39, 15, cuenta que Papías compuso un comentario a los l. del Señor. SCHLEIERMACHER fue el primero que afirmó *(Theol. Studien u. Krit* 1832) que aquí se aludía a una colección de sentencias distinta de los evangelios canónicos, tesis que se convirtió luego en fundamento de la llamada teoría de las dos fuentes (→ Jesucristo V,E,a). En los varios intentos de resolver la cuestión sinóptica se ha acudido a esta supuesta colección de sentencias: la llamada fuente de los «logia».

Bibl.: TH. SOIRON, *Die Logia Jesu* (NtA 6/4, Munster de Westfalia 1916). J. DONOVAN, *The Logia in Ancient and Recent Literature* (Cambridge 1924). Id., *Note* [redacted] *the Eusebian use of «Logia»* (Bb 7, 1926, 301-310). DBS I, 159-198. DACL XIII, 1443-1452. ThW IV, 140-145.

Logos. Aunque el término es frecuente en el NT, solamente en tres pasajes de los escritos joánicos se dice de Cristo. En ellos aparece que Cristo y Logos son términos estrictamente idénticos. Tras una breve presentación de esos tres pasajes, examinaremos el origen y el sentido exacto del término-L. aplicado a Cristo.

(I) El *sentido cristológico del término L.* no se encuentra más que en estos tres pasajes joánicos, a saber: Ap 19,13 1Jn 1,1 Jn 1,1. 2.14.

En Ap 19,11-16 aparece como vencedor de los enemigos de Dios y ejecutor de la venganza divina; se le llama «el fiel y veraz» (v. 11), porque por su victoria realiza las promesas de Dios y la esperanza de los justos. Se le llama también «Logos de Dios» (v. 13), e.d., la palabra poderosa, por la que Dios establece su soberanía, restaura la justicia y castiga a sus enemigos (cf. Sab 18,14-16); la misma idea se expresa por la imagen de la espada que sale de su boca (v. 15), imagen frecuentemente repetida (Ef 6,17 Heb 4,12 Ap 1,16 2,12, cf. Sal 57,5 64,4 Is 49,2). Cristo es llamado aquí L., porque, como vencedor glorificado y triunfante, ha llevado a cabo el mandato de Dios. Por consiguiente, aquí se trataría de la función escatológica de Cristo y no del L. como revelador. Según G. Kittel y otros, Ap 19,13 sería la culminación de todas las tentativas del NT de llegar a ver en Cristo la realización definitiva del verbo divino (cf. v. 11: «fiel y veraz», y 3,14: el «Amén»).

En 1Jn 1,1 se designa como «Logos de la vida» (cf. Act 5,20 Flp 2,16) al Cristo histórico, a quien los discípulos contemplaron y palparon con sus manos (cf. Lc 24,39 Jn 20,27) y al que confesaron como «verdadero Dios y vida eterna» (1Jn 5,20). Dios dio a los hombres la vida eterna al pronunciar su Palabra de vida, e.d., al enviarles a su Hijo que es la vida eterna (1Jn 5,20 Jn 11,25 14,6), a fin de que los creyentes vivan por Él (1Jn 4,9 Jn 3,16). Esta revelación de la vida divina la oyeron y vieron los discípulos de Jesús en la persona de su Maestro; esta revelación es la que ellos atestiguan y publican, a fin de propagar la vida divina.

Cristo no es sólo la Palabra que Dios ha pronunciado por la encarnación, sino que es también el Verbo que existía desde el principio (Jn 1,1; cf. Gén 1,1), e.d., antes de la creación del mundo (Jn 17,24), que estaba desde el principio junto a Dios (e.d., junto al Padre: Jn 1,18 1Jn 1,2 Jn 1,1; cf. Ap 3,14 Jn 3,13 6,32-62 8,23-58 16,28 17,5.24). A partir de Agustín, la teología entiende ordinariamente este L. como palabra interior, como palabra-idea, que el Padre engendra desde la eternidad, por la que contempla su ser infinito y de él tiene un concepto infinitamente perfecto. Esta explicación puede apoyarse en diversos lugares bíblicos: Cristo es Dios (Jn 1,1 17,22 1Jn 5,20), el hijo unigénito de Dios (Jn 1,18), la imagen del Dios invisible (Col 1,15, cf. 2Cor 4,4), la fuerza y la sabiduría de Dios (1Cor 1,25, cf. Col 2,3), y desde el principio es presentado como Palabra o Verbo divino subsistente, persona distinta del Padre. Sin embargo, el prólogo de Jn parece entender más bien el L. como Palabra pronunciada de Dios, como lo entendieron también los más antiguos padres de la Iglesia (IGNACIO, *Rom.* 8,2; *Magn.* 8,2; *Kerygma Petri*, en CLEMENTE DE ALEJ., *Stromata* 1,182; *Hermas* 8,2; Ireneo, Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio). Juan presenta, efectivamente, al L.-Cristo como la Palabra por la que Dios lo creó todo (Jn 1,3, cf. Gén 1,1s Sal 33,6.9 148,5 Jdt 16,17 Eclo 39,17 42,15 Sab 9,1s), que ya antes de la encarnación se había dado en cierto modo a conocer al mundo (Jn 1,4s, cf. 8,56 12,41) y que por Jesucristo, L., Dios y hombre, se reveló completamente. En esta descripción, el autor se mantiene totalmente en el terreno vetero- y neotestamentario, con la diferencia de que llama al L. expresamente Dios y lo presenta como persona eterna, distinta del Padre. Juan ha sustituido el concepto tradicional de → Sabiduría divina por el de L., pero en cuanto encarnado también (1,14), y en cualidad

de tal, como revelador de Dios (1,18; cf. 12, 44-46, y también 2Cor 4,6 Col 1,15); y por último, le llama expresamente Dios (1,1.18). Es lo que distingue esencialmente al cuarto evangelio de todas las ideas de la filosofía griega y del l. de Filón, aunque no puedan negarse ciertas analogías de léxico y de concepto, sobre todo con Filón. Y se comprende que así sea, porque los dos, Filón y Jn., han bebido de la misma fuente: el AT. Por consiguiente, es superfluo ir a la búsqueda de otras fuentes (helenística, gnósticas, Filón, literatura rabínica). El NT confiesa a Cristo como Dios y como Hijo preexistente de Dios (Rom 1,3s 8,3 1Cor 10,3s 2Cor 8,9 Flp 2,6s), por quien todo fue creado (1Cor 8,6 Col 1,16 Heb 1,3.10s). Pero es muy probable que en Asia Menor, donde fue compuesto el cuarto evangelio, existiera el peligro de que penetraran en la comunidad cristiana ciertas ideas helenísticas, gnósticas (cf. Col 2,18s 1Tim 1,3s Tit 3,9 1,14) y alejandrinas (cf. Act 18,24-26: el judío alejandrino → Apolo, que enseña en Éfeso), señaladamente acerca del L. El comienzo *ex abrupto* del cuarto evangelio supone en sus lectores cierto conocimiento de las ideas sobre el L. Ello fue probablemente lo que impulsó a su autor a presentar a Cristo bajo el nombre de L., del que todo el mundo hablaba, para oponer así el verdadero L. a los muchos falsos l. que circulaban. Quizá quisiera también el autor contraponer el L. a la ley, que, según la concepción judía, existía igualmente desde el principio (Jn 1,17s).

(II) *Origen de la noción joánica de L.* Para conocer los posibles componentes del concepto cristológico del L. de Juan, probablemente hay que contar con estas tres esferas de influencia: (1) la del helenismo; (2) la del judaísmo; (3) la del NT, tributario del pensamiento del AT.

(1) En el helenismo, L. significa originariamente «colección» (de λέγειν, «recoger»), por consiguiente: (1) discurso (lat. *sermo)*, palabra *(verbum)*; (2) cuenta, cálculo, resultado del cálculo o cuenta *(ratio)*, principio, ley, fundamento o motivo; (3) proporción, relación (en matemáticas); (4) la razón del hombre, la inteligencia o entendimiento (desde el s. v a. C.). Mientras que en el AT, λόγος significa la palabra pronunciada, orden o mandato dado, l. entre los griegos, es un juicio, la declaración de que algo es o no es. El término l. es, desde Heráclito, una fórmula filosófica muy usada para conceptos muy divergentes de las varias escuelas. En la Stoa, el l. es la palabra o razón inmanente, el principio divino que penetra y traba, dirige y mueve al mundo. El l. no se concebía como inmaterial, sino como fuego y → pneuma. En el neoplatonismo, el l. es la fuerza activa que determina a todos los seres y les da figura y movimiento; por esa fuerza hizo Dios el mundo y conforme a ella lo creó todo.

La mayoría de las religiones de misterios tenían su «l. santo», su doctrina secreta, su revelación. La teología helenística identificó al l., como principio revelador y cosmogónico, con diversos dioses, sobre todo con Hermes, dios de la palabra y la elocuencia, mensajero de los dioses, que era venerado como heraldo (κῆρυξ) y como salvador (σωτήρ) y conservador del mundo. En la literatura hermética mística, Tot-Hermes desempeñó poco más o menos el mismo papel.

Filón intentó conciliar el judaísmo con la filosofía griega; pero, como no podía aceptar el concepto monístico del l. de la Stoa, convirtió al l. divino (palabra o discurso) en un ser intermedio (→ medianero), por el que el Dios trascendente entra en comunicación con el mundo. El l. no es Dios, sino hijo de Dios, su hijo primogénito (Filón le llama en algunas ocasiones «el segundo Dios»). Conforme a la imagen de este l. y por medio de él creó Dios el mundo, su último hijo, lo conserva y lo rige. Por este l. se revela Dios a sí mismo y por él tiene el hombre que subir a Dios. Es dudoso si Filón considera al l. como algo realmente distinto de Dios (como persona), o como un atributo personificado de Dios. Varios historiadores de las religiones (Reitzenstein, Schaeder, Bousset, Bultmann) quieren derivar la doctrina del l. de Filón, la del l. de la teología helenística y del neoplatonismo, lo mismo que la doctrina de la literatura sapiencial del AT y la del cuarto evangelio, de una → gnosis oriental que se nos ha conservado principalmente en los escritos mandeos y maniqueos. Según esta doctrina gnóstica, el Dios supremo tenía que enviar a los hombres un ser divino como revelador de la ciencia de Dios y mediador de la salud, y, consiguientemente, como salvador de la humanidad.

Pero no hay más remedio que confesar desde el primer momento que no se conoce texto alguno de carácter gnóstico, el cual haya podido servir de fuente al cuarto evangelio, mientras que son muchos los gnósticos que dependen del prólogo de san Juan. La existencia de una → gnosis judía precristiana no es más que una simple hipótesis. Por otra parte, hay que reconocer que el término l., que en su origen no era sino un término filosófico, con el correr del tiempo se enriqueció, por un fenómeno de sincretismo, de toda clase de nociones mitológicas, como sucedió particularmente en Egipto y en Asia menor; cf., p. ej., las religiones de misterios, en las que l. indica una

doctrina esotérica. A lo más, Juan habría utilizado este término vago de la gnosis y le habría dado un contenido teológico original. (2) En cuanto al → judaísmo, se ha apelado a la noción de *memrā'* = (palabra) «del Señor» en los targums. En ellos se usa esta expresión en lugar del nombre de Yahvéh, a fin de salvaguardar la trascendencia de Dios. Pero nunca se puede considerar esta *memrā'* como una hipóstasis divina, porque, a lo más, no pasa de ser una personificación poética (V. Hamp). Por otra parte, es muy posible que Juan hubiera conocido esta expresión en el culto sinagogal, particularmente en las paráfrasis arameas de la Torá o de los profetas. Ello explicaría Ap 19,13.
(3) El uso del término L. para designar la naturaleza propia de Cristo se explica seguramente mucho mejor recurriendo a la noción viejotestamentaria de la revelación divina («palabra de Dios»; cf. Dt 30,11-14 32,47 Sal 147,19) tal como aparece en el NT. Los sinópticos emplean el término l. para significar el mensaje (Mc 2,2 4,33 16,22 Lc 1,2 5,1) pero con cierta reserva (puesto que Jesús mismo es la palabra o mensaje, pero no la predica). En Act aparece doce veces el término l. en el sentido de «evangelio» (4,4 8,4 10,44 11,19 14,25 16,6 17,11 18,5 19,20); Dios envía su l. (cf. Sal 106,20 LXX), y así anuncia la paz, por Jesucristo (Act 10,36), e.d., Dios proclama su mensaje por su Cristo. Pablo designa igualmente el mensaje, el evangelio, por estas expresiones: el «l.» (1Tes 1,6), el «l. del Señor» (1Tes 1,8), el «l. de Dios» (1Tes 2,13), Dios revela su palabra o mensaje por la predicación (Tit 1,3), y el contenido de esta predicación es la salud en Cristo (Col 1,25-27 4,3 1Tim 1,15). En el cuarto evangelio, «permanecer en la palabra» (Jn 8,31, cf. 5,38 1Jn 2,14) o «permanecer en Jesús (Dios)» (Jn 6,56 15,4-7 1Jn passim) son casi equivalentes.

Por consiguiente, si el NT aplica el nombre de l. a la obra de la salud realizada por Cristo, y Cristo es el objeto de la palabra o mensaje, el objeto del l., se comprende fácilmente que Juan haya dado un paso más y haya identificado al L. con Cristo. La expresión de 1Jn 1,1, «el l. de vida», debe relacionarse, a pesar de todas sus diferencias, con Flp 2,16, «llevando firmemente la palabra de vida» (cf. Jn 5,24s.39s 6,63 12,50 Mt 4,4). En el L. del prólogo Juan ve al revelador supremo del Dios invisible (Jn 1,18) y al mismo tiempo descubre en su persona, igual a Dios, el contenido mismo de la revelación.

Bibl.: E. KREBS, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert* (Friburgo de Brisgovia 1910). A. VAN HOONACKER, *Le prologue du quatrième Évangile* (RHE 1901, 5-14). M.-J. LAGRANGE, *Vers le Logos de St. Jean* (RB 32, 1923, 161-184. 321-371). E. TOBAC, *La notion du Christ-Logos dans la littérature johannique* (RHE 1929, 213-238). P. VAN IMSCHOOT, *Notes critiques sur le Logos johannique* (Collat. Gandav. 7, 1920, 305-310; 8, 1921, 23-29). V. HAMP, *Der Begriff «Wort» in den aramäischen Bibelübersetzungen: Ein exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur Geschichte der Logos-Spekulation* (Munich 1938). R. D. MIDDLETON, *Logos and Shekina in the Fourth Gospel* (JQR 29, 1938-39, 101-133). E. PERCY, *Untersuchungen über den Ursprung der Johanneischen Theologie* (Lund 1939). R. ASTING, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum dargestellt an den Begriffen «Wort Gottes» und «Zeugnis»* (Stuttgart 1939). R. G. BURY, *The Fourth Gospel and the Logos Doctrine* (Cambridge 1940). H. RINGGREN, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund 1947). J. DUPONT, *Essai sur la cristologie de S. Jean* (Brujas 1951). R. BULTMANN, *Theologie des N.T.* (Tubinga 1951) § 46. DBS V, 425-497. ThW IV, 129-140. → Palabra. → Palabra de Dios. [V. LARRAÑAGA, *El Verbo de Dios en san Juan* (Miscel. Comillas 1, 1942, 281-328). B. CELADA, *Resonancias del Logos en todos los tiempos* (CultB 2, 1944, 26-30). J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *Los «logos» de unidad en Ef 4, 1-16* (XV Sem. Bibl. Esp., Madrid 1955, 267-283).]

Loide, abuela judeocristiana de Timoteo, elogiada en 2Tim 1,5 por su firme fe.

Lomos. Hallamos especialmente esta palabra en la frase usual de «ceñirse los lomos» = ponerse el cinturón (→ cinturón III). Es característica la mención de los l. como sede de la capacidad procreadora (Gén 35,11 46,26 Éx 1,5 Jue 8,30 1Re 8,19 2Par 6,9, cf. Gén 24,2.9 47,29 → juramento); así también en las frases veterotestamentarias de Act 2,30 Heb 7,5.10.

Bibl.: ThW V, 495s.

Longanimidad → paciencia.

Longevidad de los patriarcas. En la → historia primitiva se encuentra dos veces una lista genealógica de diez personas que alcanzaron extraordinaria l. (Gén 5,25-32: genealogía de los setitas, entre Adán y el diluvio; Gén 11,10-26: genealogía de Sem, entre el diluvio y Abraham). Las cifras son distintas en el texto masorético (= Vg), en LXX (= Fl. Jos.), y en el Pentateuco samaritano. Por ello se plantea en primer lugar la cuestión de cuáles son las cifras originales; y en segundo lugar, cómo las cifras son tan inverosímilmente elevadas, y siendo que, aun así, no bastan para llenar el tiempo que separa al primer hombre y Abraham, surge otra cuestión, a saber: cuál es el punto de vista que presidió la redacción de estas listas.

(A) Las CIFRAS ORIGINALES. Cf. los comentarios al Gén.

(B) El SENTIDO DE LAS LISTAS.
(1) Ya san Agustín se opuso a la idea de que los años por que cuenta el Gén fueran más cortos que los nuestros.
(2) La opinión de que las cifras no deben referirse a individuos sino a pueblos, choca con el hecho de que el autor de Gén consideraba sin duda alguna como individuos a Adán, Set, Noé y Abraham.
(3) Varios autores católicos (Hetzenauer, Zschokke, Fruhstorfer, Ruffini, Bea) opinan que las listas y sus cifras expresan hechos históricos. Sostienen que las primeras generaciones humanas vivían más largamente, y que luego fue disminuyendo poco a poco la l. La providencia habría escogido este medio para conservar con mayor pureza la primitiva revelación. Para confirmar esta idea, aducen tradiciones semejantes de otros pueblos. Pero contra esta hipótesis está el hecho de que tales cifras tradicionales no bastan, ni con mucho, para llenar el tiempo que transcurre entre la aparición del primer hombre y la época de Abraham. Ni se salva la dificultad, suponiendo que las listas (como en la → genealogía de Jesús de Mt) se han saltado algunos nombres, y que la descendencia no es inmediata, sino mediata (a través de varios eslabones no nombrados). Como las listas señalan exactamente el tiempo transcurrido entre dos nacimientos, esa suposición no modifica la suma total de los años de la humanidad.

(4) Otros exegetas católicos (p.ej., Brucker, Euringer, Heinisch, Junker, Vosté [EstB 7, 1948, 142]) opinan que los autores no pretendían presentar como hechos históricos aquellas elevadas edades. Aducen el carácter esquemático de las listas (diez nombres en cada una), y el hecho de que las listas implican cosas que Gén no menciona ni siquiera supone (p.ej., que Noé viviera todavía en la época de Abraham, o que Sélaj y Éber alcanzaran los tiempos de Jacob). Las listas son consideradas como citas de autores no bíblicos, mediante las cuales el autor sagrado quiso emparentar a Abraham y Noé con la línea setita, la (supuesta) descendencia de los temerosos de Dios. La procedencia extrabíblica de las listas es aceptada también por autores no católicos, que creen, sin embargo, que las cifras son pura invención del → código sacerdotal, el cual, partiendo del principio de que disminuía la l. por causa de la degeneración religiosa y moral de los hombres, señaló diversas edades entre los mil años, tenidos por edad máxima ideal, y la efectiva de setenta u ochenta años.

Bibl.: J. BRUCKER, *L'Église et la critique biblique* (1908). S. EURINGER, *Die Chronologie der bibl. Urgeschichte* (BZfr 2/11, Munster de Westfalia 1912). E. RUFFINI, *Chronologia V et NT* (Roma 1924). K. FRUHSTORFER, *Zeitdauer der bibl. Urgeschichte* (ThpQ 78, 1925, 727-739). Id., *Die Langlebigkeit der Patriarchen* (ibid. 87, 1934, 88-93). P. HEINISCH, *Die Lebensdauer der Urväter und Patriarchen* (Bonner Ztschr. f. Th. u. Seelsorge 4, 1927, 301-321). Id., *Probleme der bibl. Urgeschichte* (Lucerna 1947) 105-116. H. JUNKER, *Die bibl. Urgeschichte* (Bonn 1932) 26ss. Id., *Genesis* (Wurzburgo 1949) 24, 41. Cf. además los comentarios al Génesis. [S. LUQUE, *¿Vivieron los patriarcas antiguos tanto tiempo como dice la Biblia?* (CultB 8, 1951, 258-263. 335-340).]

Lot (hebr. *lōṭ;* significado desconocido; ¿deberá identificarse con el seirita Lotán, de Gén 36,20.22.29?), en la genealogía bíblica es hijo de Jarán y sobrino de Abraham (Gén 11,27 20,12), con el cual emigró a Canaán (11,31 12,4s), donde se estableció en la depresión del Jordán; L. es el antepasado de los eternos enemigos de Israel, los moabitas y los ammonitas (Gén 19,30-38), que son los «hijos de L.» (Dt 2,9.19 Sal 83,8). Según otra tradición, L. habita en Sodoma; gracias al golpe de mano de Abraham contra los reyes confederados, se libró L. de caer en la esclavitud de los mismos (Gén 14,12.16), y por la justicia de Abraham no le alcanzó el juicio de Dios sobre Sodoma (Gén 19,1-29). Eclo 16,9 Sab 10,6 2Pe 2,7s (cf. Lc 17,28-30) alaban a L. como justo. La situación de L. en los relatos de los patriarcas es bastante obscura; sobre ello hay interesantes sugerencias, aunque sumamente hipotéticas, en NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 167-170. Con todo, puede ser que Noth tenga razón al decir que la figura de L. sólo ha salido de la obscura denominación de «hijos de Lot».

El relato de la mujer de L., convertida en estatua de sal (Gén 19,26 Sab 10,7), es otro elemento independiente de la tradición, que de una manera popular explica un pico de sal existente junto al acantilado suroccidental del mar Muerto.

Lucas (forma abreviada de Lucanos, pueblo al sur de Italia, y probablemente también de Lucio), distinto del → Lucio citado en Act 13,1 y del judío → Lucio (Rom 16,21). L. era gentil de nacimiento (Col 4,11s) y médico de profesión (Col 4,14) y, según opinión extendida (entre otros, Jerónimo y Eusebio), «sirio de Antioquía». De hecho, L. se muestra en Act muy bien enterado acerca de la situación de la Iglesia antioquena. El tiempo y lugar de su conversión al cristianismo se desconocen; si fuera auténtica la variante del códice D en Act 11,28 («cuando estábamos reunidos»), L. habría sido ad-

mitido desde muy pronto en la comunidad cristiana.

Se agregó a Pablo en su segundo viaje apostólico (hacia el 51) y le acompañó hasta Tróade y Filipos, donde se quedó después de marcharse el apóstol (Act 16,10-17). Permaneció unos seis años en Filipos y viajó luego con Pablo hacia Jerusalén (Act 20,5-15 21,1-18). Cuando Pablo fue conducido prisionero a Roma, L. le acompañó (Act 27,1-28 Flm 24 Col 4,14). En 2Tim 4,11 se le nombra como fiel compañero de Pablo. De su vida posterior casi nada se conoce. La tradición le hace sufrir el martirio ora en Patras (Gaudencio, PL 20, 963), ora en Roma (F. HAASE, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen*, NtA 9,1-3, Munster 1922, 289), o en Tebas de Beocia (cf. KELLNER, *Sterbeort und Translation des Evangelisten Lukas und des Apostels Bartholomäus*, ThQ 87, 1905, 596-608). La opinión de que L. fue uno de los 72 discípulos o uno de los discípulos de Emmaús carece de fundamento. En el s. VI aparecen testimonios de L. como pintor (Teodoro lector, cf. SIMÓN METAFRASTES, *Vita Lucae* 6; PG 116, 1136). Sobre sus escritos, → Hechos de los apóstoles, → Lucas (evangelio de).

Bibl.: F.X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus* (Ratisbona 1911) 171-203. J. HUBY, *St.Luc* (Études 154, 1918, 5-34). A. VAN VELDHUIZEN, *Lukas de medicijnmeester* (Kampen 1926). [L. TURRADO, *Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Silas, Lucas y otros compañeros de san Pablo* (CT 69, 1946, 82-105).]

Lucas (evangelio de). (I) RESUMEN. Al prólogo (1,1-4) sigue primeramente el → evangelio de la infancia de Jesús (1,5-2,52) y a éste se añaden algunas noticias sobre la vocación del Bautista y su actividad hasta ser encarcelado (3,1-20), sobre el bautismo de Jesús (3,21s), sobre su genealogía (3,23-38) y sus tentaciones (4,1-13). El evangelio propiamente dicho, fiel en lo esencial al esquema sinóptico, pero con diversas variaciones, se divide en cuatro partes.

(1) Actividad de Jesús en Galilea (4,14-9,50), cuyo punto culminante es la elección de los apóstoles (6,12-16) y el llamado «sermón de la llanura» (6,17-49; como un extracto del → sermón de la montaña de Mt).

(2) La actividad de Jesús durante su viaje a Jerusalén (9,51-18,30), que empieza con el llamado «relato de viaje» (9,51-18,14). En este relato están intercaladas las perícopas propias de Lc (la «sección» lucana), p.ej., la parábola del buen samaritano (10,29-37), del hijo pródigo (15,11-32), del administrador infiel (16,1-9), del rico epulón y el pobre Lázaro (16,19-31) y del fariseo y el publicano (18,9-14).

(3) Actividad de Jesús en Judea y Jerusalén (18,31-21,38): entrada solemne en Jerusalén (19,29-48), discursos polémicos y condenatorios en el templo (19,47-21,4), el discurso de la segunda venida del Señor (21,5-38; el apocalipsis sinóptico).

(4) Historia de la pasión (22,1-24,53; → Pasión de Jesucristo), a la que L. añade narraciones propias sobre los discípulos de Emmaús (24,13-35), las apariciones de Jesús resucitado en Jerusalén (24,36-49) y la ascensión a los cielos (24,50-53).

(II) ORIGEN. (A) *Autor*. La más antigua tradición cristiana (JUSTINO, *Dial. c. Tryph.*, 103,8; el llamado prólogo antimarcionita a Lc; cf. D. de Bruyne, RBén 40, 1928, 193ss; el fragmento de Muratori, Ireneo, etc.) confirma unánimemente que Lucas es el autor del tercer evangelio. A estos testimonios externos se añade el testimonio del evangelio mismo. Si Lucas fue, evidentemente, amigo y discípulo íntimo de Pablo, su evangelio ha de mostrar, en consecuencia, influjos paulinos. Y estos influjos son fáciles de señalar. De todos los evangelistas, Lucas es el que tiene más coincidencias verbales con Pablo (Lc tiene 84 palabras comunes con Pablo, Mt 29, Mc 20 y Jn 17). También puede señalarse la afinidad de ideas. Como Pablo, Lc llama preferentemente a Jesús el → Señor; como Pablo, acentúa el universalismo del mensaje de salud, la igualdad de judíos y gentiles, la vocación de los gentiles después de la reprobación de los judíos, etc. Singularmente impresionante es la armonía de Pablo y Lc en el relato de la institución de la → eucaristía (Lc 22,19-23 1Cor 11,23-26). Algunos procuran confirmar la tradición de que L. era médico por el vocabulario médico que se advierte en Lc y Act y por cierta exposición más técnica de enfermedades y curaciones. Sin embargo, impónese en esto cierta reserva (Cadbury [bibl.]).

Bibl.: W.K. HOBART, *The Medical Language of St. Luke* (Dublín 1882). A. HARNACK, *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906). G.A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *De geneesheer Lukas* (NThT 5, 1916, 228-250). H.J. CADBURY, *The Style and Literary Method of Luke* (Cambridge 1919). Id., *Lexical Notes on Luke-Acts* (JBL 45, 1926, 190-209; 52, 1933, 55-65). P. BRUIN, *Beruf und Sprache der biblischen Schriftsteller* (Roma 1942) 7-26. T.E. BLEIBEN, *The Gospel of Luke and the Gospel of Paul* (JThSt 45, 1944, 134-140).

(B) *Destinatarios, finalidad, lugar y fecha de composición*. Aunque el evangelio de Lc está dedicado a un tal → Teófilo, sin embargo, se destina a un círculo más amplio de lectores y precisamente a cristianos venidos de la gentilidad (→ etnicocristianos). De ahí que Lc pase por alto todas las cuestio-

nes que sólo tienen valor e interés para → judeocristianos (p.ej., Mt 15,1-20 Mc 7,1-23) y ponga de relieve los temas en que los gentiles quedan bien parados (p.ej., 7,1-10 10,28-37; la misma tendencia se advierte en Act, que trata benévolamente a los soldados romanos, p.ej., 21,31 22,25-29, etc.).

El prólogo nos informa sobre la intención del autor. Lucas no se da por satisfecho con los distintos intentos (1,2) que muchos testigos no oculares (no, por tanto, Mt) han hecho para componer una narración de «las cosas acontecidas entre nosotros». Su fin, pues, es escribir un nuevo relato de ellas, después de examinarlas escrupulosamente desde su origen, «a fin de que conozcas la firmeza de la doctrina en que has sido instruido» (1,1-4). Lucas quiere demostrar que la tradición oral sobre Jesús es segura.

La tradición no está de acuerdo sobre el lugar y tiempo en que apareció el evangelio. Los muchos intentos de los testigos no oculares suponen cierto lapso de tiempo. Lucas, además, utiliza el evangelio de Mc. Por otra parte, en el apocalipsis sinóptico, Lc habla de la destrucción de Jerusalén de tal manera, que evidentemente se trata de un hecho todavía no consumado. Como *terminus ad quem* puede, pues, fijarse el año 70. Mas, como Act fue escrito después de Lc (Act 1,1), quizá en seguida del año 62, Lc sería de poco antes de este mismo año (cf. el decreto de la Comisión Bíblica, de 26 de junio de 1912; Dz 2160s).

Como lugar de composición, la mayoría de los críticos (entre otros A. v. HARNACK, *Sitzungsberichte* 1928, 333) aceptan Roma. El antes citado prólogo antimarcionita a Lc piensa en Grecia (como Jerónimo y Gregorio de Nacianzo).

(C) *Fuentes*. L. utilizó ciertamente para su evangelio tanto fuentes orales como escritas. A juzgar por el evangelio en sí y por el curso de su vida, pudo haber sabido muchas cosas sobre la vida de Jesús de boca de Pablo, quien, a su vez, había conocido a muchos contemporáneos de Jesús durante los dos años de su cautividad en Cesarea, acaso a Santiago el Menor y quizás también a Mateo (cf. Lc 19,1-10). Como nombra a menudo las mujeres que seguían a Jesús, también de éstas pudo haberse informado. Junto con estas fuentes orales, utilizó también, ciertamente, fuentes escritas. Así lo indican tanto el prólogo como el estilo y estructura del evangelio mismo. De otro modo, no se explicaría, p.ej., que, después del prólogo, compuesto en lengua clásica, siga el → evangelio de la infancia, de tan marcado colorido semítico. Aunque todavía reine mucho desacuerdo en este punto, los críticos están contestes en que Lc conoció y utilizó el evangelio de Mc. Lc tomó mucho de Mc. Aparte de algunas excepciones, Lc sigue el esquema y orden de Mc, corrige sus muchos semitismos, omite expresiones aramaicas, etc. La relación Lc-Mt no es tan clara. En las partes narrativas, Lc se atiene más a Mc; en el vocabulario, sobre todo en la reproducción de los discursos de Jesús, sigue más estrechamente a Mt. De ahí que varios críticos (entre ellos Lagrange) crean que Lc no pudo utilizar más que un extracto de Mt, mientras otros se inclinan por la existencia de una fuente común, utilizada por Lc y el Mt griego (así, entre otros, J. Schmid). Para las secciones propias de Lc se admite generalmente una tercera fuente (cf. B.H. STREETER, *The four Gospels*, Londres 1924, 199ss). La hipótesis sostenida, entre otros, por Keim, Holtzmann y Krenkel, de que Lc utilizó a Flav. Jos., es insostenible. → Cuestión sinóptica.

Bibl.: B. WEISS, *Die Quellen des Lukasevangeliums* (Stuttgart 1907). J. SCHMID, *Matthäus und Lukas* (BSt 23/2-4, Friburgo de Brisgovia 1930). M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon St.Luc* (París [8]1941) XLVIII-XCIV. K. BORNHÄUSER, *Studien zum Sondergut des Lukas* (Gütersloh 1934). Sobre la reconstrucción de un Proto-Lucas: H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk: Studien zur protolukanischen Theologie* (Upsala 1945).

(III) CARÁCTER. (A) *Literario*. De todos los evangelistas, Lc es el que escribe mejor en griego, como observaba ya Jerónimo en una carta al papa Dámaso: «Lucas qui inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit» (Ep. 20; PL 22,378). El hecho, sin embargo, de que se hallen en Lc giros y construcciones semíticas se explica por su dependencia de fuentes semíticas y por influencia de LXX. En armonía con las costumbres de la época, Lucas dedicó su evangelio ■ un personaje ilustre e hizo preceder su obra de un prólogo que E. NORDEN (*Die Antike Kunstprosa* II, Leipzig-Berlín 1909, 483) estima como «el período mejor escrito de todo el NT». Lc quiere, en cuanto le es posible, narrar los hechos en orden cronológico; cuando esto no es posible, se contenta con indicaciones cronológicas generales (p.ej., 5,12.17 7,11 8,22, etc.).

Bibl.: H.J. CADBURY, *Style and Literary Method of Luke* (Londres 1919/20). S. ANTONIADIS, *L'Évangile de Luc* (París 1930). F. DORNSEIFF, *Lukas der Schriftsteller* (ZNW 35, 1936, 129-155). H. SPARK, *The Semitisms of St. Luke's Gospel* (JThSt 44, 1943, 129-138). R. MORGENTHALER, *Die lukanische Geschichtsschreibung* (Zurich 1948). [J. LEAL, *Los viajes de Jesús a Jerusalén según san Lucas* (XIV Sem. Bibl. Esp., Madrid 1954, 365-381). Id., *La geografía y el plan literario del III Evangelio* (XV Sem. Bibl. Esp., Madrid 1955, 227-246).]

(B) *Teológico.* El fondo teológico de Lc se distingue de los otros sinópticos por su tendencia a acentuar pormenores que en Mt y Mc sólo están insinuados. Ya hemos hablado del universalismo lucano (p.ej., 2,14: cántico de los ángeles; 3,7s: reprobación de los hijos de Abraham; 3,23ss: genealogía de Jesús partiendo de Adán). En segundo lugar, Lc encarece, sobre todo, la bondad y misericordia de Jesús (7,36-50: muestra de amor a la pecadora; 15,11-32: parábola del hijo pródigo; 18,10-14: parábola del fariseo y el publicano; 19,1-10: vocación de Zaqueo; 23,42s: promesa del paraíso al buen ladrón) de modo tan conmovedor, que DANTE *(De Monarchia* I, 16) pudo llamar a Lucas *scriba mansuetudinis Christi.* El tercer rasgo característico es el gozo por la aparición de la salud mesiánica (1,46ss) y por las palabras y milagros de Jesús (10,17 17,15 18,43 24,53). Sorprendente es también la acentuada intervención del Espíritu de Dios en la vida de Jesús y de sus discípulos (1,35 3,22 4,1.14.18 10,21 y más aún en Act). Cf. H. VON BAER, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (Stuttgart 1926).

(IV) INTEGRIDAD. Sobre el evangelio de la infancia de Jesús, cf. el artículo correspondiente; sobre Lc 22,19*b*-20, → eucaristía. El pasaje más difícil del evangelio es Lc 22,43s (agonía de Jesús en el huerto). La tradición manuscrita es de igual peso en pro y en contra de su autenticidad. Varios códices omitieron el pasaje, tal vez por miedo de que los arrianos abusaran de él en favor de su herejía (cf. EPIFANIO, *Ancoratus* 31; PG 43,73). Por eso muchos críticos (así como la Comisión Bíblica, decreto del 26 de junio de 1912; cf. Dz 2157) se han pronunciado en favor de la autenticidad. Cf. DBS II, 1267-1273.

Comentarios: P. SCHANZ (Tubinga 1883), J. KNABENBAUER (París [2]1926), A. VALENSIN, J. HUBY (París [41]1952), P. DAUSCH (Bonn [4]1932), L. MARCHAL (París 1935), J. SCHMID (Ratisbona [2]1951), M.-J. LAGRANGE (París [7]1950); J. DE ZWAAN (Groninga 1923), A. SCHLATTER (Stuttgart 1931), F. HAUCK (Leipzig 1934), K.H. RENGSTORF (Gotinga [5]1949), H.K. LUCE (Cambridge 1936), J. SCHNIEWIND, K.H. RENGSTORF (Gotinga [5]1949).

Lucio (nombre latino: «nacido de día»; Vg Lucius), nombre personal.
(1) L. de Cirene, profeta y doctor en la comunidad cristiana de Antioquía (Act 13,1), tal vez haya que identificarlo con:
(2) L., un cristianojudío de Corinto, que saluda a los romanos (Rom 16,21).

Lud (Vg Lydia), topónimo y nombre gentilicio.
(1) El país o pueblo de L., mencionado en la tabla de los pueblos de Gén 10,22 1Par 1,17 entre los hijos de Sem, junto con Elam, Assur, Arpaxad y Aram, es seguramente el pueblo de los lidios, del Asia Menor; en Is 66,18, L. se nombra junto con Tarsis (Mesef, Ros y Put es seguramente una glosa); en 1Mac 8,8 (Lidia), junto con India y Media.
(2) Los ludíes o luditas mencionados en la tabla de pueblos de Gén 10,13 1Par 1,11, entre los hijos de Cam, son seguramente un pueblo africano, que aparece en Jer 46,9 Ez 30,5 junto con Kuš y Put, y en Ez 27,10 junto con Put. Si ambos pueblos deben identificarse es dudoso, por ser tan vagas las ideas geográficas de los tiempos antiguos. Los lidios del Asia Menor son, al parecer, una población autóctona, que tenía una lengua indoeuropea o preindoeuropea, conocida hoy por unas 50 inscripciones, en general breves, que datan sólo del siglo IV a.C. y que no han sido todavía completamente descifradas (J. FRIEDRICH, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, KT 163, 1932). Históricamente aparecen por primera vez alrededor del 700 a.C. (dinastía de los Mermnades). Sus reyes más conocidos son Giges (687-652), Aliattes (605-561) y Creso (561-546), cuyo reino fue destruido por Ciro. Capital, → Sardes. Necrópolis, *Bin-tepe.*

Bibl.: G. RADET, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades* (1893). LÜBKER 621s. J.H. JONGKEES, *Geschiedenis en Archeologie van Lidyë* (JbEOL 4, 1936, 231-236).

Lugares altos → culto en los lugares altos.

Luna. (I) La l. ha sido creada por Dios como «el menor de los dos grandes luminares», «para dominar la noche» (Gén 1,14). Ella tiene que indicar también el tiempo y determinar los días festivos (Eclo 43,6-7), pues el → mes y el → año se determinaban por la l. Las fases variables de la l. son una imagen de la volubilidad del necio (Eclo 27,11), la regularidad invariable de estas fases es imagen de la eternidad del reino mesiánico (Sal 72,5.7 89,38). El eclipsarse la l. desempeña un papel importante entre los horrores cósmicos que acompañan los castigos de la ira divina, p.ej., contra Babilonia (Is 13,10), Egipto (Ez 32,7), o en el día del juicio final (Jl 3,15 Mt 24,29 Mc 13,24). A veces se dice que la l. se volverá roja como sangre (Jl 3,4 Act 2,20 Ap 6,12). En la reedificación de Jerusalén la luz de la l. semejará la del sol (Is 30,26), pero se ruborizará ante la gloria inmensamente mayor de la ciudad santa (Is 24,23). Para la l. nueva, → mes, → año nuevo.

(II) FOLKLORE. Por la semejanza evidente entre las fases de la l. y el ciclo mensual de la mujer, los antiguos consideraron el ciclo de la l. como ritmo de la vida del cosmos, el cual determinaría la fecundidad de la mujer, el crecimiento de las plantas, la lluvia y aun el destino de los hombres. También en la Biblia se encuentran vestigios de esta creencia: Dt 33,14 habla de los renuevos de la l. o frutos madurados bajo su acción; las lunetas que forman parte del adorno femenino (Is 3,18) o que se colocaban al cuello de los animales (Jue 8,21) tenían por finalidad el asegurar la fecundidad; Sal 126,1 habla del influjo nefasto que la l. puede ejercer sobre el hombre (cf. también Mt 4,24 17,15, donde a un epiléptico se le llama «lunático»). Job 38,33 supone la creencia de que los astros determinan el curso de los acontecimientos terrestres, aunque este texto no menciona expresamente la l. El «gobernar» de que habla Gén 1,16 y Sal 136,9 se refiere, probablemente, a todo este conjunto de influencias.

(III) CULTO. El culto a la l. ocupó un lugar importante en las religiones del antiguo Oriente Próximo. Los antepasados de Israel «sirvieron a otros dioses» (Jos 24,2.14): las relaciones de Abraham con Ur y Jarán (Gén 11,31), principales centros de culto al dios lunar, muestran que veneraron a la que es «guía de las caravanas». Los amorreos la veneraron bajo el nombre de Yariḫ, de donde procede el nombre de lugar Bet-Yariḫ, y probablemente también el de Jericó. Mientras que, durante los primeros siglos del establecimiento de los israelitas en Palestina, el yahvismo tuvo que luchar principalmente contra las divinidades cananeas de la vegetación, luego, durante los siglos VIII y VII a. C., se vio amenazado, bajo la influencia asiria, por el culto a los astros que todo lo invadía (2Re 17,16 21,3ss), y por consiguiente, también por el culto a la l. Contra esta invasión reaccionaron Dt 4,19 y 17,3; Yosías intentó vanamente (cf. Jer 8,2) poner fin a este culto (2Re 23,5). Job 31,26s atestigua que él jamás ha llevado su mano a su boca para mandar un beso a la l., gesto característico de adoración *(ad os)*, conforme se ve representado frecuentemente en el arte mesopotámico; Sab 13,2 reprueba a los que consideran como dioses las lumbreras del cielo, puesto que en realidad son seres sometidos a Dios, que fue quien les dio su misión determinada (Bar 6,59); en cambio, Is 24,21-23 parece indicar que los astros son responsables de la idolatría de que son objeto; dice que la l. enrojecerá el día en que Yahvéh establezca su reinado. En Ap 12,1 la l., dios o atributo divino, es ahora escabel de sus pies; papel semejante tiene la l. en el Test. de Leví (5), donde es el manto de gloria de Judá, a cuyos pies aparecen doce rayos.

Bibl.: S. KIRST, *Sin, Yeraḫ und Jahwe* (FuF 32, 1958, 213-219). ThW IV, 641-645.

Luz (hebr. *lûz*, NOTH, *Josua* 118: almendro; Vg Luza), topónimo.
(1) L. en Canaán (Gén 48,3), antiguo nombre de la ciudad de → Bet-El (Jos 18,13 Jue 1,23), en Jos 16,1 todavía distinta del santuario de Bet-El, situado al sureste de la misma. El cambio de nombre es atribuido por Gén 28,19 y 35,6s al patriarca Jacob. El nombre del santuario (Bet-El) fue probablemente transferido a la ciudad (Luz), mientras que a su vez el santuario fue más tarde rebautizado como → Bet-Aven.
(2) Después de la conquista de L. por «la casa de José» (los israelitas), parece que el traidor que les entregó la ciudad fue desterrado y fundó en país hittita una nueva ciudad con el nombre de L. (Jue 1,26).

Bibl.: ABEL II, 371.

Luz. (I) EN EL AT. (A) *En sentido propio*, el AT habla de la l. en sí misma, de la l. de la mañana, de la l. del cielo, de las estrellas, de la luna, de las nubes, etc. La cosmología oriental supone que la l. en sí es independiente del sol (cf. Job 38,19s: Yahvéh conoce la morada de la l. y el lugar de las tinieblas; y Gén 1,3-5). Pero tanto la l. en sí misma como la l. de los cuerpos celestes, en contra de otras concepciones orientales, fueron creadas por Dios (Gén 1,3-5.14-19). A este modo de hablar corresponden expresiones como «venir a la luz» o «dar a la luz» o «temer la luz». La l. de los ojos indica la facultad de ver (Jue 16,28 Job 14,3 Sal 38,11); y es tan estimable, que con ella se compara al propio hijo (Tob 10,4).

(B) *En sentido figurado*, l. tiene triple significado: felicidad, ciencia y vida. Tres conceptos que, por su íntimo enlace en el mundo ideológico del AT, no siempre se pueden distinguir con toda claridad.
(1) La luz como *felicidad*. Para comprender el uso de l. en sentido de felicidad hay que partir de expresiones como la «l. del rostro» (Job 29,24), la «l. de la faz de Yahvéh» (Sal 4,7 89,16), que significan un rostro alegre, e.d., satisfacción y placer. L. significa entonces felicidad y alegría, tanto en sentido natural como sobrenatural. De ahí que se conciba la futura salud escatológica de Israel como una l., aun cuando los profetas enseñen que el verdadero → día de Yahvéh será tinieblas y no l. (Am 5,18.20). De este

empleo de la palabra resulta que l. significa también protección: la l. de Yahvéh protege (2Sam 22,29 Job 29,3), la l. de la gloria de Yahvéh protege (Bar 5,9); Yahvéh mismo como Dios protector es l. (Miq 7,8); también un hombre (David) recibe en este sentido el nombre de l. de Israel (2Sam 21,17). Puesto que la virtud trae dicha, se habla de la l. de la virtud (Sab 5,6) y se yuxtaponen l. y fidelidad (Sal 43,3).

(2) La l. como *ciencia*. Este sentido figurado se comprende fácilmente. Se habla de la l. de la sabiduría (Bar 4,2 Sab 7,10), de la ley (Is 51,4 Sab 18,4), de la justicia (Is 51,4, cf. Sal 37,6), de la palabra de Yahvéh (Sal 119,105). Se llama directamente l. al conocimiento (Dan 2,22) y a la enseñanza (Prov 6,23). Yahvéh, como Dios revelador, es una l., aunque esta expresión sólo se halla en Is (2,5 10,7 60,19s); igualmente lo es el → siervo de Yahvéh (Is 42,6 49,6).

(3) La l. como *vida*, en oposición a las tinieblas del reino de los muertos. Se conoce la l. de la vida (Job 3,16 33,30 Bar 3,20), de los vivientes (Sal 38,11), y en Ecl 11,7 12,2 Job 3,20 18,5s, l. es sinónimo de vida. En este sentido, Yahvéh, como dador de vida, es l. (Sal 36,10). Partiendo de este uso se llega luego al significado de l. = descendencia (1Re 11,36 15,4 2Re 8,19 Sal 132,17 Prov 24,20).

(C) Llamar a *Dios l.* no es muy frecuente en el AT. Dios es l. (2Sam 22,29 Sal 18,29 Miq 7,8), la l. eterna (Sab 7,26), la l. de Israel (Is 10,17), la l. eterna de Sión (Is 60,19).

(II) EN EL NT. (A) Los *sinópticos* emplean la palabra l. en sentido propio, además de las dos veces en que citan el AT (Mt 4,16 = = Is 9,1 y Lc 2,32 = Is 42,6 49,6); pero otras veces, también en sentido figurado. Mt 5,14-16 compara el influjo de los discípulos sobre los hombres con la acción benéfica de la l. en el mundo (sol). Mt 6,22s par. habla de la l. que hay en el hombre; consiguientemente, en el sentido de conocimiento, como en el AT. Lc 16,8 opone los hijos de la l. a los hijos de este mundo. Aquí, evidentemente, ha influido en Lc el vocabulario paulino. Aunque esta frase no se halla antes del NT (también en Jn 12,36 1Tes 5,5 Ef 5,8), se mueve dentro de la esfera veterotestamentaria que presenta a Dios como l., si bien la citada frase no puede identificarse con la denominación de «hijos de Dios».

(B) *Juan* emplea el concepto de l. sólo en sentido traslaticio (pero Ap exclusivamente en sentido físico) y parte para ello del uso, no muy frecuente en el AT, de que «Dios es l.». En armonía con su costumbre de hablar raramente de Dios si no es en conexión con Cristo, Juan (a excepción de 1Jn 1,5-7) sólo aplica a Dios la palabra l. en cuanto que se revela en Cristo. El vocabulario joánico está dominado por la idea de que Jesús es la l. de los hombres (Jn 1 passim 3,19-21 8,12 9,5 12,46); partiendo de ahí, la palabra se aplica a Dios, que es l. (1Jn 1,5-7), y a los hombres que caminan en la l. (Jn 1,4 8,12 12,35s 1Jn 1,7 2,8-11). Dios es la plenitud de la l.; Cristo como revelación del Padre es l. que se revela a los hombres en este mundo; el mundo no recibe la l. (el mundo es tinieblas); las tinieblas son la negación o repulsa de la revelación; los hombres que reciben la revelación caminan en esta revelación; y se convierten en hijos de la l.

Jn 5,35 es una metáfora sobre Juan Bautista en el sentido del AT.

(C) *Pablo* emplea la palabra l. principalmente en sentido traslaticio. Fuera de la simple metáfora de Rom 2,19 (una l. para aquellos que están en tinieblas), la palabra l. se emplea en el sentido del AT (Dios habita en la l.: 1Tim 6,16, cf. Sal 104,2) y en la frase neotestamentaria de «hijos de la l.» (1Tes 5,5 Ef 5,8). También se relaciona, seguramente, con este sentido Col 1,12 (los santos en la l.). Característico de Pablo es el empleo del concepto de l. en la antítesis luz/tinieblas, e.d., sobrenatural/natural, cristiano/gentil (cf. Act 26,18.23 Ec 5,8). En este sentido habla de las armas de la l. (Rom 13,12), de un ángel de l. (2Cor 11,14), del fruto de la l. (Ef 5,9, cf. Gál 5,22: el fruto de nuestro espíritu) y de la l. que ha brillado en nuestros corazones (2Cor 4,5). En 2Cor 4,6 se alude, a la vez, a Gén 1,3 (creación de la l.).

(D) Los *demás escritos del NT* emplean la palabra l. principalmente en sentido físico (así también Sant 1,17: Dios es el padre de las luces). En Act 13,47 se cita a Is 49,6. La antítesis paulina luz/tinieblas aparece dos veces en un discurso de Pablo (Act 26,18.23); y en sentido semejante e.1 1Pe 2,9.

Bibl.: A. STONNER, *Der Lichtgedanke in der Hl. Schrift und Messliturgie* (Paderborn 1936). H. BAKOTIN, *De notione lucis et tenebrarum in Evangelio Sti. Joannis* (Dubrownik 1943). S. AALEN, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo 1951). ThW IV, 17-28. F. ASENSIO, *El Dios de la luz: Avances a través del AT y contactos con el NT* (Anal. Gregor. 90, Roma 1958).

Luza → Luz (topónimo).

Ll

Llanto por los difuntos → duelo, → muertos I, → lamentación.

Llaves. (I) En el AT se hace a veces mención de ll.: Jue 3,25 (de la habitación superior de Eglón), 1Par 9,27 (del templo de Jerusalén), Is 22,22 (del palacio de David). De este último lugar resulta que las ll. en Israel eran bastante grandes (pues se llevan al hombro). La ll., que era un trozo de madera, tenía en su extremidad cierto número de clavijas de hierro que se metían en los agujeros del cerrojo y así, levantando las clavivijas de la cerradura, podía correrse hacia atrás el cerrojo. → Cerradura.

(II) En el NT se habla de las ll. del cielo y de las del reino de los muertos o del infierno. Ambos espacios se concebían en la antigüedad y en el judaísmo como cerrados. Dios tiene las ll. del cielo, de donde viene la lluvia (Lc 4,25); este «poder de las ll.» lo puede Él entregar a sus dos testigos (Ap 11,6). Las ll. del reino de los muertos (el abismo o pozo del abismo) están en las manos de Dios, que puede entregarlas al diablo (Ap 9,1s), o a un ángel (Ap 20,1-3). Por su resurrección, Jesús se apropió las ll. que estaban en poder de la muerte y del infierno (personificaciones), y así consiguió tener también dominio en el reino de los muertos. Por eso Él puede resucitar a todos los muertos. Las ll. de David (Ap 3,7) y las ll. del reino de los cielos (Mt 16,19) tienen sentido escatológico o mesiánico. «Llave de David» alude a Is 22,22, entendido, no del palacio, sino de la dinastía de David; Jesús, cual David redivivo, es el Mesías. La puerta que Jesús abre es la puerta del cielo. Las ll. del reino de los cielos dan a Pedro poder de permitir o de negar la entrada en el reino de los cielos; cf. col. 885. En Lc 11,52, κλεῖδα τῆς γνώσεως ha de entenderse en sentido figurado; la significación es discutida; τῆς γνώσεως puede entenderse como genitivo objetivo (ll. para el conocimiento) o como genitivo subjetivo (ll. que es conocimiento). Esta última interpretación acaso sea la mejor.

Bibl.: NÖTSCHER 29s. DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* IV, 1291-1298. R. DUSSAUD, *La serrure de Sour-Baher* (Syr 6, 1925, 188-193). ThW III, 743-753.

Lluvia. En Palestina, tan pobre en aguas, la ll. desempeña un papel importante en la economía nacional y en el → abastecimiento de aguas. La época de las ll. dura en Palestina desde octubre hasta abril. Es muy rara en verano (1Sam 12,17s) y nadie la desea en la época de la recolección (Pascua hasta Pentecostés), por considerarla perjudicial (Prov 26,1). La primera ll. es la ll. temprana (hebr. *yōreh* o *mōreh)*, desde mitad de octubre a mitad de noviembre, que prepara el terreno, seco y duro durante el verano, para el laboreo (siembra) y, por tanto, no debe ser muy fuerte. La ll. fría de invierno cae en diciembre/enero. Ésta es la que llena las naturales reservas de agua y arrastra la tierra erosionada hacia los valles, donde se convierte en excelente mantillo para el cultivo. Entre estos dos períodos de ll. empieza la época de la siembra, que dura hasta febrero. Para la cosecha es imprescindible (Am 4,7) la ll. tardía (hebr. *malqōš)* desde marzo hasta abril, que alterna con días de sol. La agricultura saca mayor provecho de las lluvias regulares que de los fuertes chubascos.

Bibl.: ABEL I, 129-132. AuS I, 1/2 115ss. 172ss. 291ss.

M

Maaca o **Maacha** → Maaká.

Maaká (I) (hebr. *ma'ăkāh;* Noth 250: necio, insensato [?]; Vg Maacha), nombre personal bastante frecuente. Los principales personajes de este nombre son:
(1) M., concubina de → Kaleb (1Par 2,48).
(2) M., esposa de Yeiel, padre de Gabaón (1Par 8,29 9,35).
(3) M., una de las mujeres de David, hija del rey arameo Talmay de → Guesur (2Sam 3,3 1Par 3,2), madre de Absalom.
(4) M., hija de Absalom (la cual figura equivocadamente en 2Sam 14,27 con el nombre de Tamar), mujer de Roboam (1Re 15,2 1Par 11,20-22), madre de los reyes Abiyyá (1Re 15,2; en 2Par 13,2 seguramente cambiado en Mikayá) y de Asá (1Re 15,10.13 2Par 15,16).
(5) M., padre del rey de los filisteos Akíš (1Re 2,39); en 2Sam 27,2 se le llama Maok.

Maaká (II) (hebr. *ma'ăkāh;* Vg Maacha), región de la vertiente sur de la montaña de → Hermón (Dt 3,12 Jos 13,11), aproximadamente en los alrededores de *merŷ 'eyyūn*, entre los extremos meridionales del Líbano y del Antilíbano. Los arameos establecidos en la región y libres (Jos 13,13) lucharon contra David (2Sam 10,6 1Par 19,6s). Se cree que los maakitas, puesto que eran arameos, descendían de un cierto M., hijo de una esposa secundaria de Najor (Gén 22,24). Puesto que M. aparece también como hermana o esposa de Makir (1Par 7,15s; → Manasés 2), es posible que los maakitas arrebataran parte de su región a las tribus de la Jordania oriental. Los nombres de M. y → Guesur se encuentran a menudo yuxtapuestos, y las dos regiones eran probablemente vecinas. → Abel Bet-Maaká.

Maat, hijo de Matatías, padre de Naggay, en el árbol genealógico de Jesús (Lc 3,26), no mencionado en el AT.

Macabeo, sobrenombre, seguramente título honorífico, de Judas, tercer hijo del sacerdote → Matatías de → Modín (1Mac 2,4), héroe de la guerra de la independencia judía contra Siria.

La significación del nombre es discutida; la mayoría de los intérpretes piensan, seguramente con razón, en el hebr. *maqqābā* (martillo). Judas habría sido el martillo o «martillador», alusión a su fuerza física y a sus hazañas. De Judas pasó el sobrenombre a sus cuatro hermanos, Juan, Simón, Eleazar y Yonatán, y se convirtió en nombre de familia. En sentido más amplio, el nombre comprende a todos los impugnadores de los paganos, sirios o egipcios. De ahí que se llamen también macabeos los siete hermanos mártires de 2Mac 7. → Jasideos.

(1) *Judas* (165-161 a.C.) organizó en → Mispá la resistencia judía y así, tras algunos éxitos locales, pudo emprender la guerra contra Siria con un ejército regular. Su ejército logró en el año 166/165, junto a Emaús, una clara victoria sobre los generales de → Lisias y en 165/164 otra junto a Bet-Sur sobre el mismo Lisias. A consecuencia de ella, Judas pudo ocupar Jerusalén, a excepción de la acrópolis, y restaurar el culto judío (año 165). Un nuevo ejército de Lisias, no obstante la victoria junto a Betzacaría, no pudo cambiar la situación; Lisias hubo de abandonar la lucha a causa de las dificultades políticas de Siria y concedió a los judíos el derecho de practicar libremente su religión. El primer fin de la rebelión macabea estaba conseguido. Hasta entonces Judas había hecho una guerra de religión contra los sirios. Pero desde el año 165 empezó a luchar por el restablecimiento del poder judío en Palestina y por ampliar su territorio a costa de sus vecinos, Edom y la Filistea, no menos que por afianzar su propia situación, como caudillo del partido nacionalista, frente al helenístico, representado por el sumo sacerdote → Alcimo. Un ejército sirio a las órdenes de → Nicanor, que habría de apoyar al partido helenístico, fue derrotado junto a Adasá el año 161; luego se unió Judas con los romanos por vía diplomática (tratado de amistad). Sin embargo, la ayuda diplomática romana llegó demasiado tarde, pues los sirios, a las órdenes de → Báquides, obligaron a Judas a que aceptara una batalla en Elasá, en la cual murió (año 161). Su hermano Yonatán tomó la dirección del partido nacionalista (1Mac 5,1-9,22 2Mac 12-15; FLAV. JOS., *Ant.* 12,8-11).

Bibl.: SCHÜRER I, 165-301. H. WEISS, *Judas Makkabäus, Ein Lebensbild* (Friburgo de Brisgovia 1897). O. ROTH, *Rom und die Hasmonäer* (BWAT 17, Leipzig 1914). E. BIKERMAN, *Die Makkabäer: Eine Darstellung ihrer Geschichte* (Berlín 1935; edición americana: Nueva York 1947). Id., *Der Gott der Makkabäer* (Berlín 1937). O. PLÖZER, *Die Feldzüge der Seleukiden gegen den Makkabäer Judas* (ZDPV 74, 1958,158-188).

(2) *Yonatán* (161-142 a.C.). A consecuencia de la derrota militar quedó tan quebrantada la fuerza del partido nacionalista, que Yonatán hubo de emigrar de Jerusalén a → Mikmás. Sin embargo, entre los años 160-153 logró recuperar el prestigio perdido e imponerse al pueblo como caudillo. Circunstancia muy afortunada para él fue que los sirios, complicados en incesantes guerras de sucesión, no estaban en situación de intervenir eficazmente contra los judíos; por el contrario, los pretendientes sirios al trono trataban de ganarse el favor y apoyo de Yonatán, el cual explotó hábilmente esta situación para arrancarles toda clase de concesiones. → Alejandro Balas lo nombró sumo sacerdote en el año 153; con ello abandonaban los sirios el partido helenístico, que en adelante ya no ejercería influjo sensible en la marcha de los acontecimientos. El año 150 Yonatán fue también nombrado στρατηγός y μεριδάρχης (jefe militar y civil), sin duda de Judá. Con ello quedaba logrado el segundo fin de los M.: la conquista del poder por el partido nacionalista y la aniquilación del partido helenista. En el 147 fue además ampliado el territorio de Yonatán con → Eqrón (= Accarón) y sus alrededores. En el año 145 Yonatán logró de → Demetrio II, sucesor de Alejandro, que cediera a Judá los distritos samaritanos de Efraím, Lidda y Ramataim y que eximiera de tributos todo este territorio. Estas concesiones fueron confirmadas por el rival de Demetrio; además, Simón, hermano de Yonatán, fue nombrado στρατηγός de las costas de Palestina. Yonatán apoyó después al rival → Trifón, en su lucha contra Demetrio II, pero sin perder de vista sus propios intereses, ocupando de hecho los territorios que nominalmente le habían sido reconocidos y renovando el tratado de amistad con los romanos. De ahí que Trifón mirara con inquietud el creciente poder de Yonatán, y que, apenas se lo consintieron las circunstancias de Siria, se volviera contra él. Arteramente logró apoderarse de la persona de Yonatán y quiso, valiéndose del ascendiente de éste, restablecer su propio poder en Judá. Como fracasara en su plan, lo hizo ejecutar en Baskamá (Transjordania) en el 142. Su sucesor fue Simón (1Mac 9,23-10,30; FLAV. JOS., *Ant.* 13,1-6).

Bibl.: → 1.

(3) *Simón* (142-135) se adhirió, naturalmente, a Demetrio, a condición, sin embargo, de que éste reconociera la independencia política de Judá (tercer fin de los M.). De hecho, Demetrio aseguró plena exención de tributos a los judíos y así les reconoció prácticamente la independencia. Esta independencia se expresó, entre otras cosas, por el establecimiento de una era propia (143/142). Sin embargo, Simón hubo de asegurar su posición con las armas contra el poder de Trifón, que aún se mantenía vivo. Por eso expulsó de la ciudadela de Jerusalén la guarnición siria (142) y conquistó Yaffá, Guézer y Bet-Sur. Con esto, la situación interna de Simón fue tan firme, que los judíos legitimaron por su parte el título de στρατηγός arrancado a los sirios y el año 141, por una decisión popular, le eligieron «para siempre» sumo sacerdote, στρατηγός y ἐθνάρχης de los judíos, «hasta que se levantara un profeta digno de fe» (1Mac 14,41). Con ello quedaba fundada una nueva dinastía: la de los → Hasmoneos. También los romanos reconocieron al nuevo jefe de estado. Un nuevo intento de los sirios (Antíoco VII) para cambiar el giro de los acontecimientos por la fuerza de las armas (expedición de → Cendebeo), terminó con un fracaso. Posteriormente reinó la tranquilidad. Simón fue asesinado por su yerno Ptolomeo. Le sucedió su hijo → Juan Hircano I (1Mac 13,1-16,22; FLAV. JOS., *Ant.* 13,6-7).

Bibl.: → 1.

Macabeos (libros de los).
(I) CONTENIDO. Los libros que toman su nombre de los hermanos → Macabeos, porque éstos desempeñan en ellos el papel más importante, describen las luchas de los judíos por su libertad nacional y religiosa, contra la opresión e intentos de helenización por parte de los reyes sirios, → Antíoco IV (175-164) y sus sucesores. Cada libro es en sí mismo un todo completo que se ocupa de los mismos acontecimientos (1Mac: 175-135 a.C.; 2Mac: 175-161 a.C.).

(A) El libro *1Mac* se divide en tres partes, a las que precede una introducción histórica. La introducción (cap. 1s), después de un breve resumen histórico desde Alejandro Magno (357-323) hasta Antíoco IV (1,1-9), cuenta la ocasión del levantamiento: la conquista de Jerusalén por los sirios, el saqueo del templo, la persecución religiosa y la profanación del templo y del altar (diciembre del 167; 1,10-64), así como la resistencia del sacerdote → Matatías, de Modín, y de sus cinco hijos, que condujo a la guerra declarada (2,1-70). La primera parte (3,1-9,22) trata de las acciones de Judas Macabeo (165-160); la segunda (9,23-12,54) de las hazañas de Yonatán (160-142), y la tercera (13,1-16,24) del encumbramiento de Simón al poder (142-134).

(B) Al libro segundo, *2Mac*, se le anteponen dos (1,1-10*a* y 1,1,10*b*-2,18) o tres (1,1-7*a*

1,7*b*-10*a* y 1,10*b*-2,18) cartas y un breve prólogo (2,19-32). Estas cartas quizás fueron añadidas posteriormente al libro; cf. F.M. ABEL, *Les lettres préliminaires du second livre des Maccabées* (RB 53, 1946, 512-537). La primera parte (3,1-10,8) trata de la ocasión del levantamiento: el saqueo del templo (3,1-4,6), las intrigas de los sumos sacerdotes helenizantes (4,7-5,27), la persecución pública de la religión por Antíoco IV (6,1-7,42), las primeras victorias de los Macabeos (8), la enfermedad y la muerte de Antíoco y la purificación del templo (9,1-10, 8). La segunda parte (10,9-15,40) cuenta la lucha de Judas contra los pueblos vecinos (10,9-38), sus victorias contra los generales de Antíoco V (11,1-13,26), su lucha contra Demetrio I, y termina con la victoria sobre Nicanor en 161 (14s).

(II) TEXTO. El primer libro, 1Mac, se nos ha transmitido sólo en griego; pero Orígenes y Jerónimo conocieron todavía un texto original semítico. Después de las investigaciones de Oesterley y Joüon (Bb 3, 1922, 204-206) se admite generalmente un texto original hebreo. Los fragmentos de un texto hebreo de 1Mac, descubiertos en 1895 por Chwolson en la Biblioteca Nacional de París, que A. Schweizer y P. Vetter admitieron como texto original, representan una retraducción según la Vg. A. Kahana publicó en 1930 una retraducción hebrea moderna. El libro 2Mac fue redactado en griego. El texto de la Vg de 1 y 2Mac no procede de san Jerónimo, sino de la antigua versión latina, y, según dom de Bruyne, se remonta a un texto griego, mejor y más antiguo que el de los mss. griegos existentes. El material de las antiguas versiones latinas ha sido publicado por de Bruyne-Sodar *(Les anciennes traductions latines des Machabées*, «Anecdota Maredsolana» IV, Maredsous 1932).

(III) ORIGEN. De ninguno de los dos libros se conoce el autor. El autor del primero, compuesto en hebreo, estaba familiarizado con la geografía y cultura de Palestina y seguramente sería un judío palestinense. Era ferviente partidario de la ley y de las tradiciones judías (evita, p.ej., siempre el → nombre de Dios, en cuyo lugar escribe «el cielo»: 3,18 4,10.24.55 12,15) y escritor de talento, que interrumpe con trozos poéticos su narración efectuada al estilo de las crónicas (1,25-28.36-40 2,6-13.44.49-64 3,3-9.45 7,17 9,21 14,4-15). Mientras unos sostienen la tesis de que los cap. 14-16 son complemento posterior (así Destinon, Wellhausen, Roth), por no haberlos utilizado Flavio Josefo y, consiguientemente, no haberlos conocido, otros la ponen en duda (Ettelson). Fundándose en 16,23s, muchos críticos concluyen que existía ya una historia de Juan Hircano y que, por tanto, hay que datar 1Mac mucho después de la muerte de éste. Otros, en cambio, opinan que 1Mac alude aquí a los anales compuestos durante el reinado de Juan (134-103), de modo que 1Mac pudiera datarse incluso antes del 103. En todo caso, del juicio benévolo sobre los romanos (8,1ss) resulta que todavía Pompeyo no había conquistado Jerusalén (año 63 a.C.).

El libro 2Mac respira un espíritu mucho más religioso y está más expresamente escrito para la edificación de los lectores. Como resulta de 2,23, el libro es un resumen o extracto de la obra en cinco volúmenes compuesta por Jasón de Cirene sobre la historia de los Macabeos. Este Jasón, judío helenista de Cirene, donde en los últimos siglos a.C. existía una floreciente comunidad judía, pudo haber venido a Palestina para informarse, sobre el terreno, de los acontecimientos de su historia. De la correcta transcripción de nombres, oficios y títulos se deduce que estaba familiarizado con la época de los → Seléucidas. Como no menciona la muerte de Judas y cuenta que Jerusalén, después de conquistada por éste (año 165), siguió en manos judías, cuando en realidad se perdió la ciudad después de la muerte del héroe, hay que concluir que Jasón compuso su obra antes del 161. El autor de 2Mac ha salvado un resumen de la obra de Jasón que se perdió. «Posiblemente estos lugares: 3,40 7,42 10,9 13,26 y 15,37 ofrecen reminiscencias de la conclusión que llevaría cada uno de los libros de Jasón» (Bévenot).

Del hecho de que 2Mac se halla en el canon después de 1Mac, a pesar de que éste prosigue la historia hasta más allá que aquél, se concluye que 2Mac fue escrito después de 1Mac. En todo caso, un término cierto *ante quem* es el año 70 d.C., pues se suponen existentes el templo y el culto.

(IV) Los libros 3 y 4Mac son obras apócrifas judías. El primero, 3Mac, fue redactado en griego en el s. I a.C. y describe una supuesta persecución de los judíos en Egipto bajo Ptolomeo IV (221-204); la narración no merece fe. El segundo, 4Mac, es una obra de edificación compuesta en griego en el s. I d.C. (no por Flav. Jos., como se ha creído mucho tiempo). R.H. Charles; S. Székely (→ apócrifos); M. HADAS, *The Third and Forth Book of Maccabees, edited and translated* (Nueva York 1953).

Comentarios: C. GUTBERLET (AtA 8/3-4 y 10/3-4, Munster de Westfalia 1920/27), P. RIESSLER (Maguncia 1930), H. BÉVENOT (Bonn 1931), L. SALAMINA (Turín 1933), H. BÜCKERS (Friburgo de Brisgovia

1939), F.-M. ABEL (París 1949), M. GRANDELAUDON (París 1951), A. PENNA (Turín 1953); E. KAUTZSCH, A. KAMPHAUSEN (en: KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen*, Tubinga 1921), W. OESTERLEY-J. MOFFATT (en: R.H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, Oxford 1913), S. TEDESCHE, S. ZEITLIN (Nueva York 1950/54), J.C. DANCY (Oxford 1954; 1 Mac).

Bibl.: A. SCHWEIZER, *Untersuchungen über die Reste eines hebr. Textes vom 1. Machabäerbuch* (Berlín 1901). P. VETTER, *Ein hebräischer Text zum 1. Makkabäerbuche* (ThQ 83, 1901, 600-605). ETTELSON, *Integrity of 1. Maccabees* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 27, 1925, 265-272). F.-M. ABEL, *Topographie des campagnes machabéennes* (RB 32-35, 1923-1926). W. KOLBE, *Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte: Kritische Untersuchungen zur Seleukidenliste und zu den beiden ersten Makkabäerbüchern* (Stuttgart 1928). J. SCHAUMBERGER, *Die neue Seleukiden-Liste BM 356 03 und die makkabäische Chronologie* (Bb 36, 1955, 432-435). K.-D. SCHLUNCK, *Die Quellen des 1. und 2. Makkabäerbuches* (tesis, Greifswald, Halle del Saale 1954). [P. BELLET, *El gènere literari del II llibre dels Macabeus* (Miscel. Bibl. Ubach, Montserrat 1953, 303-321). J. MEJÍA, *Posibles contactos en los manuscritos de Qumrán y los libros de los Macabeos* (Revue de Qumran 1, 1958, 51-72; id. [resumen] en: Sacra Pagina. Misc. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re biblica, París/Gembloux, 1, 1959, 20-27).]

Macedonia, región en la costa septentrional del mar Egeo, habitada por los macedonios, que formaban parte de los griegos, pero constituían un resto de la población primitiva y eran, de hecho, casi completamente extraños a los demás helenos.

El AT designa con el nombre de M.:
(1) La patria de Alejandro Magno (1Mac 1,1, cf. 6,2) y de Hamán (Est 16,10).
(2) Las tropas siro-macedonias del ejército de Antíoco III el Grande (2Mac 8,20).

En el NT, M. es la provincia romana de este nombre, que Pablo visitó en sus viajes apostólicos segundo (Act 16,9ss 18,5) y tercero (Act 20,1-3, cf. 19,21s 1Tim 1,3), y que menciona a menudo en sus cartas (1Cor 16,5 2Cor 2,13 7,5, etc.).

Bibl.: LÜBKER 633. → Filipos.

Macmas o **Macmis** → Mikmás.

Macpela → Makpelá.

Macho cabrío (hebr. *'attūd)*, guía del rebaño, y por eso, en sentido metafórico, caudillo de pueblo (Is 14,9 Jer 50,8 Zac 10,3; cf., en sentido peyorativo: Mt 25,32). Cubre las cabras (Gén 30,35 31,10.12), es animal apto para el sacrificio (Dt 32,14: grasa; Is 1,11 Sal 50,13: sangre): Núm 7 passim, Sal 50,9 65,15 (junto con reses vacunas).

El m.c. (hebr. *tayiš)* figura como obsequio que Jacob ofrece a Esaú (Gén 32,15) y los árabes al rey Yosafat (2Par 17,11); y como símbolo del jefe, se enumera también entre otros animales en los aforismos numéricos de Prov 30,29-31 (su andar es altivo y orgulloso). El m.c. (hebr. *ṣāfīr)* es igualmente apto para el sacrificio (2Par 29,21 Esd 8,35) y en Dan 8,5.8.21 lucha contra el → carnero.

El cabrito (hebr. *gĕdī)* es un obsequio apreciado (Gén 38,17.20 Jue 15,1 1Sam 10,3), un manjar delicado (Gén 27,9.16 Jue 6,19 13,15.19 1Sam 16,20 Lc 15,29), fino y tierno (Jue 14,6 Is 11,6 Cant 1,8 Eclo 47,3). La repetida prohibición de cocer un cabrito en la leche de su madre (Éx 23,19 34,26 Dt 14,21) reprueba un vicio supersticioso de los cananeos, de cuya existencia se ha sabido recientemente por los textos de → Ugarit (cf. R. de Vaux, RB 46, 1937, 550). → Demonio.

Bibl.: A. CASEY, *«Non coques haedum in lacte matris suae»* (VD 16, 1936, 142-148). H. CAZELLES, *Études sur le Code de l'Alliance* (Paris 1946).

Mádaba → Medebá.

Madera. El hebr. *'ēṣ* se dice para m. viva (→ árbol) y para m. muerta: m. de construcción (Ag 1,8), leña para el fuego (p.ej., Lev 1,7), m. para muebles (p.ej., Dt 10,1), también con el significado de poste (Gén 40,19 Dt 21,22 Jos 21,26 Est 5,13), mango (2Sam 21,19), mango de un hacha (Dt 19,5). Asimismo el griego ξύλον. El NT conoce la contraposición de la m. verde a la seca, conocida igualmente en la literatura judía posterior: Jesús es la m. viva, verde, que no es atacada tan fácilmente por el fuego; Israel, la m. seca (Lc 23,31). Además se habla también de la m. de construcción (1Cor 3,12), de un garrote (Mt 26,47.55 par.), de un cepo (Act 16,24). Por el sentido deshonroso que, ya en el griego profano, adquirió la palabra madero «como instrumento de castigo», surgió el significado de «cruz», característico del NT (Act 5,30 10,39 13,29 1Pe 2,24); así la cruz es llamada m. de maldición (Gál 3,13, cf. Dt 21,23). Ap 2,7 22,2 14,19 se refiere a la idea del AT sobre el → árbol de la vida.

El AT conoce la m. de → acacia, → cedro, → ciprés, → pino, → roble, → sicómoro: así como, según interpretación corriente, la m. de sándalo. Ap 18,12 menciona la m. de tuya, del África del norte.

Los carpinteros (literalmente: artesanos [en madera, en piedra, en metal, etc.]) aprendieron su oficio, en parte, de los fenicios (2Sam 5,11 1Re 5,16), y parece que, bajo el rey Yosiyyá, hicieron ya trabajos independientemente (2Re 12,12); cf. además Is 40,20

44,13 Jer 10,3. Sus herramientas eran: hacha, taladro, martillo, escoplo, clavos, sierra. Is 44,13 enumera diferentes instrumentos que sólo pueden identificarse parcialmente: *qāw* (cuerda de medir), *śered* (lápiz de dibujo [?]), *maqṣū'ā* (gubia [?]), *meḥūgā* (compás [?]). Am (7,7s) conoce la plomada.
→ Ašerá, → Biblos.

Bibl.: BRL 283-285. NÖTSCHER 217. ThW V, 36-40.

Madianitas, confederación de tribus nómadas árabes (Gén 25,2), cuyas dehesas han de buscarse en el lado este del golfo de *el-'aqaba;* Hab 3,7 los menciona junto con Kusán; Gén 25,4 Is 60,6, junto con Efá. Ptolomeo (VI, 7,2.27) y los geógrafos árabes conocen en esta región una localidad con el nombre de Madián. A veces invadieron con sus camellos, en algaras, desde el desierto al occidente del Jordán hasta la llanura de → Yizreel (Jue 6-8); servían también como guías de caravanas por las rutas del desierto hacia Egipto (Gén 37,28.36 Gén 37,25.27s 39,1: → ismaelitas) y Palestina (Núm 10,31). Relaciones entre los israelitas y los m. aparecen ya en tiempos mosaicos. Moisés huye ante el faraón, se asienta en Madián y se casa con una hija de un sacerdote madianita (Éx 2,15-21), guarda los rebaños de éste (Éx 3,1) y celebra con él «en el monte santo del desierto» una comida sacrifical (Éx 18, 1-12). El sacerdote le recomienda la institución de jueces (Éx 18,13-27). Relaciones de prostitución cultual con m. tuvieron lugar junto al santuario de Baal-Peor (→ Baal, → Peor: Núm 25,6.15). Por otra parte, Núm 25,16-18 31,1-12 13,21 indica también discordias guerreras. El «día de Madián» (Is 9,3), el día de la victoria de → Gedeón sobre los m., aparece como ejemplo de una victoria especialmente triunfal; efectivamente, no se habla más, después de los tiempos de Gedeón, de nuevas incursiones madianitas. Jos (13,21) transmite los nombres de algunos jefes madianitas. Para la presunta influencia m. (quenita) sobre el origen de la religión de Yahvéh, → quenitas, → Moisés I,D.

Bibl.: ABEL I, 285-287.

Madre. (A) El título de m. se usa en la Biblia no sólo en sentido propio y estricto, sino también en sentido lato y metafórico. Además de la verdadera m., designa la suegra (Gén 37,10, cf. 35,16ss), la abuela (1Re 15,10), la m. del género humano (Gén 3,20 Ez 16,3), comunidades de pueblos personificadas en Sión (Is 50,1 66,7), Samaría (Os 4,5), Babilonia (Jer 50,12), la Jerusalén espiritual (Gál 4,26), Judit en sus desvelos maternales por el pueblo judío (Jdt 5,7), la metrópoli en contraposición a las pequeñas ciudades pertenecientes a ella («las hijas»: 2Sam 20,19). En el último ejemplo mencionado aparece ya claro el sentido metafórico. Así también la sabiduría se llama m. de todas las virtudes (Sab 7,12 Eclo 24, 24, cf. 15,2); Babilonia, la m. de las rameras y de las abominaciones de la tierra (Ap 17,5); una encrucijada, la m. del camino (Ez 21,26); la tumba es la m. de aquellos que recibe en su seno (Eclo 40,1, cf. Job 17,14); Jesús llama a los que hacen la voluntad de su Padre celestial hermano, hermana y m. (Mt 12,47.50).

(B) Ser m. es la mayor felicidad de la mujer hebr. (Gén 24,60 30,1 1Sam 1,6ss Sal 113,9), → matrimonio, → hijo. La mujer será salvada por la maternidad (1Tim 2,15). En una familia poligámica los hijos se distinguen unos de otros por el nombre de la m.; por eso, los escritores bíblicos mencionan a la m. de los reyes o de personas importantes (1Re 11,26 14,31 15,2.10 22,42 2Re 8,26 12,1 14,2 15,2 1Par 2,26 2Par 12,13, etc.). Los hermanos se titulan mutuamente como «hijo de mi madre» (Gén 20,12 Dt 13,7 Jue 8,19). Las faltas y pecados de los hijos son reprochados a la m. que los ha criado y educado (Prov 10,1 29,15 1Sam 20,30).

(C) El amor materno es proverbial en el AT (Is 49,15); con él es comparado el amor de Yahvéh a Jerusalén (Is 66,13). Jesús ha querido congregar a los hijos de Jerusalén, como una gallina congrega bajo sus alas a sus polluelos (Mt 23,37). Ejemplos de verdadero amor materno: Agar (Gén 21,14-16), la m. de Moisés (Éx 2,2-9), la m. de Samuel (1Sam 1,22-27), Rispá (2Sam 21,8-10), la m. de los hermanos Macabeos (2Mac 7,1-41). Para los deberes y derechos de la m., así como para su posición en la familia israelita, cf. (→) matrimonio, familia, hijo, padres, mujer. → María, madre de Jesús, → madre del Mesías.

Bibl.: ThW IV, 654-647. NÖTSCHER 72-75. → Mujer.

Madre del Mesías. En el AT sólo se habla de la m. del M. en Is 1,14 y Miq 5,2. En Gén 3,15 el contexto y el sentido literal inmediato parecen indicar claramente a Eva (→ Protoevangelio). Mucho menos puede citarse en este sentido el oscuro pasaje de Jer 31,22; Jerónimo (PL 24, 880s) se halla completamente solo, entre los escritores eclesiásticos, respecto de su interpretación, insostenible, de que se habla aquí de la concepción o nacimiento virginal de Jesús. En cambio, la profecía del → Emmanuel (Is 7,14) anuncia una virgen como m. del Mesías;

el nacimiento milagroso y el nombre, prometedor de salvación, puesto al niño, representan el lado saludable y alegre del signo dado a Ajaz. El pasaje ha de traducirse: «Por esto, el Señor mismo os dará un signo: he aquí que la virgen está encinta (así ha de traducirse; cf. el lugar paralelo Gén 16,11; no: «concebirá», que atenúa, si no elimina del todo, el milagro) y da a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel». Yahvéh está determinado a salvar por sí mismo a Israel, no sólo sin la ayuda de los asirios, en quienes se apoya Ajaz, sino también sin las fuerzas naturales de la «casa de David»; el gran salvador es hijo de una doncella. No puede ponerse en duda que *hā'almāh* indica aquí una virgen y una virgen determinada. Tampoco significa *hā'almāh* «las mujeres jóvenes» en general, sino la m. del niño Mesías Emmanuel; cf. Is 8,8 9,5. Miq 5,1-5, profecía de un contemporáneo de Isaías y, según toda apariencia, inspirada en este texto, designa a la madre del «dominador» (5,1) como «la que va a dar a luz» (5,2). Lo mismo que Is 7,14, tampoco Miq habla para nada de padre. Mt (1,22s) refiere Is 7,14 al nacimiento virginal de Jesús. Esta interpretación, lo mismo que el sentido mesiánico de Is 7,14, era desconocido al judaísmo contemporáneo. → María, madre de Jesús.

Bibl.: F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica* (Turín/Roma [2]1951). P. HEINISCH, *Die Gottesmutter im AT* (Paderborn 1925). A. VON BULMERINCQ, *Die Immanuelweissagung* (Dorpat 1936). A. SCHULZ (BZ 24, 1938s, 343-356). Id., *'Alma* (BZ 23, 1935/37, 229-241).
Menos críticos: J. TRINIDAD (VD 19, 1939, 353-357), N. PALMARINI (ibid.) 20, 1940, 139-144.
Sobre Is 7, 14: A. FEUILLET (RScR 30, 1940, 129-151). Sobre Jer 31, 22: G.E. CLOSEN (VD 16, 1936, 295-304). → María, madre de Jesús.

Maestro. En algunos lugares del NT se cita a los m. (gr. διδάσκαλος) como personas dirigentes en la primitiva comunidad cristiana (Act 13,1 junto con profetas; 1Cor 12,28s junto con apóstoles y profetas; Ef 4,11 junto con profetas, evangelistas y pastores). Se trata de carismáticos que podían instruir a la comunidad en la fe; mas no «pneumáticamente» — como profetas —, sino mediante su clara inteligencia personal. → Carismas.

Bibl.: ThW II, 160-163. [J.M. BOVER, *El maestro y el señor en la historia del rabinismo* (Sefarad 14, 1954, 366-368).]

Magadán, localidad junto al mar de Galilea, donde Jesús desembarcó después de dar de comer a 4000 personas (Mt 15,39). El pasaje paralelo de Mc 8,10 tiene en su lugar → Dalmanuta. Los que consideran correcto el texto transmitido en Mt buscan a M. en el actual *ma'ād*, 12 km al sureste del lago de Genesaret, y a Dalmanuta en el actual *eddelh^emīye*, 7 km al sur del mismo lago. Otros ven en ambos nombres deformaciones de un primitivo → Mágdala.

Mágdala, patria de → María Magdalena (Mt 27,56.61 28,1 par.), nombre que también hay que leer seguramente en Mt 15,39 (en vez de Magadán) y en Mc 8,10 (en vez de Dalmanuta). Se ha identificado M. con Tariquea, en el Talmud Migdol Nunayá, aldea de pescadores en la ribera occidental del mar de Galilea, cerca del actual *el-meŷdel*.

Bibl.: ABEL II, 373. C. KOPP, *Christian Sites around the Sea of Galilee* IV (Dominican Studies 3, 1950, 344-350). A. ALT (ZDPV 68, 1949-51, 64-69).

Magdalena → María Magdalena.

Mágdalo → Migdol.

Magedo → Meguiddó.

Magia. (I) La palabra m. viene del gr. μαγεία, e indica originariamente la actividad o arte de los → magos; luego, el arte o actividad secreta del hechichero, generalmente en mal sentido. Por m. se entienden ideas y usos que tienen por base la fe en cierta fuerza sobrenatural; según eso, algunos hombres, objetos o ritos, con determinados medios que no tienen relación con el fin intentado, serían capaces de producir, aun a distancia, un efecto misterioso, anormal, certísimo e infalible. Es característico de la m. la idea de que el hechicero obra por virtud de sus propios medios y poder, independientemente del dominio divino o de la ley moral.

(II) EN EL AT. La m. desempeñó un papel mucho menos importante en la vida de los israelitas que en la de los pueblos vecinos; sin embargo, tampoco entre ellos fue desconocida, como resulta de diversos textos proféticos (p.ej., Miq 5,11 Jer 27,9 Ez 13,18-20 Mal 3,5), de algunos salmos (Sal 91,5s 18,5s [?]), de ciertas narraciones (Gén 30,14: las → mandrágoras; Gén 30,37s: las varas descortezadas debían poseer, sin duda, virtud mágica; 1Sam 28: evocación de los muertos para consultarlos) y de los innumerables → amuletos que las excavaciones han sacado a luz (cf. Is 3,18-21 2Mac 12,40). Como la ley asiria, también el libro de la alianza castiga con la muerte a la hechicera (Éx 22,17, cf. Lev 20,27); Saúl desterró de su territorio a todos los evocadores de los muertos y adivinos (1Sam 28,3); Dt 18,9-13 prohibe todas las artes mágicas usadas entre los cananeos. Muchos críticos modernos creen que la → bendición y la → maldición eran entendidas entre los israelitas, lo mismo que entre

los demás pueblos antiguos, como fuerzas mágicas y que, en el culto, las purificaciones y sacrificios, sobre todo los sacrificios expiatorios, así como la distinción entre → puro e impuro, se fundaban en concepciones mágicas. No hay duda de que la bendición y maldición se entendían como fórmulas eficaces, y las purificaciones, sacrificios y ordalías como ritos también eficaces. Sin embargo, la eficacia de estas fórmulas y ritos no se concebía como independiente de Yahvéh; su eficacia sólo la recibían por intervención u ordenación de Yahvéh mismo. Tampoco la distinción entre lo puro e impuro ha de identificarse con ciertas ideas de tabú. Lo impuro se entendía como un obstáculo que mantenía al hombre alejado de Yahvéh. El reconocimiento de la impureza se fundaba más bien en la reverencia de la santidad de Yahvéh que en el miedo a la virtud peligrosa o perniciosa de ciertas personas, cosas o situaciones. Todas estas instituciones, ritos y concepciones, que se dan en la mayoría de los pueblos antiguos y primitivos y que en muchos de ellos tienen sentido mágico, fueron ciertamente admitidos en la ley israelítica; pero fueron al mismo tiempo transformados en sentido yahvístico. Para el yahvismo, según el cual Dios lo crea, rige y domina todo en la naturaleza y en el hombre, según su propio querer, ante quien el hombre es «polvo y ceniza» (Gén 18,27) y de quien éste depende absolutamente (Núm 16,22 27,16 Is 42,5 Job 23,14 Sal 104,29s), la m. es completamente extraña. Los israelitas conocían la diferencia entre los prodigios obrados por los magos y los de Yahvéh, y sabían que los primeros dependían de la virtud oculta del hechicero, de las fórmulas y de la cosa misma, y los segundos de Yahvéh (cf. Éx 7,8-12 7,15-22 8,5-7 8,16-19). Por eso apenas si cabe considerar como mágicas las acciones de Moisés (Éx 17,8-13 15,22-25 17,5s), de Josué (Jos 8,18), de Elías (1Re 17,17-24 18,42 2Re 2,8), de Eliseo (2Re 2,19-22 4,18-37 4,38-42), aunque muestran fuerte parecido con prácticas mágicas.

(III) En la época del NT, los hechiceros judíos estaban esparcidos por todo el mundo grecorromano (Juvenal 2,13ss 6,542ss; Justino, *Dial. c. Triph.* 8,5, Orígenes, *Contra Cels.*, IV, 33; cf. Act 13,6-8 19,13-19). En Éfeso, muchos cristianos venidos del judaísmo y de la gentilidad ejercían prácticas mágicas. Después de intervenir Pablo contra ellas, fueron quemados muchos libros mágicos (ἐφεσία γράμματα: Act 19,18s). En Gál 5,20 Pablo enumera la m. (φαρμακεία: hechicería), inmediatamente después de la idolatría, entre las «obras de la carne».

Bibl.: K. Beth, *Religion und Magie* (Leipzig 1927). A. Lods, *La magie cananéenne et l'AT* (RHPhR 7, 1927, 1-16). A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im AT* (Leipzig 1912). R. Weill, *Magie et religion* (RHPhR 21, 1936, 23-45). P. Samain (EThL 15, 1938, 449-490). *Enc. of Rel. and Ethics* VIII, 245-252. 300-305. ThW IV, 362s. DBS V, 705-739. G. Contenau, *La Magie chez les Assyriens et Babiloniens* (París 1947).

Magnificat, nombre, tomado de su palabra inicial (en la Vg), con que se designa el cántico de María (Lc 1,46-55), proferido en respuesta a las alabanzas que le dirigió Isabel. El cántico glorifica a Dios en frases generales, tomadas en su mayor parte del AT o, por lo menos, con reminiscencias de él, sobre todo de 1Sam 2,1-10 y de los salmos. Contiene tres ideas principales:

(1) María alaba a Dios por la gracia concedida a su bajeza (vv. 46-50);

(2) por ella se cumple una vez más la gran ley de la economía de la salud de Dios, que no mira a las condiciones humanas (vv. 51-53);

(3) y por esa gracia se inicia la realización de la salud mesiánica prometida a los padres (vv. 54s).

La forma literaria está definida por las leyes de la poética del AT.

Loisy, Harnack, Burkitt y otros han defendido la opinión de que el M., en el texto primitivo, no se atribuyó a María, sino a Isabel (v. 46). Para ello apelan: a algunos testimonios de crítica textual, principalmente latinos, que leen en el v. 46: «E Isabel dijo» (καί, no δέ); a la sorprendente semejanza del M. con el cántico de → Ana (1Sam 2,1-10), semejanza que reclamaría la misma situación real (una mujer estéril que recibe un hijo); y, finalmente, a la nueva mención de María en 1,56, superflua en el texto actual y necesaria en el primitivo. El último argumento carece de toda fuerza, como resulta de varios lugares paralelos del AT (Núm 24,25 Dt 32,44 y otros); un cambio de sujeto introdúcese con frecuencia por καί en lugar de δέ, como en Lc 1,18.30. La situación real supuesta en el M. se aplica lo mismo a María que a Isabel, en cuya boca apenas pueden concebirse las palabras del v. 48*b*. Si el M. hubiera de atribuirse a Isabel, estaría más en su lugar después del v. 25. Los mss. que en 1,46 leen Isabel en lugar de María son relativamente tan débiles en número y autoridad, que, críticamente, apenas puede tomarse en consideración esa variante y menos ser tenida por original. Menos cierto es cómo haya que explicarla positivamente; cf., p.ej., P. Ladeuze (RHE 4, 1903, 623-644), y J. Coppens («Paulin Ladeuze», 1941, 31-38). Para la respuesta de la Comisión bíblica, → Dz 2158.

Bibl.: → Cánticos del NT. P. WINTER, *Magnificat and Benedictus-Maccabaean Psalms?* (BJRL 37, 1954-55, 328-347). [R. DE MANRESA, *Magnificat: estudio y glosa* (Barcelona 1924). J.M. BOVER, *El Magnificat: su estructura y su significación mariológica* (EstE 19, 1945, 31-43). P. LUIS SUÁREZ, *Soteriología del Magnificat* (Ephemerides Mariologicae 3, 1953, 447-466).]

Magog (hebr. *māgōg*, tal vez «país de Gog»), en la → tabla etnográfica (Gén 10,2 1Par 1,5) es el segundo hijo de Jafet, entre Gómer (los cimerios de Capadocia) y Maday (los medos), junto con Yaván, Tubal, Mések y Tirás; por eso la región ha de buscarse alrededor del mar Negro. En Ez 38,1 39,6 M. es el país del rey → Gog, denominación apocalíptica que designa fuerzas poderosas y contrarias a Dios. Al igual que en la literatura rabínica, tampoco en Ap 20,8 se diferencian la persona y el país, sino que se funden ambos en un nombre doble (Gog y Magog), para referirse a un pueblo que simboliza las fuerzas contrarias a Dios.

Bibl.: StB III, 831-840. ThW I, 790-792. → Gog.

Magos (gr. μάγοι) (I). Los m. fueron originariamente una tribu de la Media (Heród. I, 101), que en la religión persa estaba revestida de funciones sacerdotales; de ahí que se aplicara el nombre de m. a los que poseían o ejercían una ciencia o un poder secreto. El origen y etimología de la palabra son inciertos. Como los sacerdotes persas se ocupaban de astronomía y astrología y eran considerados como poseedores de una ciencia oculta, en la literatura astrológica de los griegos el nombre de m. se vino a identificar con hechicero. En este sentido emplea la palabra m. Act 8,9.11 13,6.8.

En Mt 2,1 se llaman μάγοι los sabios venidos del oriente para adorar a Jesús niño.

(II) Si estos m. fueron sacerdotes persas o astrólogos babilonios (según la denominación grecolatina, «caldeos»), es cuestión que no puede resolverse. Su patria está «en oriente» y puede ser Arabia, Mesopotamia, Babilonia o Persia. A juzgar por los presentes que traen consigo, productos todos de Arabia, los m. serían oriundos de Arabia. Las más antiguas imágenes cristianas representan a los m. como adoradores de Mitra; las más recientes, como reyes, fundándose acaso en lugares como Sal 72,10 Is 60,6. Su número (tres) se funda, sin duda, exclusivamente en el número de presentes: oro, incienso y mirra. Sólo a partir del s. VIII se mencionan sus nombres: Melchor, Gaspar y Baltasar. Beda los considera como representantes de Europa, Asia y África (Gaspar, como negro). En el s. XII se llevaron unas reliquias, huesos que pasaban como de los m., de Milán a Colonia, donde aún hoy son veneradas.

Bibl.: A. CARNOY, *Le nom des mages* (Muséon 1908, 121-158). PW XIV, 1, 509-518. *Enc. of Rel. and Ethics* VIII, 242-244. RGG I, 2111-2113. ThW IV, 360-363.

Mahalalel (hebr. *mahălal'ēl;* NOTH 169: Dios brilla; Vg Malaleel), en la lista setita (→ Set) hijo de Quenán, padre de Yéred (Gén 5,12-17), también en el árbol genealógico de Jesús (Lc 3,37). En la lista cainita (→ Caín) de Gén 4,18, → Mejuyael es hijo de Irad, padre de Metusael.

Mahanaím → Majanáyim.

Mahuyael o **Majuyael** → Mejuyael.

Majanáyim (hebr. *maḥănayim*, forma local por *maḥăneh*, yacija; varias etimologías populares en Gén 32; Vg Mahanaim), fortaleza en → Galaad (2Sam 19,9), al norte del → Yabboq (Gén 32,2s.23), mencionada ya en textos egipcios, asignada a → Gad (Jos 13,20s), → ciudad sacerdotal (Jos 21,38 1Par 6,63), residencia del rey de Israel después de la derrota de Saúl (2Sam 2,8s 4,1-12), punto de apoyo de David en su lucha contra Absalom (2Sam 17,24.27 19,32), capital de uno de los distritos de Salomón (1Re 4,14). El antiguo nombre perdura probablemente en el actual *maḥne*. Se discute su emplazamiento. Se han propuesto *tulūl eḏ-ḏahab* (Dalman; NOTH, *Josua* 55) y *tell el-ḥedȳāȳ*, en la altura montañosa al sur de *tulūl eḏ-ḏahab* (así de Vaux, Noth, PJB 37, 1941, 86).

Bibl.: ABEL II, 373s. R. DE VAUX (VP I, 1941, 30s).

Makpelá (hebr. *hammakpēlā*, con el artículo; para el sentido, cf. infra; Vg Machpela), nombre de una región (o de una finca [?]), donde el hittita Efrón poseía un terreno en el que había una caverna; Abraham se lo compró para destinar la caverna a sepultura familiar (Gén 23,9.17.19 25,9 49,30 50,13). Se desconoce el significado del nombre; las viejas traducciones veían en M. una indicación sobre la forma de la caverna («doble cueva», del hebr. *kepel*, duplicación). Fueron enterrados en la cueva Sara (Gén 23,9), Abraham (25,9), Isaac, Rebeca y Leá (49,31), y Jacob (50,13). Hoy se muestra la tumba bajo la mezquita de *el-ḥaram*, en → Hebrón (cf. fig. 84); pero, en realidad, probablemente se hallaba en las cercanías de → Mamré (Gén 23,17.19 25,9 50,13).

Bibl.: ABEL II, 375s. BRL 277-279. L.-H. VINCENT, *La Sépulture des Patriarches* (RB 29, 1920, 507ss). MACKAY, VINCENT, ABEL, *Hébron. Le Haram el-*

Khalil, Sépulture des Patriarches (París 1923). C.F. Arden-Close, *The Cave of Machpelah* (PEQ 83, 1951, 69-77).

Malaleel → Mahalalel.

Malaquita → piedras preciosas.

Malaquías (hebr. *mal'ăkī:* mi mensajero). Son muchos los críticos que niegan que uno de los profetas menores se llamara M., o sea, niegan el hecho de que el autor del libro de Mal se llamara realmente así (a excepción de von Bulmerincq, entre otros, que considera el nombre de M. como nombre propio y cree que el autor del libro era un colaborador de Esdras). Por consiguiente, el título del libro de Mal, lo mismo que el de Zac 9-11 y Zac 12-14, sería realmente el de un libro anónimo (M. = «oráculo: palabra de Yahvéh a Israel»). Pero, como en 3,1 la palabra *mal'ăkī* (mi mensajero) figura como nombre propio y este enviado se identifica con el autor del libro, por eso al libro se le dio posteriormente el título de libro de Malaquías. Sin embargo, los LXX entendieron la palabra *mal'ăkī* como nombre común y no como nombre propio. La tradición judía consideró a M. como el último (el sello) de los profetas.

Bibl.: → Malaquías (libro de).

Malaquías (libro de). (I) Resumen. El libro se divide en seis partes, construidas todas según el mismo esquema. Cada una contiene un diálogo: de una parte están Yahvéh o el profeta, que propone una cuestión, o el pueblo, que presenta una censura, y de otra, el pueblo o sus representantes, que procuran justificarse. El contenido del libro, después del título (1,1), es el siguiente:

(A) El gran amor de Yahvéh a Israel (1,2-5).

(B) En contraposición a ese amor, el descuido de los sacerdotes respecto del sacrificio (por lo cual, en castigo, serán reprobados, y en sustitución de sus sacrificios, una oblación pura será ofrecida en todo el mundo: 1,6-2,9).

(C) Calamidad de los matrimonios mixtos (2,10-16).

(D) Yahvéh vendrá como juez, después que su mensajero le haya preparado el camino, para dar a cada cual su merecido (2,17-3,5).

(E) Los actuales azotes (langosta, sequía, esterilidad) desaparecerán cuando los diezmos se paguen debidamente (3,6-12).

(F) Yahvéh juzgará con justicia, de suerte que en su día separará a los verdaderos justos de los verdaderos pecadores, y todos verán que el bienestar de los pecadores no es más que mera apariencia (3,13-21). Viene, por último, la exhortación final y la promesa del retorno del profeta Elías antes del día de Yahvéh (3,22-24).

(II) Origen. A base de la situación reflejada en Mal, que en gran parte coincide con la época de Esdras y Nehemías, es bastante general considerar el libro de Mal como obra de un autor anónimo de la primera mitad del siglo v a.C., posterior al año 515 (restauración del culto en el templo) y a la actividad de los profetas Ageo y Zacarías, pero anterior a la reorganización de Esdras y Nehemías. A. von Bulmerincq intenta determinar, todavía con más exactitud temporal, la relación de las diversas partes del libro con la actividad de Esdras. Por el contrario, Holtzmann (ARW 29, 1931, 1-21) desciende, sin motivos suficientes, hasta el siglo III a.C. Discútese la autenticidad de algunos pasajes, como la promesa de la oblación pura (1,11-14), cuya tendencia universalista no se compagina, según dicen, con las ideas particularistas del autor, y como la exhortación final (3,22-24); estos dos pasajes serían adiciones posteriores a 3,1. → Precursores del Mesías.

(III) Teología. Aunque Mal reconoce a Yahvéh como Señor del universo, se destaca en él señaladamente que la → escatología es asunto puramente israelita. Yahvéh vendrá para restaurar interiormente a Israel; pero Mal nada dice sobre las ulteriores consecuencias del → día de Yahvéh, mencionadas por los demás profetas. Esta mentalidad se explica perfectamente por la historia contemporánea del profeta. Israel luchaba entonces por su misma existencia y no podía ocuparse de las esperanzas del futuro, que quedaban fuera de las necesidades apremiantes del momento, mientras que, por otra parte, era de la máxima importancia la continuación de un servicio divino puro (sacrificios) y la conservación de la raza (matrimonios), porque el joven estado tenía que procurar mantenerse firme. Sin embargo, de aquí no se sigue necesariamente que una promesa como la de 1,11 deba colocarse fuera del ámbito de este profeta.

Comentarios: Coment. a los Profetas menores. Además: A. von Bulmerincq, *Der Prophet Maleachi* (Dorpat 1926-1932; 2 vols.). C. Lattey, *The Book of Malachy* (Londres 1935).

Bibl.: B. Mariani, *De Sacrificio a Malachia praedicto* (Antonianum 9, 1934, 193-242. 261-282. 451-474). A. Škrinjar, *Angelus Testamenti* (VD 14, 1934, 40-48). A. de Guglielmo, *Dissertatio exegetica de Reditu Eliae* (Jerusalén 1938). J. Miklik (BZ 17, 1926, 224-237).

Malco (forma grecolat. de *maliku*, nombre propio no judío, muy frecuente en inscripciones nabateas y palmirenas), criado del sumo sacerdote, al que Pedro cortó la oreja derecha (Jn 18,10). Los sinópticos (Mt 26,51 par.) narran el hecho sin nombrar a M. ni a Pedro; Lc 22,51 dice, además, que Jesús le tocó la oreja y la sanó.

Maldición. (I) En el AT. (A) M. y → bendición son originariamente palabras o acciones mágicas capaces de hacer bien o mal; por razón de su eficacia, son empleadas por todos los pueblos primitivos como medio de conjuro y amenaza. De esta concepción se han conservado huellas en todos los pueblos civilizados del antiguo oriente y también entre los israelitas, si bien entre éstos el efecto de la m. y de la bendición se atribuye a la divinidad que en ellas se invoca (Gén 12,3). Se tenía la m. por infalible en su efecto (Eclo 3,9 Zac 5,2 Núm 22,6 Sal 109-18). Una vez pronunciada, se cumple fatalmente, aun después de largos años (Jos 6,26 1Re 16,34 Jue 9,20.49.56). De ahí que Yahvéh impida a Balaam maldecir a los israelitas (Núm 23,6 Neh 13,2). Únicamente por una bendición opuesta (Jue 17,2 2Sam 21,3) o por la bendición de Yahvéh (Dt 23,6 Neh 13,2 Sal 109,28), puede ser anulada la maldición. Como el sordo no puede oir la m. que se le echa y, por tanto, tampoco conjurarla, se prohibe maldecirle (Lev 19,14). Se maldice a un ladrón desconocido para que sea descubierto (Jue 17,2). La m. se extiende a todos los bienes del maldito (Dt 28,16-18), así como a su tribu y lugar de residencia, de suerte que tiene que emigrar (Gén 4,11s) y debe ser expulsado de la comunidad cultual (Gén 4,14 Sal 15,4); porque un maldito contamina la tierra (Dt 21,23).

(B) Como medio de conjuro contra salteadores y profanadores, se escriben fórmulas de m. en Egipto, Fenicia y Grecia sobre los sarcófagos y, en Babilonia, sobre los mojones de los campos (cf. Dt 27,17). Con una m. se defienden los oprimidos, que no tienen otro medio de defensa; así, p.ej., el esclavo calumniado (Prov 30,10), el pobre hambriento (Prov 11,26 Eclo 4,5s), el explotado por un usurero (Jer 15,10). Como garantía de una promesa o un contrato, se pronuncia una m. sobre uno mismo, para el caso de faltar a la promesa o infringir el contrato (→ juramento; Gén 15,10.17s 21,23-32 31,51-54; el tratado eterno de Ramsés II, etc.). Una m. pesa sobre aquellos que quebranten la alianza concluida entre Yahvéh e Israel (Dt 11,26-28) o violen los mandamientos de Yahvéh (Dt 27,16-26; CH XXVIr, 1.18ss: AOT 408-410). En el → juicio de Dios, la mujer sospechosa tiene que beber el agua de la m.; si es culpable, se cumplirá la m. (Núm 5,19-26).

(C) En Israel, el efecto de la m. depende de Yahvéh (Gén 12,3 Núm 23,8). Así se ve claro por diversas circunstancias. En primer lugar, la fórmula de m. (*'ārūr*, maldito, p.ej., Gén 3,17 9,25 27,29, e.d., maldito de Yahvéh) indica que la m. es cumplida por Yahvéh (cf. Eclo 4,5), hasta el punto que la m. se convierte con frecuencia en una deprecación (p.ej., Jer 15,15 17,18 18,19-23 y → salmos imprecatorios). En segundo lugar, Yahvéh anula por su bendición una m. pronunciada por otro (Sal 109,28, cf. Dt 23,6 Neh 13,2). Tercero: como Yahvéh puede convertir en m. una bendición de un sacerdote indigno (Mal 2,2), así puede apartar de un humilde, por su humildad, una m. (2Sam 16,12). Al malvado alcanza la m. de Yahvéh, al justo su bendición (Prov 3,33). Una m. inmerecida no surte efecto (Prov 26,2); la realización de la m. depende del maldito, pues la m. sólo tiene efecto por voluntad de Dios justo. De este modo, la m. queda despojada en Israel de todo carácter mágico.

(D) Maldecir el nombre de Dios (Lev 24,11-16 Éx 22,27) era castigado con la lapidación (Lev 24,14.16). Esta ofensa a la santidad de Yahvéh (→ santo II,A III,A) fue después tan profundamente sentida, que se decía, por eufemismo, «bendecir» en lugar de «maldecir» (1Re 21,10.13 Sal 10,3 Job 1,5.11 2,5.9). Es peligroso maldecir al rey (Ecl 10,20s; cf. la prohibición de Éx 22,27: maldecir al rey significa maldecir al lugarteniente de Yahvéh). El malvado maldice sin fin (Sal 10,7 59,13 62,5), el justo no maldice a su enemigo (Job 31,30), aunque tampoco tiene reparo en invocar la m. de Dios justo sobre sus perseguidores (Jer 15,15 17,18, etc.).

(II) En el NT las palabras y el ejemplo de Jesús prohiben maldecir al perseguidor o al enemigo (Lc 23,34, cf. Act 7,60). Jesús manda amar al enemigo (Mt 5,44, cf. Rom 12,14.20), reconciliarse con el contrario (Mc 11,25) y olvidar toda ofensa y toda injusticia (Mt 6,14 18,21-35); así serán sus discípulos semejantes al Padre celestial (Mt 5,45) y serán perfectos como el Padre celestial es perfecto (5,48, cf. Lc 6,36). Pablo maldice a quien no ame al Señor (1Cor 16,22) o predique otro evangelio distinto del que él predica, aun cuando fuere un ángel del cielo (Gál 1,8s). Ama hasta tal extremo a los de su pueblo, que por la salvación de ellos desearía ser él mismo un maldito y estar lejos de Cristo (Rom 9,3).

Bibl.: J. HEMPEL, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Licht altorientalischer Parallelen* (ZDMG 1925, 20-110). S.H. BLANK, *The Curse, Blasphemy, the Spell and the Oath* (HUCA 23/1, 1950/51, 73-95). RGG v, 388-394. ThW I, 356. 449. → Salmos imprecatorios. J. SCHARBERT, *«Fluchen» und «Segnen» im AT* (Bb 39, 1958, 1-26). [M. TUYA, *El problema bíblico de las imprecaciones y principios de solución* (CT 78, 1951, 171-192; 79, 1952, 3-29)].

Malta (gr. Μελίτη; Vg Melita; el nombre actual de M. es árabe), isla del Mediterráneo, al suroeste de la punta más meridional de Sicilia. En Act 28,1 la nave que conduce a Pablo a Roma encalla en Melita, es decir, según la tradición, en M. La tradición también señala en M. una bahía de san Pablo (13 km al nornoroeste de La Valetta). Aun cuando los habitantes (Act 28,2-4: βάρβαροι) eran súbditos de Roma desde el 218 a.C. y ciudadanos desde César, su lengua propia era púnica (fenicia), y, por consiguiente, fácil de entender para Pablo. Todavía hoy se habla en M. un dialecto semítico. Pero, según se deduce de las inscripciones, el latín y el griego eran comprendidos en la isla. Ésta se hallaba gobernada por un *princeps municipii*, al que Act 28,7 da el nombre de Publio. La tesis de que Melita no sea M., sino la isla de Meleda (eslavo *Mjlet*, gr. Μελίτη, lat. *Melite)*, la más meridional de las islas mayores del archipiélago dálmata, no es fácil de armonizar con el curso subsiguiente del viaje de Pablo (Act 28,12); pero quienes propugnan dicha tesis se apoyan en el hecho de que la identificación Melita-Malta no data más que de la época de los caballeros de Malta (comienzos del s. XVI).

Bibl.: HASTINGS III, 366s. TH. ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lucas* II (1921) 839-849. DACL X, 1320-1327. V. PALUNKO, *Melita nel Naufragio di San Paolo è l'Isola Meleda in Dalmazia* (Spalato 1910). H. LEOPOLD, *Malta* (JbEOL 7, 1940, 341-344).

Mambré → Mamré.

Mambrés → Yannés.

Mamón (gr. μαμωνᾶς), forma correspondiente al arameo *mamōn*, que, probablemente, hay que derivar de la raíz *'mn* (lo que es seguro, lo puesto en seguridad). En el AT la palabra sólo se halla en Eclo 42,9, apenas en los → apócrifos del AT, es muy frecuente en los targumes (→ versiones de la Biblia II) y en el → Talmud; significa riqueza y posesión (no sólo dinero), y hasta en el judaísmo tiene no raras veces sentido peyorativo. En el NT aparece en las sentencias del Señor: Mt 6,24 (Lc 16,13) y Lc 16,9.11. En el primero de estos pasajes citado habla Jesús de M. casi como de una persona, de un poder demoníaco al que se somete el hombre codicioso y cuyo servicio es incompatible con el de Dios. Lc (16,9.11) dice dos veces «el injusto o inicuo M.», frase que es también corriente en los targumes y designa el modo concreto como generalmente se adquiere, aumenta y emplea la riqueza.

Bibl.: ThW IV, 390-392. StB I, 434s; II, 220.

Mamré (hebr. *mamrē';* para el sentido, cf. infra; Vg Mambre), uno de los principales santuarios de Palestina meridional, con encinas sagradas (Gén 13,18 18,1; o tal vez una sola encina: así LXX), a menudo visitado por Abraham (Gén 13,18 18,1) e Isaac (35,27 [?]). Al este de M. se hallaba → Makpelá (Gén 23,17.19 25,9 50,13). En Gén 14,13.24, M. es el nombre de un amorreo, el dueño de las encinas. Desde la época de las cruzadas se muestra la encina de Abraham cerca del monasterio ruso, 2 km al noroeste de → Hebrón. Pero el santuario se hallaba mucho más al norte, en *rāmet el-ḥalīl* (cf. fig. 84, col. 814). Las excavaciones de Mader, por encargo de la Görresgesellschaft (1926-1928), han descubierto un témonos o santuario de la época de Herodes, en cuya esquina suroeste se hallaba una fuente, cerca de la cual estaría seguramente la encina sagrada. No se conoce la historia prerromana del lugar.

Bibl.: BRL 277-279. A.E. MADER, *Die Ausgrabung an der Abrahamseiche bei Hebron* (Oriens Christ. 1927, 353ss; 1928, 360ss). Id., *Les fouilles allemandes au Ramet el-Khalil* (RB 39, 1930, 84-117, 199-225). A. DUPONT-SOMMER, *Les fouilles du Ramet el-Khalil près d'Hébron* (Syr 11, 1930, 16-32). DBS V, 753s.
Información de las excavaciones: E. MADER, *Mambre* (Friburgo de Brisgovia 1957, 2 tomos).

Maná. (I) EN EL AT. Llámase m. la misteriosa comida, no siempre muy estimada (Núm 11,6, cf. 21,5), con que se alimentaron los israelitas en el desierto (Éx 16,4-35 Dt 8,3-16 Neh 9,20 Sal 78,24), hasta que pudieron comer los productos del suelo de Canaán (Jos 5,12). Ante las murmuraciones del pueblo hambriento (Éx 16,1-3), Yahvéh promete que hará llover pan del cielo; de ahí las denominaciones de «trigo del cielo» (Sal 78,24), «pan del cielo» (Sal 105,40), «pan de los ángeles» (Sal 78,25). El fragmento de Éx 16,4-35, literariamente muy complicado, cuenta los pormenores de la lluvia del m. y las prescripciones que regían su recogida. Los israelitas hallaban el m. por la mañana, en el desierto. En orden a su aspecto, Éx 16,4-35 sólo dice que, por el desierto, aparecía sobre el suelo una cosa fina, en forma de granos *(meḥuspās*, hapaxlegómenon), finos como la escarcha, y que eran blandos como la semilla del cilantro *(gad*, hapaxlegómenon),

y su gusto como de tortas de miel (*ṣappīḥit bideḇaš*, hapaxlegómenon). En Núm 11,7 el m. tiene la forma de semilla de cilantro y aspecto de piedra de bedelio. Dados los muchos hapaxlegómena de la descripción, sólo nos queda la impresión de que el m. era blanco, transparente y dulce. Una descripción tardía nos ofrece Sab 16,19-29. En Núm 11,8 el m. se muele con el molinillo de mano o se maja en morteros (como toda semilla tierna, demasiado blanda para ser molida), se cuece en pucheros y con él se hacen tortas; cf. Éx 16,23. Un vaso con m. debía colocarse delante del → arca (Éx 16,33s; Heb 9,4 habla de un vaso de oro [cf. Éx 16,33 LXX] con m., en el arca).

Los que se atienen a una explicación natural del m. piensan en un «fenómeno característico, conocido en todo el sur del desierto y regiones limítrofes, a saber, la aparición de lo que aún hoy los indígenas llaman *mann*, y que es una excrecencia del tamarisco mannífero (*tamarix mannifera*), producida por las picaduras de las cochinillas, que cae al suelo y aún hoy día, en armonía con la narración del Éx 16, es recogida y empleada para comida» (NOTH). El hecho de historia natural ha sido investigado por F.S. BODENHEIMER y O. THEODOR y publicado en *Ergebnisse der Sinai-Expedition 1927*, de la Universidad hebrea de Jerusalén (1929); cf. también A. KAISER, *Neue Forschungen auf die Sinaihalbinsel* (ZDPV 53, 1930, 63-75), el cual atribuye al documento J el relato sobre el tamarisco mannífero, y al documento P el relato sobre el llamado fruto del m., que aparece también en Marruecos.

El nombre hebreo *man* es explicado en Éx 16,15 por la pregunta de los israelitas: *man hū'* («¿qué es esto?» o «¿es esto *man?*») y seguramente proviene del árabe *mann*.

(II) EN EL NT. En la literatura rabínica se desarrolla la idea de que el m. sería el alimento de la futura era mesiánica. Así también Ap 2,17: «Al que venciere le daré del m. escondido». Aparte de este lugar y el ya citado de Heb, la palabra m. sólo aparece en el NT en Jn 6,22-51, el discurso sobre el pan de vida. Los judíos apelan a Moisés, que demostró ser redentor o liberador del pueblo al darles el m. en el desierto, y reclaman de Jesús un milagro semejante; entonces le reconocerán como redentor. Jesús les replica que no es el m. del desierto, como ellos creen, el alimento ideal de la futura era de salud, sino el pan que Él les dará. Es decir, que mientras el m. no pudo impedir que murieran los que lo comieron, el pan que Jesús les había de dar, que era Él mismo, pan bajado verdaderamente del cielo, da al mundo y a los hombres la inmortalidad. El pensamiento de la eucaristía, en este pasaje joánico, sólo se halla en el trasfondo; Pablo, en cambio, en su meditación sobre la carne sacrificada y la eucaristía (1Cor 10,1-22), eleva la «comida espiritual» en el desierto a tipo o figura del pan eucarístico.

Bibl.: F.S. BODENHEIMER, *The Manna of Sinai* (BA 10, 1947, 1-6). M. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 130s. ThW IV, 466-470.

Manahem o **Manajem** → Menajem.

Manahén (hebr. → Nahum), compañero de la niñez o colactáneo del tetrarca Herodes → Antipas estando éste desterrado; profeta y doctor en la comunidad cristiana de Antioquía (Act 13,1) Con frecuencia se le ha identificado con el funcionario real cuyo hijo sanó Jesús, por lo cual se hizo creyente él con toda su casa (Jn 4,46-54). → Cusá.

Manantial → fuente, → abastecimiento de aguas.

Manasés (hebr. *menaššeh;* sobre su significado, cf. infra), nombre propio de varios personajes israelitas (Vg Manasses) y de una de las tribus de Israel.

(1) → Epónimo de la tribu de M., que en las genealogías bíblicas figura como hijo mayor de José y de Asenat (Gén 41,51). Jacob lo adoptó, pero no como primogénito de José, aunque lo era (Gén 48,1-20); → Efraím. La etimología popular derivaba el nombre del hebr. *nāšā:* olvidar («Dios me ha hecho olvidar todas mis desgracias y la casa de mi padre»). Esta etimología es exacta: *menaššeh* designa el que olvida (a un difunto).

(2) La tribu de M. no figura en las bendiciones de Jacob (Gén 49 sólo habla de José), pero en la bendición de Moisés a José (Dt 33,13-17) aparece juntamente con Efraím. En el censo de Núm 1,35, M. contaba 32 000 hombres capaces de tomar las armas, en el censo de Núm 26,28-34 contaba 52 700. Subdivisiones de la tribu: Makir, Guilad (→ Galaad), Yézer, Jéleq, Asriel, Sékem (→ Sikem), Semidá y Jéfer (Núm 26,28-37). Según Núm 32,33 Dt 3,13-15, la mitad de la tribu se asentó en Transjordania, en lo que fue reino del amorreo → Sijón y en el de Og (→ Bašán); Dt 3,13 dice: toda la región de Argob. Según el dato de 1Par 7,14-19 habrían avanzado incluso hasta el territorio del monte Líbano. Núm 32,39 menciona como subdivisiones: Makir (en Galaad), Yaír y Nóbaj; Dt 3,13 → Yaír y Makir. En Jos 13,29-31 se describe este territorio de M. en Transjor-

dania. En 1Par 5,23-26 se asegura que estos descendientes de M. aceptaron la religión de los naturales y fueron deportados por el rey asirio Pul (Tiglat-Piléser III) a Jalaj, Jabor, Hará y a la región del río Gozán, donde todavía habitaban en vida del autor de Par. Según estas mismas fuentes, la otra mitad de la tribu se estableció al oeste del Jordán, donde, juntamente con Efraím (Jos 17,14-18), se conquistó el territorio (Jue 1,27), cuyas fronteras describe Jos 17,7-9. De esta segunda mitad occidental de M. trata 1Par 7,14-19. Pero en este pasaje, muy adulterado, es evidente que falta Asriel (estirpe occidental de M.), y en cambio, todos los demás aquí enumerados se establecieron, por cuanto se conoce, en la Transjordania. Según puntos de vista más recientes, todos los descendientes de M. se habrían establecido primitivamente al oeste del Jordán, pero grupos aislados se habrían separado de sus hermanos de tribu, para buscarse nuevos territorios en la Transjordania (Galaad). Por consiguiente, la emigración no habría seguido el camino este-oeste, como supone la tradición deuteronomista, sino al revés: el camino oeste-este. Esta manera de ver es la que claramente sostienen algunos pasajes predeuteronomistas de Jos (17,14ss).

Bibl.: ABEL II, 59s. 71s. A. BERGMAN, *The Israelite Tribe of Half-Manasse* (tesis, John Hopkins Univ. 1935 y JPOS 1936, 224-254). J. SIMONS, *The Structure and Interpretation of Josh. XVI-XVII* (Orientalia Neerl., Leiden 1949, 190-215). Id., *Two Connected Problems relating to the Israelite Settlement in Trans-Jordan* (PEQ 79, 1947, 27-39. 87-101). M. NOTH, *Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippen* (PJB 37, 1941, 50-101).

(3) M. (hebr. *m^enaššeh*, cf. supra; Vg Manasses), duodécimo rey de Judá (693-639), hijo de Ezequías y de Jefsí-bah (2Re 21,1-17 2Par 33,1-20). Manasés contaba doce años cuando subió al trono y, por eso seguramente, sufrió influencias muy diversas. Estas influencias se han de buscar sobre todo en los círculos que habían visto con malos ojos el nuevo orden establecido por Ezequías. Manasés siguió en realidad caminos totalmente distintos de los de su padre. Toleró y aun fomentó los santuarios locales y el culto a Baal, a Aštarté y al ejército del cielo (Jer 7,8 8,2 44,17), incluso en el templo de Yahvéh. Debió de ofrecer su hijo en holocausto a → Molok. La oposición fue cruelmente exterminada (martirio de Isaías [?]). En estas inmoralidades se hizo sentir la influencia asiria. También en otros asuntos (en el vestido: Sof 1,8) fue predominante el influjo asirio; M. pagaba tributo a Asarhadón (AOT 357). Sólo después del 663 (Psammético) comenzó Egipto a reprimir la soberanía asiria. 2Par 33,11-20 informa sobre una deportación pasajera de M. a Asiria; A. POHL (*Historia populi Israel*, Roma 1933, 148) relaciona este suceso con la rebelión de Šamaššumukîn de Babilonia contra su hermano Assurbanipal. Varios estados del Asia occidental se habían unido a esta rebelión, de tal modo que también M. se convertiría por lo menos en persona sospechosa. Su liberación debe de estar relacionada con el deseo de Assurbanipal de establecer en Judá un «Estado títere», en quien poder confiar, frente a Egipto. Seguramente tendrían relación con ello los trabajos de fortificación realizados por M. (2Par. 33,14). Le sucedió su hijo Amón.

En Jue 18,30, M. es un cambio intencionado del nombre de Moisés, para desligarlo del culto practicado en el santuario nacional de Dan. En Esd 10,30.33 se recuerdan otras personas que llevaron el nombre de M.

Bibl.: J. SIMONS, *The Wall of Manasseh and the «Mišneh» of Jerusalem* (OTS 7, 1950, 179-200).

Mandrágora, fruto amarillo, de agradable aroma (Cant 7,14), de la *mandragora vernalis*, del género *belladonna*; considerado en oriente, todavía hoy, como afrodisíaco, que devuelve la fertilidad a la mujer estéril; y, como tal, codiciado por Raquel (Gén 30,14-16).

Bibl.: *Reallexikon für Antike und Christentum* I 307-310.

Mane thecel phares son las palabras escritas por una mano misteriosa en la pared del palacio real de → Beltsassar, interpretadas luego por Daniel (Dan 5,25-28). Esta transcripción es la de la Vg. En el texto arameo se lee: *m^enē' m^enē' t^eqēl ufarsīn*, donde quizás deba suprimirse como ditografía el primer *m^enē'*, que falta en LXX y en Vulgata. Los antiguos intérpretes veían lo enigmático de esta escritura en que las letras, o bien estaban dispuestas según el sistema atbáš (→ cábala), o bien en columnas verticales o como en un anagrama. Sin embargo, desde la interpretación dada por Clermont-Ganneau en «Journal Asiatique» (8, 1886, 36s), es ya opinión bastante general que en esta escritura se trata de los nombres de pesos y monedas siguientes: mina (*m^enā'*), siclo (aram. *t^eqēl*) y media mina (*p^erēs*, plural *parsīn*), sea que estuvieran escritas sobre la pared las consonantes sin las vocales (H. BAUER, *Mene-tekel*, Vierter deutscher Münzforschungstag en Halle/S. 1925, 27-30; A. BENTZEN, *Daniel*, Tubinga ²1952, 51; W. Baumgartner, ThR 11, 1939, 134), o bien en dibujos (F. Böhl, RLA II, 118), o probablemente en escritura → cuneiforme

(ideogramas). Los signos deben, pues, interpretarse así: «Se ha contado» (esto, caso de que haya de conservarse el primer *m^enē'*) una mina, un siclo y dos medias minas (quizás deba leerse en dual). El mérito de Daniel sería el haber visto que las consonantes de estas palabras debían leerse con otras vocales: *m^enē'* (part. pasivo de *m^enā*), e.d., contado: Dios ha contado tu reinado y le ha fijado su fin (v. 26), *t^eqēl* (vocalizando *t^eqīl*, part. pasivo de *t^eqal*), e.d., pesado: fuiste pesado en la balanza y hallado falto de peso (v. 27), y *p^erēs* (leído *p^erīs*, part. pasivo de *p^eras*, romper, o leído *parsīn*, plural de *p^erēs*, trozos), e.d., roto, dividido: tu reino será dividido y entregado a los medos y a los persas (v. 28).

Bibl.: Coment. a Dan. Además: A.H. Krappe, *La Vision de Balthasar: Dan V* (RHR 98, 1928, 2, 78-86). H.H. Rowley, *The historicity of the fifth chapter of Daniel* (JThSt 32, 1930/31, 12-31). J. Melkman, *Daniel 4* (NThSt 28, 1939, 143-150). O. Eissfeldt, *Die Menetekel-Inschrift und ihre Deutung* (ZAW 63, 1951, 105-114). A. Alt, *Zur Menetekel-Inschrift* (VT 4, 1954, 303-305).

Mano, en hebr. *yād* (palma de la m.) o *kaf* (hueco de la m.). La m. y el brazo se consideran en el pensamiento semítico como formando tal unidad, que frecuentemente se ponen uno por otra. Así, el hebr. *yād* se halla junto y en lugar de *z^erō'a* (brazo), como en asirio *idu* (brazo), en lugar de *kâtun* (m.). Además, en el sentido de toda la m. o «m. llena», las palabras *šō'al*, *qōmeṣ* (*qōmeṣ* recibió también el sentido de «espiga» [Gén 41,7], porque ésta se abarca con la m.) y *ḥōfen*, ordinariamente en el dual *ḥŏfnayim* = los dos huecos de la m., se hallan como indicación de la abundancia (Ecl 4,6); si se consideran cerradas, *ḥŏfnayim* significa «puños» (Prov 30,4).

(I) En sentido propio. Entre las muchas operaciones que hay que ejecutar con o en las m., son de notar:

(A) Lavarse las m.: (1) porque así lo disponían las prescripciones de pureza ritual (Éx 30,19-21 40,31 Lev 15,11). En la época neotestamentaria, estas prescripciones llegaron a exagerarse tanto, que obligaban antes de cada comida (Mt 15,1s Mc 7,1-4 Lc 11,38). (2) Para protestar de propia inocencia y de conciencia limpia (Dt 21,6 Sal 26,6 73,3). Aun cuando esta costumbre también se conocía en otros pueblos (cf. B. Weiss, *Das Matthäusevangelium*, 1898, 483), Pilatos (Mt 27,4) hubo de referirse a la costumbre judía.

(B) Cortar las m.: (1) a una mujer, como pena de cometer determinada acción deshonrosa (Dt 25,12). (2) En Egipto y Babilonia, después de la batalla se cortaban las m. a los prisioneros y caídos y entonces se contaban (2Sam 4,12); en la historia bíblica se procedió de modo semejante con Nicanor, cortándole la cabeza y la m. derecha (2Mac 15,30-32). (3) En Mt 5,30, cortar la m. se dice figuradamente por entregar lo más querido por amor a la vida eterna.

(II) En sentido figurado. (A) Como las m. se hallan a uno y otro lado del cuerpo, m. significa a menudo «lado», p.ej., a ambas m. o a los lados (Gén 34,21), de ahí la m. = lado de una cosa, p.ej., a m. o al lado de la puerta (junto a la puerta: 1Sam 4,18), o lo que se halla al lado de una cosa, como las asas (1Re 7,35s), los brazos (de un trono o asiento: 1Re 10,19 2Par 9,18), espiga o clavija (para sujetar tablones: Éx 26,17.19), ejes (de las ruedas: 1Re 7,32s), finalmente, parte, división (2Re 11,7), aun en sentido distributivo, por ejemplo, «cinco partes» = en quíntuplo, etc. (Gén 43,34 2Sam 19,44). Como en los monumentos funerarios se pintaba en ocasiones una m. para llamar la atención de los caminantes, se usa también m. en el sentido de indicador de camino (Ez 21,24) o de monumentos (1Sam 15,12 2Sam 18,18 Is 56,5). Por otra parte, se halla *kaf* (hueco de la m. al beber) por taza o vaso (Éx 25,29 Núm 7,84).

(B) También se emplea m. para sustituir o reforzar preposiciones en cierto número de perífrasis, que han pasado también, en parte, a los LXX y al NT. P.ej., «en mi mano» = en mí (Gén 42,37), «en su m.» = en él (1Sam 14,34), «en la m. de» = en poder de (Gén 32,14 Mt 17,22), «por la m. de» = por medio de (2Par 29,25), «sin la m. de» = sin intervención de (Job 34,20 Dan 2,34 Act 19,26), «según la m. de» = de acuerdo con (1Re 10,13 Est 1,7), «de la m. de» = de (Gén 33,19 Ap 8,4), sobre todo «del hueco de la mano de» (*mikkaf*) después de verbos tales como «salvar», «sacar», «arrebatar», etc. (1Sam 4,3 2Sam 14,16). De ahí también *kaf*, cuando se aplaude o cuando «pone uno su alma en la m.», e.d., arriesga su vida (Jue 12,3 1Sam 19,5).

(III) Como símbolo. (A) La m. expresa todos los sentimientos humanos universales de carácter profano. Así, se pone la m. sobre la boca para indicar el silencio (Job 21,5 Prov 30,32), sobre la cabeza como signo de dolor (2Sam 13,19 Jer 2,37). Se palmotea como señal de desagrado o contrariedad (Núm 24,10), se tienden las m. en demanda de auxilio (Jer 1,15), se mira a las m. de otro para recibir una limosna (Eclo 33,22) o una orden (Sal 123,2), se toma a uno de la m.

para guiarlo (Sal 73,23). Se aplaude con las m. como signo de alegría (Sal 47,2), o de gozo por un daño (Nah 3,19 Lam 2,15), o de horror (Ez 22,13). El apretón de m. significa que se cumplirá con una obligación (Prov 6,1 Esd 10,19), o que se está de acuerdo con otro (Gál 2,9), o que uno viene con intenciones amistosas (2Re 10,15).

(B) En la → oración. En Egipto el orante se representa con las m. levantadas; en Asiria y Babilonia, por orar se dice «levantar sus m.», y en la Biblia «alzar las m.» equivale a «invocar» (Sal 28,2 141,2). También está emparentada con la costumbre akkadia la expresión «poner la m. en la boca» por besar, expresión de la adoración (Job 31,27; cf. *ad-orare = ad os)*. En el → juramento se levanta la m. para invocar al cielo (entre los akkadios) o a Dios por testigo (Gén 14,22s 32,40 Éx 4,8).

(C) Llenar las m. significa (también en asirio) en general: establecerle a uno en determinada función; en el AT, sobre todo transmitirle el poder sacerdotal. De ahí que generalmente se traduzca por «consagrar». Con ello se daban al sacerdote determinadas partes del sacrificio (Núm 3,3 Jue 17,5.12 1Re 13,33); cf. además Éx 32,29 (sacrificio de la tribu de Leví) y 1Par 29,5 2Par 29,31 (ofrendas voluntarias de todo el pueblo). Cf. B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* I, Heidelberg 1920, 13, y P. JOÜON, Bb 3, 1922, 46-66.

(D) La m. como signo de poder, de posesión y de fuerza. (1) Como un «brazo de carne» (2Par 32,8) significa la fuerza humana; también m. se emplea para indicar fuerza: «No tenían ya m.» (Jos 8,20 Sal 76,6). La m. es el trasunto de las aptitudes corporales o espirituales (Ez 46,7 Dt 16,17 Lev 12,8), de la riqueza (Gén 35,4 1Sam 14,34) o de la pobreza (Ecl 5,13).
(2) La «señal en la m.» se refiere al empleo de un anillo como recuerdo constante (Éx 13,9.16), acaso significa reciprocidad y posesión, como la costumbre posterior de imprimir a los soldados y objetos propios un sello o marca (→ estigma: cf. Is 44,5 y J. DÖLGER, *Sphragis, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* V, 3-4). Sobre todo, la m. de Dios es símbolo: de su poder (Dt 4,34 5,15), particularmente en la creación y en la providencia (Sal 8,7 Job 10,8 Éx 13,3.14), de la justicia vindicativa de Dios (1Sam 5,9 Job 1,11 19,21 Is 5,25), pero también del amor de Dios para con los justos (Sal 89,22 Job 5,18 Dt 33,3 Sab 3,1), de la acción sobrenatural de Dios en los profetas (1Re 18,46) y de las revelaciones que Él les hace (Is 8,11 2Re 3,15).

(E) (1) DERECHA e IZQUIERDA se emplean por el lado correspondiente (Éx 29,22 Sal 73,23); juntas significan «en todas partes» (Is 54,3 Zac 12,6); en materia moral, «desviarse a la derecha o a la izquierda» quiere decir «obrar mal» (Dt 5,32 17,11 28,14 Jos 23,6 2Re 22,2 Is 30,21 Prov 4,27, cf. Núm 20,17 Dt 2,27).
(2) La derecha es símbolo de autoridad, poder y honor; la reina se sienta a la derecha del rey (1Re 2,19), el rey a la derecha de Dios (Sal 110,1 Mt 26,64 Mc 16,19), los justos están a la derecha de Cristo (Mt 25,33). A la derecha se pone el protector y auxiliador (Sal 16,8 109,31 110,5), excepcionalmente también el acusador y el enemigo (Job 30,12 Sal 111,7 109,6 Zac 3,1).
(3) La izquierda es la parte desgraciada; de ahí que los réprobos estarán en el juicio a la izquierda de Cristo (Mt 25,33, cf. Ecl 10,2). No saber distinguir derecha e izquierda, como un niño, significa no tener idea de lo bueno y de lo malo (Jon 4,11).
(4) Para el oriental, que vuelve la cara a oriente, la derecha es el sur y la izquierda el norte (1Sam 23,19 2Sam 25,5 Gén 14,15 Job 23,9).

Bibl.: DB IV, 580-585. ThW II, 37-39. P. DHORME, (RB 32, 1923, 185-202).

Mantequilla. Con el nombre de *ḥem'ā* el hebr. designa tanto la leche espesa, coagulada, como la m. Se prepara la m. llenando una piel de cabra con leche (sin desnatar) y batiéndola hasta que la leche se espesa; cf. Prov. 30,33: la presión ejercida sobre la leche produce la m. La *ḥem'ā* (leche espesa, leche dulce) se ofrece a un huésped de honor (Gén 18,8) y es un alimento apreciado (Is 7,15.22).

Manto → vestidos, → manto para la oración.

Manto para la oración (hebr. *tallīṭ)*, no mencionado en la Biblia. Los → flecos rituales, pendientes del extremo del manto ordinario (Núm 15,37-41), se cosieron luego, en época posterior, a un manto especial, el m. para la o., que, principalmente para la oración de la mañana, había de llevarse sobre la cabeza y cubría casi todo el cuerpo. Consistía en un lienzo blanco cuadrado, con bandas entretejidas, generalmente negras o azules. De este manto se originó el gran *tallīṭ*, que sólo se usaba en las grandes solemnidades religiosas, y el pequeño *tallīṭ*, que se llevaba permanentemente debajo del vestido superior.

Bibl.: Jüdisches Lexikon V, 1629-1631. J. VAN NES, *Het Jodendom* (Kampen 1933) 24.

Manuscritos bíblicos, copias del texto bíblico anteriores a la invención de la imprenta. Sólo estudiaremos los mss. del AT hebreo y los del NT griego, así como los del AT griego (LXX). Y lo hacemos en este orden, porque la transmisión del AT griego coincide frecuentemente con la del NT griego. Para los mss. principales en otras lenguas, → versiones de la Biblia.

(I) Manuscritos del AT HEBREO.

(A) *Número.* Aparte de los manuscritos de la actual liturgia sinagogal (→ libro), que no interesan a los fines del presente artículo, poseemos gran número de antiguos mss. del texto bíblico hebreo. La compilación de variantes de Kennicott (bibl.) utiliza 650 mss., la de De Rossi (bibl.) más de 1300. Desde entonces, el número de mss. conocidos ha aumentado de modo extraordinario, sobre todo gracias a los importantes descubrimientos de muchos mss. fragmentarios en la → Guenizá de El Cairo. Este rico material dista mucho de estar ya bien ordenado y estudiado. Los importantes trabajos de P. Kahle (cf. infra), cuyos resultados han sido publicados parcialmente en la tercera edición de la *Biblia Hebraica* de KITTEL, proporcionan las bases para una clasificación, ya cercana, de los mss. hebreos. La división más obvia es distribuirlos en dos grupos: el oriental (babilónico) y el occidental (palestinense, y especialmente tiberiense), partiendo de las dos escuelas masoréticas y sus distintos sistemas de vocalización. Los principales mss. del grupo palestinense, son: el códice de los profetas Mošé-ben-Ašer (895; sinagoga caraíta de El Cairo; el más antiguo ms. fechado) y la Biblia hebrea completa de Ahron-ben-Mošé-Ben-Ašer (hacia 930; sinagoga sefardita de Alepo); el mismo texto da el códice B 19 A de la biblioteca pública de Leningrado (1008; el más antiguo ms. fechado y completo de Europa), que constituye la base de la tercera edición de la Biblia de Kittel. También debe considerarse como un texto de Ben-Ašer el del ms. del Pentateuco; Ms Or 4445 (Gén 39,20 — Dt 1,33; Brit. Mus.; cf. P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, 67s). Se sabía por tradición que, además del texto transmitido por la familia Ben-Ašer, existía otro, el de Mošé-ben-David-ben-Naftalí, que había tenido cierta importancia, aunque no hubiera conseguido imponerse; KAHLE ha encontrado varios mss. que reproducen el texto de Ben-Naftalí *(Masoreten des Westens* II, 45ss). Entre los mss. importantes del grupo babilónico figuran el códice de los profetas B 3 de Leningrado (año 916, con puntuación babilónica, pero con Masora tiberiense; biblioteca pública de Leningrado, colección Firkovich) y el ms. de Berlín: Ms or qu 680, así como muchos fragmentos antiguos de la Guenizá de El Cairo, actualmente en bibliotecas europeas o americanas.

(B) *Antigüedad y valor.* Los mss. más antiguos no se remontan, pues, más allá del siglo IX; además, la mayoría de ellos son varios siglos más recientes, así, p.ej., los mss. en que se basa el llamado *textus receptus* de Yakob-ben Jayyim (edición Bombergiana, Venecia 1524-25). Existen muy raros fragmentos más antiguos del s. IX, p.ej., un fragmento de Dan, del s. VII *(Masoreten des Westens* II, 35). Como las variantes son relativamente mínimas (que conciernen sobre todo a la vocalización y a la Masora), la comparación de los mss., a pesar de su gran número, tiene relativamente poco valor para la crítica textual del AT hebreo. Todos ellos dan el texto masorético, que, en cuanto a las consonantes, quedó ya fijado alrededor del año 100 d.C. (o acaso antes; → texto de la Biblia). Hasta hace pocos años, el único ms. premasorético era el papiro Nash (→ papiros II,F), un minúsculo fragmento del s. I o II d.C. o (según Albright) a.C. (decálogo y Dt 6,4s). De ahí la enorme importancia que tienen los mss. descubiertos desde 1947 en → Qumrán. (cerca del extremo norte del mar Muerto), entre los cuales figura un ms. completo de Is, probablemente del s. II a.C., publicado por M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (New Haven, Conn., 1950, cf. lám XXXVI; cf. también D. BARTHÉLEMY, *Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte*, RB 57, 1950, 530-549); las numerosas variantes son sobre todo de carácter ortográfico.

(C) *Manuscritos del mar Muerto* → Qumrán.

Bibl.: Las principales colecciones de variantes son: B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus* (Oxford 1776/78) y G.B. DE ROSSI, *Variae Lectiones Veteris Testamenti...* (Parma 1784/88), completadas con: *Scholia critica in VT libros* (Parma 1798); cf. R. KITTEL, *Biblia Hebraica* (Stuttgart [3]1929ss). C.D. GINSBURG, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (Londres 1897). P. KAHLE, *Masoreten des Ostens* (Leipzig 1913). Id., *Masoreten des Westens I und II* (Stuttgart 1927/30). Id., *Die hebr. Bibelhandschriften aus Babylonien* (ZAW 46, 1928, 113-137). Id., *The Cairo Geniza* (Londres 1947). Id., *The Hebrew Ben Asher Bible Manuscripts* (VT 1, 1951, 161-167). O. PARET, *Die Bibel: ihre Überlieferung in Druck und Schrift* (Stuttgart 1949). DBS V, 793-819. Sobre los hallazgos de Qumrán J. VAN DER PLOEG, *De in 1947 in de woestijn van Juda gevonden oude handschriften in her kader van gelijktijdige schriftelijke dokumenten* (JbEOL 11, 1949/50, 41-71). W. BAUMGARTNER, *Der palästinische Handschriftenfund* (ThRs 17, 1948-1949, 329-346; 19, 1951, 97-154). M.H. GOTTSTEIN, *Die Jesaia-Rolle und das Problem der hebräischen Bibelhandschriften* (Bb 35, 1954, 429-442). [BLANCO

SOTO, *Los manuscritos hebreos de la Biblioteca de El Escorial* (CdD 147, 1926, 54-62). J. LLAMAS, *Los manuscritos hebreos de la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial* (Sefarad 1, 1941, 1-44; 3, 1943, 41-63). Id., *Los manuscritos hebreos de la Universidad de Madrid* (Sefarad 5, 1945, 261-284). J.M. MILLÁS VALLICROSA, *Nuevas aportaciones para el estudio de los manuscritos hebraicos de la Biblioteca Nacional de Madrid* (Sefarad 3, 1943, 289-327). Id., *Una Biblia hebraica manuscrita* (EstB, 1.ª ser., 3, 1931, 89-93). J. LLAMAS, *Los manuscritos hebreos de la Universidad de Salamanca* (Sefarad 10, 1950, 263-279). A. DÍEZ MACHO, *Importante hallazgo: Relación de manuscritos bíblicos de gran valor descubiertos en los fondos de la Biblioteca del Seminario Teológico judío de Nueva York* (EstB 13, 1954, 207-210). Id., *Tres nuevos manuscritos bíblicos palestinenses* (EstB 13, 1954, 247-265). Id., *Un manuscrito hebreo protomasorético y una nueva teoría acerca de los llamados manuscritos Ben Naftalí* (EstB 15, 1956, 187-222). Id., *Un manuscrito protobabilónico de los libros poéticos de la Biblia* (EstB 18, 1959, 323-356).] → Texto de la Biblia II. → Qumrán (manuscritos de). → Políglota

(II) Manuscritos del NT GRIEGO.

(A) *Generalidades.* Ningún escrito de la antigüedad ha sido tan bien transmitido, es decir, mediante mss. tan numerosos y tan antiguos, como el NT. Los mss. se clasifican en → papiros (por su material más antiguo; en su mayoría fragmentos), mss. mayúsculos o unciales y mss. minúsculos (según la escritura; en pergamino o papel), y leccionarios (colección de perícopes para uso litúrgico). El número de mss., que aumenta continuamente, supera hoy el de 4 000; se conocen 67 papiros, 208 mss. mayúsculos, 2370 minúsculos y 1603 leccionarios. Entre dichos mss., son muy pocos los que contienen el NT entero; la mayoría dan sólo determinado grupo de escritos neotestamentarios o incluso sólo fragmentos. El sistema de notación hoy universalmente aceptado se debe, en lo esencial, al investigador suizo J.J. WETTSTEIN *(N.T. Graecum . . .,* Amsterdam 1751-52), y fue completado y perfeccionado por C.R. GREGORY *(Die griechischen Handschriften des NT,* Leipzig 1908). Se designa a los mss. mayúsculos mediante cifras arábigas, con un cero antepuesto (01, 02, . . .); sin embargo, para los mss. más conocidos se conservan las siglas ordinarias, es decir, las mayúsculas latinas y griegas (A = 02, B = 03, códice sinaítico = 01 = S = א). Cifras arábigas ordinarias designan los mss. minúsculos; las mismas cifras, con una *l* cursiva antepuesta, designan los leccionarios. Los papiros se indican mediante una P con una cifra exponencial (P^1, P^2, . . .). La mayoría de los mss. minúsculos son relativamente recientes; el ms. minúsculo más antiguo es del año 835. En los últimos años se han descubierto varios fragmentos de papiros muy antiguos, de los s. II o III (cf. infra, C).

(B) Los *principales códices o mss.* del NT griego son:
(1) *Codex Vaticanus* (B, 03), NT completo, excepto Heb 9,15-13,25, las epístolas pastorales, Flm y Ap; Roma (Vaticano); s. IV. Reproducción (el NT) en el vol. 4 de *Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi* (1904).
(2) *Codex Sinaiticus* (א, S, 01), NT completo, descubierto en 1844 por C. Tischendorf en el monasterio de Santa Catalina en el Sinaí; desde 1933, en Londres (British Museum, excepto 43 folios (del AT) en Leipzig; siglo IV. Edición de K. Lake (Oxford 1911); cf. también K. MILNE-T. SKEAT, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus* (Londres 1938); Id.-id., *The Codex Sinaiticus and the Codex Alexandrinus* (Londres 1938).
(3) *Codex Alexandrinus* (A, 02), NT completo (lagunas en Mt, Jn y 2Cor); Londres (British Museum); s. V. Edición facsímil reducida: Londres 1909 ss.
(4) *Codex Ephraemi rescriptus* (C, 04), contenía el NT completo (conservado sólo muy fragmentariamente); París (Bibliothèque Nationale); s. V. Edición: C. Tischendorf (Leipzig 1843).
(5) *D* designa a dos mss. grecolatinos del siglo VI:
(a) *Codex Bezae Cantabrigensis* (05); Evangelios y Act; regalado por Beza, en 1581, a la Universidad de Cambridge. Edición: Cambridge 1899 (2 vols.).
(b) *Codex Claromontanus* (06); Epístolas paulinas; París (Bibliothèque Nationale). Edición: C. Tischendorf (Leipzig 1852).
(6) *Codex Washingtonianus I* (W, 032), Evangelios; en Washington; s. V. Edición: H.A. Sanders (Nueva York 1912).
(7) *Codex Koridethi* (Θ, 038); Evangelios; en Tiflis; ss. VII-IX. Edición: B. Beermann - C. R. Gregory (Leipzig 1913).

(C) Muy notables son algunos papiros descubiertos en los últimos años, los cuales, a pesar de su carácter fragmentario, poseen alto valor por su gran antigüedad. El más antiguo ms. del NT es el fragm. del Pap. Rylands Gr 457 (P^{52}), de comienzos del s. II: Jn 18,31-33.37-38 (John Rylands Library, Manchester, lám. XVII); edición: C.H. Roberts (Manchester 1935). El fondo más importante de papiros lo constituye el grupo de los llamados (por su principal poseedor) Papiros Chester Beatty (Londres). Los que conciernen al NT son:
(1) P^{45} (s. III); fragmentos de los evangelios y Act; edición: F. Kenyon (Londres 1933s).
(2) P^{46} (hacia 200); epístolas paulinas (con lagunas, sin 2Tes ni las epístolas pastorales); parte en Londres, parte en Ann Arbor (Universidad de Michigan). Edición: H.A. Sanders (Ann Arbor 1935) y F. Kenyon (Lon-

dres 1936); cf. P. Benoit (RB 46, 1937,58-82).
(3) P[47] (s. III); Ap 9,10-17,2. Edición: F. Kenyon (Londres 1934).
(4) P[66] = Papyrus Bodmer II (aproximadamente del año 200). Códice casi íntegro, que contiene todo el texto de Jn 1,1-14,26; y fragmentos de 14,27-21,9. Faltan en el interior cuatro páginas (35-38), que tendrían el texto de 6,11-35. Propiedad de la Biblioteca Bodmer (Suiza). Edición: V. Martin (lám. XVIII; → bibl.).
(5) P[67] = Papyrus Barcinonensis I (del s. II). Dos pequeños fragmentos, que contienen: Mt 3,9 y 3,15 Mt 5,20-22 y 5,25-28. Propiedad de la «Fundación San Lucas Evangelista», de Barcelona. Procede seguramente de Egipto. Con Ms. Magd. Gr. 18, es el ms. más antiguo del evangelio de Mt (→ lám. XIX; → bibl.).
(6) P[72] = Papyrus Bodmer VII (del s. III). Contiene Jds, 1 Pe y 2 Pe. Edición: M. TESTUZ *Papyrus Bodmer VII-IX* (Coligny-Ginebra 1954). → Texto de la Biblia, → Papiros.

Bibl.: F.G. KENYON, *Recent Developments in the textual Criticism of the Greek Bible* (Londres 1933). Id., *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (Londres [4]1939). M.-J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du NT. La critique textuelle* (París 1935). E. NESTLE, E. VON DOBSCHÜTZ, *Einführung in das griechische NT* (Gotinga [4]1923). W.H.P. HATCH, *The Principal Uncial Manuscripts of the NT* (Chicago 1939). K. y S. LAKE, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the year 1200* (Boston 1945). B.M. METZGER, *Recently Published Greek Papyri of the NT* (BA 10, 1947, 25-44). Id., *A List of Greek Papyri of the NT* (ET 59, 1947/48, 80s). G. MELDFELD, B.M. METZGER, *Detailed List of the Greek Papyri of the NT* (JBL 68, 1949, 359-370). DBS v, 819-835.

[Sobre el P[66]: Ed. de V. MARTIN, *Papyrus Bodmer II: Évangile de Jean, chap. 1-14* («Bibliotheca Bodmeriana» v, Cologny-Ginebra 1956). Id., *Papyrus Bodmer II, Supplément: Évangile de Jean, chap. 14-21* (Cologny - Ginebra 1958). Entre otros muchos estudios, cf.: E. MASSAUX, *Le Papyrus Bodmer II (P[66]) et la critique néotestamentaire* («Sacra Pagina» II, París-Gembloux 1959, 194-207). M.-E. BOISMARD, *Le Papyrus Bodmer II* (RB 64, 1957, 363-398). K. ALAND, *Papyrus Bodmer II: Ein erster Bericht* (ThLZ 82, 1957, 161-184). Id., *Neue neutestamentliche Papyri* («New Test. Studies» 3, 1957, 261-286). E.R. SMOTHERS, *Two Readings in Papyrus Bodmer II* (HThR 51, 1958, 109-122). H. ZIMMERMANN, *Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums* (BZ 2, 1958, 214-253). S. DE AUSEJO, *El papiro Bodmer II y la exégesis del cuarto evangelio*, en *«Misceldnea»* A. Fernández (EstE 34, 1960, 907-928).]

[Sobre el P[67]: R. ROCA PUIG, *P. Barc. inv. 1 (Mt III, 9,15; V, 20,22,25,28)*, en *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, vol. II: Studi di Papirologia e di Antichità Orientali, Milán-Varese 1957, 87-96. Id., *Un papiro griego del evangelio de san Mateo*, con nota adicional de C. H. Roberts (Barcelona [2]1962). S. BARTINA, *Another New Testament Papyrus (P[67])*, (CBQ 20, 1958, 290-291).]

(III) Manuscritos del AT GRIEGO (LXX).

(A) *Generalidades*. Se conocen actualmente más de 1500 mss. del AT griego; cf. el inventario, completo hasta 1914, de A. RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des AT* (Berlín 1914). En general, se les denota igual que a los mss. del NT griego (los mss. mayúsculos más importantes, mediante mayúsculas latinas; los demás, mediante cifras arábigas).

(B) Los mss. principales son: *Codex Vaticanus* (AT completo a partir de Gén 46,28), *Codex Sinaiticus* (varias lagunas), *Codex Alexandrinus* (lagunas), *Codex Ephraemi rescriptus* (fragmentos de todo el AT); véase (II,B). Además:
(1) *Codex Ambrosianus* (F); Milán, s. V; Pentateuco, Jos, Jue, Rut y Sam.
(2) *Codex Marchalianus* (Q); Vaticano, s. VII; profetas.
(3) *Codex Freer* (W); Washington, s. V; Dt-Jos.
(4) *Codex Freer* (W); Washington, s. III; profetas menores.

(C) (1) También para los LXX representa la colección de los papiros Chester Beatty una buena aportación, fragmentaria, pero muy valiosa: los mss. 961 (s. IV) y 962 (s. III): Gén; 963 (primera mitad del s. II): Núm-Dt; 965 (s. III): Is; 966 (s. II-III): Jer; 964 (siglo IV): Eclo; 967 y 968 (probablemente comienzos del s. III): Ez-Dan (LXX, no Teodoción). Todos estos papiros son mucho más antiguos que los códices hasta ahora conocidos; cf. A. ALLGEIER, *Die Chester-Beatty-Papyri zum Pentateuch* (Paderborn 1938). Edición: F. Kenyon (Londres 1934-37).
(2) Del códice 967-8 de la citada colección formaba parte el papiro John H. Scheide (extensos fragmentos de Ez). Edición: Princeton University Press 1938; cf. H. Gehman (JBL 57, 1938, 281-287); J. ZIEGLER, *Die Bedeutung des Chester Beatty-Scheide Papyrus 967 für Textüberlieferung der Ezechiel-Septuaginta* (ZAW 61, 1945-48, 66-94).
(3) Los más antiguos mss. griegos del AT son algunos fragmentos del Dt, muy reducidos, del s. II a.C.: Pap. Rylands Gr III, 458; edición: C.H. Roberts (Manchester 1936), y pap. Fouad n.º 266; cf. W. G. Waddell (JThSt 45, 1944, 158-161).
→ Versiones de la Biblia I. → Qumrán (manuscritos de).

Bibl.: → Versiones de la Biblia I.

Manuscritos del desierto de Judá → Qumrán.

Manzana, manzano. Si es correcta la traducción del hebr. *tappūaḥ* por manzana (manzano), este fruto tuvo que ser en Palestina

mucho más abundante que en la actualidad. *Tappūaḥ* entra como componente en numerosos nombres topográficos: Tappúaj, Bet-Tappúaj, En-Tappúaj. Jl 1,12 habla de la acción devastadora de las langostas en la viña, higuera, granado, palmera y *tappūaḥ;* Prov 25,11 se refiere a «manzanas de oro en bandeja de plata»; Cant 2,5, a sus efectos confortadores; 2,3, a su hermoso aspecto; 7,8, a la esbeltez del árbol; bajo el m. se inicia el idilio en Cant 8,5. Como ahora el m. se ha hecho muy raro en el país, se ha intentado explicar *tappūaḥ* como nombre de otro árbol frutal (membrillo, albaricoque, limón [?]). Una tradición popular habla de la m. del paraíso; pero dicha tradición es muy reciente: el texto bíblico no dice más que «árbol» y «fruto», sin especificar mayormente.

Bibl.: DB V, 529-531.

Maqueronte, fortaleza judía en la ribera este del mar Muerto, al norte del Arnón, fundada por Alejandro Yanneo, arrasada en el 57 a.C. por Gabinio, procónsul romano de Siria, fortificada en gran escala por Herodes el Grande entre los años 25 y 13 a.C., y enriquecida por él mismo con un palacio. Según FLAV. JOS. (*Ant.* 18,5,2), M. es el lugar donde Herodes → Antipas hizo encarcelar y ejecutar al Bautista (Mt 14,3-12 Mc 6,21-29). M. fue en el año 70 d.C. uno de los últimos baluartes de los judíos insurrectos. Hoy, las ruinas *ḥirbet el-mukāwer.*

Bibl.: ABEL II, 371s. DBS VI, 1010s. ZDPV 71, 1955, 151-155. 169s.

Mar. El horizonte marítimo de la Biblia está circunscrito: (1) al mar Mediterráneo, designado en la Biblia como el «mar grande» (Núm 34,6), «el mar de los filisteos» (Éx 23,31), «el mar de Yafó» (Esd 3,7) o «el mar occidental» (Dt 11,24); (2) al → mar Muerto; y (3) al → mar Rojo. En sentido impropio se designa también como m. el lago de Genesaret (Dt 33,23; y frecuentemente en los evangelios, a excepción de Lc). En algunos pasajes, m. está por el Nilo (Is 19,5 Nah 3,8) y el Éufrates (Is 27,1 Jer 51,36). → Nave.

Según la concepción oriental antigua se encuentran en el m. primitivo (→ tierra, → mundo [imagen del]) los principios de todo ser. La divinidad combatió contra él victoriosamente (→ Leviatán, → Rajab) y con su desmembración formó nuestro mundo actual. En forma totalmente limpia de ese politeísmo, se transparenta también esta concepción en muchos pasajes del AT (→ abismo). En la literatura apócrifa vuelve a revivir esta idea, aunque en forma muy mitigada: animales (potencias contrarias a Dios) surgen del mar (Dan 7 Ap 12s 17). → Mar de bronce.

Bibl.: O. KAISER, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78, 1959).

Mar de bronce o «el mar» (1Re 7,44), enorme depósito para agua (2Par 4,6), todo él de bronce, colocado en el atrio (2Par 4,10) del templo salomónico, fundido por Jiram de Tiro. Descripción: 1Re 7,23-26 y, con algunas divergencias, 2Par 4,2-5. El rey Ajaz quitó los doce becerros de bronce que lo sostenían e hizo colocar el m. de b. sobre una base de piedras (2Re 16,17s). Durante

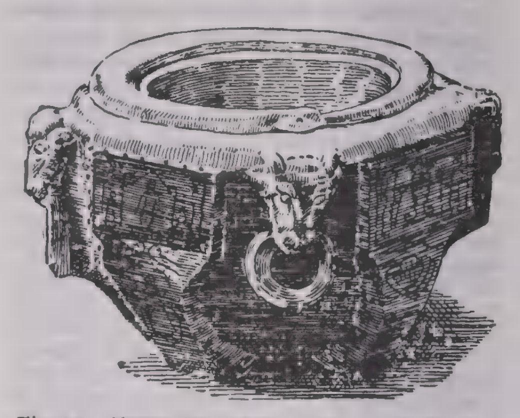


Fig. 97. Ilustración relativa al «mar de bronce»

la destrucción de Jerusalén 587/6 a.C., los babilonios lo destrozaron y se llevaron el material a Babilonia (2Re 25,13). Falta en el proyecto del templo de Ez, y no se menciona en el templo posterior al destierro. La fig. 97 muestra un «mar» semejante, de Sidón (siglos IV-III a.C.), cuya forma es parecida a la del m. de bronce.

Bibl.: C.C. WYLIE, *On King Salomon's Molten Sea* (BA 12, 1949, 86-90).

Mar Muerto. Mar interior de Palestina, el fenómeno más interesante del mundo, en su especie. Sus nombres bíblicos son: mar del Desierto (por el → Arabá), mar Oriental (para distinguirlo del mar Mediterráneo, el mar Grande o mar Occidental), mar de la Sal (para distinguirlo de las corrientes de agua dulce en el valle del Jordán, y también por su elevada cantidad de sal). La denominación de m. M., por faltar en él toda vida animal o vegetal, no es bíblica (en Jos 3,16 la Vg reproduce muy libremente el texto) y procede del s. II d.C. El actual nombre arábigo, que procede del año 1047 d.C. (*baḥr lūṭ*), alude al conocido caso de → Lot (Gén 19,23-29). El m. M. se desplaza paulatina-

mente hacia el sur. Longitud, 85 km.; anchura máxima, 15,7 km; profundidad máxima, 401 m; superficie total, 945 km². En el año 1837 se descubrió que la superficie del agua está bajo el nivel del Mediterráneo; por término medio, —390 m (1865: —393,8 metros; 1915: —387 m). A consecuencia del calor y de la sequedad del ambiente (evaporación), la cantidad de sal es muy elevada (20-26 %; 6 veces más que la del océano). El peso específico del agua varía entre 1,021 y 1,256. El agua es aceitosa y de sabor amargo. El m. M. es alimentado por el Jordán y numerosos afluentes, sobre todo por su lado oriental. Los más importantes son, de norte a sur: *wādi zerqā ma'īn*, *sēl el-mōȳib* (→ Arnón), *wādi el-kerak* y *sēl el-qurāhī*. Por la intensa evaporación (11-25 cm cada 24 horas), su nivel permanece bastante constante, a pesar de la gran afluencia de agua. → Pentápolis.

Bibl.: M. Blanckenhorn, *Entstehung und Geschichte des Toten Meeres* (ZDPV 19, 1896, 5-59). F.-M. Abel, *Une croisière autour de la Mer Morte* (París 1911). Id., *Notes complémentaires sur la Mer Morte* (RB 38, 1929, 237-260). [G. van der Ploeg]

Mar Muerto (manuscritos del). → Qumrán.

Mar Rojo. Este nombre se encuentra sólo en los libros griegos del AT y del NT (Act 7,36 Heb 11,29), como traducción del hebr. *yam-sūf*, que en LXX se traduce una sola vez (Jue 11,16) por θάλασσα Σείφ. El término *yam-sūf* tiene varias significaciones:
(1) El golfo de Aqabá (así claramente en Núm 14,25 21,4 Dt 1,40 2,1 Jue 11,16 1Re 9,26 Jer 49,21).
(2) El mar que atravesaron los israelitas a su salida de Egipto (→ éxodo). Según la opinión tradicional, se trata del m. R., o mejor, del actual golfo de Suez, que entonces debía de llegar mucho más al norte. Éste sería el que atravesaron los israelitas al salir de Egipto. Pero últimamente se discute esta localización, incluso entre los católicos. H. Cazelles piensa en un estuario del Mediterráneo, que penetraba hacia el sur lo suficiente para poder recibir el nombre de «mar». La palabra *sūf* se explica mediante el egipcio *twfy* (Erman, ZDMG 46, 122), que significa «papiro», «caña». La expresión de Éx 2,3.5 Is 19,6 sería, pues, «mar de las cañas». No se ha encontrado esta expresión en textos egipcios, pero sí *p'-ṭwfy* = «país de las cañas», la región marismeña del norte del Delta, donde crecía en abundancia el papiro. La denominación de m. R. (ἐρυθρὰ θάλασσα) procedía de los eritreos que residían en la ribera. Con el nombre de m. R., los griegos entendían también el golfo Pérsico y el océano Índico y, por eso, algunos escritores (p. ej., Heródoto) llaman golfo Arábigo a nuestro m. Rojo.

Bibl.: M. Noth, *Der Schauplatz des Meerwunders* (Festschrift O. Eissfeldt, Halle 1947, 181ss). W. F. Albright (BASOR 109, 1948, 5-20). H. Cazelles, *Les localisations de l'Exode* (RB 67, 1955, 321-364).

Mará (hebr. *mārā*, amargo), lugar en el desierto de → Sur (Éx 15,23); en Núm 33,8s es la primera estación de los israelitas en el desierto después de haber atravesado el → mar Rojo, a tres jornadas desde la salida de Egipto. En M. había una de las fuentes más amargas del desierto, cuyas aguas hizo potables Moisés arrojando en ellas un madero (Éx 15,22-25).

Maranathá, fórmula aramaica que sólo aparece, en el NT, en 1Cor 16,22 y, fuera del NT, en la liturgia eucarística de la *Didakhé* 10,6. La palabra puede descomponerse en *maran atha* (nuestro Señor ha venido, está presente) o en *marana tha* (¡Señor nuestro, ven!). Ambos modos de entenderla son lingüísticamente posibles; el primero se halla generalmente en los antiguos escritores eclesiásticos, el segundo goza de la preferencia de los modernos. El hecho de que san Pablo, que escribe en griego a una iglesia de lengua griega, se valga de una fórmula aramaica, se explica con toda probabilidad por la circunstancia de que m. es una fórmula fija, nacida en la primitiva comunidad aramea y corriente en todas las iglesias cristianas; cf. → amén. La fórmula es una profesión de fe en Cristo, el → Señor, y en su venida. De qué venida se trata, depende de la interpretación más exacta que se dé a la fórmula. Por el contexto, tanto en 1Cor como en la *Didakhé*, donde al parecer m. confirma un anatema o una imprecación, resulta clara la interpretación «nuestro Señor ha venido» o, mejor aún, «nuestro Señor está presente». Por otra parte, la explicación hoy más extendida de que m. sea una «jaculatoria» para pedir el advenimiento o parusía de Cristo, tiene fuerte apoyo en las palabras de Ap 22,20: «Amén. Ven, Señor Jesús», que parecen ser una traducción griega de m. En fin, en el contexto de la *Didakhé* vibra también la idea del advenimiento de Cristo (que venga la gracia y pase este mundo).

Bibl.: ThW IV, 470-475.

Marca de jarra. Se imprimía en el asa de varios recipientes que tenían forma de jarra. Ciertas m. egiptizantes de época antigua (hiksos) deben considerarse seguramente como meros adornos. De la última edad del hierro datan unas 550 m., de las cuales aproximadamente 325 han sido des-

cubiertas en Lakíš. Llevan (fig. 98*a-b*) la palabra *lmlk* («al rey»); un símbolo de cuatro o de dos alas y otro de los nombres de localidad *swkh* (Sokó), *ḥbrn* (Hebrón), *zip* (Zif) y *mmšt* (no descifrado). Las jarras contenían las cosechas de las viñas y olivares de propiedad real de Judá, que entonces, en parte, se llevaban al mercado. Los cuatro lugares citados en las m. eran centros de administración de las propiedades reales. El significado de estas m. es discutido: ¿m. de las alfarerías reales? ¿Garantía para el contenido de los jarros correspondientes (verificación de pesas y medidas)? De los tiempos postexílicos datan m. de jarras con la

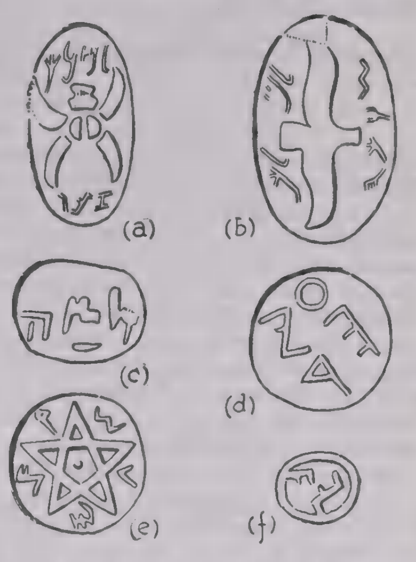


Fig. 98. Marcas de jarras.

inscripción *yhd* (la provincia persa de Yehud, Judá; fig. 98*d*), *mṣh* (Mispá [?]; fig. 98*c*), Jerusalén con la estrella de David (contribución del templo [?]; fig. 98*e*), o *yh* (fig. 98*f*: forma abreviada para Yahvéh o Yehud [?]). El significado de estas m. es también discutido.

Bibl.: BRL 337-340. E. SELLIN, *Die palästinischen Krughenkel mit den Königstempeln* (ZDPV 66, 1943, 216-232). D. DIRINGER, *The Royal Jar-Handle Stamps of Ancient Judah* (BA 12, 1949, 70-86. 91s). H.L. GINSBERG (BASOR 109, 1948, 20s; «mmšt» estaría por Jerusalén). DBS VI, 959-962.

Marcos (originariamente nombre latino = hombre [?]). El NT menciona a un M. (Act 15,39 Col 4,10 Flm 24 2Tim 4,11), a un Juan M. (Act 12,12.25 15,37) y a un Juan (Act 13,5.13). Nunca se ha dudado de que los llamados Juan y Juan M. son la misma persona; se ha dudado (J. Weiss) de que lo sea también simplemente el llamado M., pero hoy generalmente se admite la identidad de los tres y, según ZAHN (*Einleitung* II, 215), no constituye ya problema. M. llevaba, pues, nombre doble. Era hijo de una María cuya casa, en Jerusalén, estaba a disposición de la primera comunidad cristiana (Act 12,12), y primo de → Bernabé (Col 4,10). Como éste era levita (Act 4,36; → sacerdote), se supone que también M. era de linaje sacerdotal. Según la tradición, M. no habría oído nunca a Jesús; sin embargo, muchos ven en él al joven que huyó en el huerto de Getsemaní (Mc 14,51s). En este caso, M. habría conocido al Señor, pero no habría pertenecido nunca al círculo reducido de sus discípulos. Sólo posteriormente aparece una tradición, sin valor alguno, que pone a M. entre los setenta y dos discípulos. Pablo y Bernabé tomaron consigo a M. en Jerusalén para ir a Antioquía (Act 12,25) y también en su primer viaje de misión. M. los acompañó como «auxiliar» (cf. sobre ello R.O.P. TAYLOR, *The Ministry of Mark*, ET 54, 1942-43, 136-138) hasta Chipre y luego a Perges. Después se volvió por motivos no conocidos (Act 13,13). Cuando Pablo emprendió su segundo viaje, se opuso al deseo de Bernabé de tomar nuevamente consigo a M. A consecuencia de ello, Pablo y Bernabé se separaron; Bernabé y M. predicaron el evangelio en Chipre (Act 15,36-39). Más tarde hallamos a M. al lado de Pablo, en Roma (Col 4,10 Flm 24). Sin embargo, M. debió de ser más bien discípulo de Pedro, pues éste le llega a llamar «hijo suyo» (1Pe 5,13). La íntima relación entre Pedro y M. es acentuada por la tradición, que designa a M. como el intérprete de Pedro. Probablemente, esto no quiere decir solamente que M. escribió su evangelio conforme a la predicación de Pedro, sino también que acompañaba a Pedro y traducía al griego su predicación (P. GÄCHTER, *Die Dolmetscher der Apostel*, ZKTH 60, 1936, 161-187). La vida posterior de M. es desconocida. En 2Tim 4,11 se halla con Timoteo, y, según tradición recogida por Eusebio, habría fundado la Iglesia de Alejandría. Sobre su muerte no existen noticias fidedignas.

Bibl.: A.M. MOLINI, S. PIERALISI, *De vita et lipsaniis S. Marci* (Roma 1864). F.X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus* (Ratisbona 1911) 56-91. F. HAASE, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Ueberlieferungen* (NtA 9/1-3, Munster de Westfalia 1922) 280-289. A. VAN VELDHUIZEN, *Markus, de neef van Barnabas* (Kampen 1933).

Marcos (evangelio de). Hasta el s. XVIII apenas se prestó atención a Mc, el supuesto *breviator Matthaei* (AGUSTÍN, *De cons. ev.* I,3,4; PL 34, 1044), y, explicándolo a base

de Mt, aún fue menos comentado que éste. Por otra parte, tales comentarios de Mc son tan alegóricos, que carecen de valor para la exégesis científica. En cambio, a partir del s. XVIII y, sobre todo, durante el XIX, Mc ha despertado vivo interés. Desde entonces ha sido Mc el evangelio mejor investigado y comentado.

(I) CONTENIDO. Mc está construido según el conocido esquema sinóptico (→ evangelios II). Su contenido, por tanto, se puede distribuir en tres partes principales, a las que precede una breve introducción (1,1-13) que es como la entrada de Jesús en escena:

(A) El período galileo de la actividad pública de Jesús (1,14-9,50). Esta parte culmina en la confesión de la mesianidad por Pedro (8,27-30) y las tres predicciones de la pasión (8,31-33 9,1 9,30-32).

(B) El período de Judea y Jerusalén (10,1-12,44) y el apocalipsis sinóptico (13).

(C) La historia de la → pasión (14,1-15,47; y el relato sobre el sepulcro vacío (16,1-18), al que sigue la conclusión de Mc (16,9-20; → IV).

Bibl.: H.J. CLADDER, *Unsere Evangelien: 1. Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evangelien* (Friburgo de Brisgovia 1919) 99s. J. ROHR, *Der Aufbau des Markusevangeliums* (ThQ 101, 1920, 272-306). A. MEYER, *Die Entstehung des Markusevangeliums* (Festgabe für A. Jülicher, Tubinga 1927, 35ss). P. ALFARIC, *L'Évangile selon Marc* (París 1929). H. HARTMANN, *Der Aufbau des Markusevangeliums* (NtA 17/2-3, Munster de Westfalia 1936). J. RABENECK, *Einführung in die Evangelien durch Darlegung ihrer Gliederung* (Munster de Westfalia 1941).

(II) ORIGEN. (A) *Autor.* La tradición eclesiástica afirma que Mc fue compuesto por Juan Marcos, intérprete de Pedro. Así Papías, Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Eusebio, Jerónimo, todos los cuales, más o menos, indican que Mc fue motivado por la predicación de Pedro. La crítica interna confirma esta tradición. El autor muestra ser judío palestinense que está muy familiarizado con la geografía y topografía de su patria, sobre todo de la ciudad de Jerusalén (11,4.16 12,41 13,3 15,8, etc.). Aunque Mc es más breve que Mt y Lc, habla de Pedro mucho más que ellos y no omite ni los casos menos honrosos para él (p.ej., 8,33 14,37). La forma y estructura de Mc muestran grandes analogías con los discursos de Pedro en Act (cf. 1,21s 10,37ss). La viveza de las narraciones hace pensar en un testigo ocular (p.ej., 1,10.30.40-45), e.d., en la predicación de Pedro (cf., sin embargo, P. VANNUTELLI, *Sinossi degli Evangeli*, Roma, [2]1939, 23-39). Finalmente, la comparación de Mc con los escritos petrinos da una sorprendente coincidencia de lengua y fondo.

Para el decreto de la Comisión Bíblica, véase Dz 2155.

Bibl.: K. LINCKE, *Simon Petrus und Johannes Markus* (ZNW 5, 1904, 191ss). M. BRÜCKNER, *Die Petruserzählungen im Markusevangelium* (ZNW 8, 1907, 48-65; rechaza la dependencia de Pedro). S.J. CASE, *John Mark* (ET 26, 1914, 375ss). E. SCHARFE, *Die Petrinische Strömung der nt.lichen Literatur* (Berlín 1893). J. VAN DODEWAARD, *Die sprachliche Übereinstimmung zwischen Markus-Paulus und Markus-Petrus* (Bb 30, 1949, 91-108. 218-238). E. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums I. Das Werden des Markus-Evangeliums* (Tubinga [2]1951).

(B) *Finalidad, lectores, lugar y fecha de composición.* La finalidad no se ve tan claramente en Mc como en los otros evangelios. Del título («Principio del evangelio de Jesucristo, hijo de Dios»), del amplio espacio que Mc concede a las narraciones de milagros y de la confesión del centurión romano («verdaderamente este hombre era hijo de Dios»: 15,39), puede concluirse que Mc intenta, sobre todo, destacar la divinidad de Jesús. Es la misma tendencia que lleva la predicación de Pedro (cf. Act 2,36: «A este Jesús, a quien vosotros crucificasteis, Dios lo ha hecho Señor y Mesías»: 2,22; «Dios acreditó entre vosotros a Jesús de Nazaret por medio de prodigios, milagros y señales»: 2,32.38 3,13s.26 4,9-12). Del contenido resulta claramente que Mc se escribió para etnicocristianos. Mc trae pocas citas del AT, omite sentencias acerca de la ley y respecto de la especial misión de Jesús sobre el pueblo judío, traduce muchas palabras y expresiones semíticas (3,17 5,41 7,34, etc.), explica usos y costumbres judías (7,3 14,12 15,42). Según la tradición, estos etnicocristianos fueron los de Roma y en Roma es donde se escribió Mc. Así tal vez se explican los latinismos de Mc (p.ej., 2,4.9 6,55 11,32 14,65 15,15). La fecha de composición era ya discutida en la antigüedad. Por una parte, parece que Mc se redactó después de la muerte de Pedro (Papías [?], Ireneo [?], Prólogo antimarcionita); por otra, Pedro habría aprobado el escrito de Mc (Clemente de Alejandría, Eusebio). Como Mc supone la existencia de muchos cristianos de la gentilidad, el evangelio seguramente no se compuso antes del año 50. Por otra parte, Mc no conoce aún la destrucción de Jerusalén; no puede, pues, tener su origen después del 70. En fin, puesto que Lc, compuesto antes del 62, depende de Mc, éste pudo escribirse entre los años 50 y 60 (cf. P. GÄCHTER, *Zur Abfassungszeit des Mc*, ZkTh 54, 1930, 425-435).

(C) *Fuentes*. La tradición nos informa que Marcos escribió su evangelio a base de la predicación de Pedro. La fuente más importante de Mc es, consiguientemente, la predicación de Pedro. Sin embargo, por la vida de Marcos sabemos que éste estuvo también junto a Pablo. De ahí la cuestión de si Mc depende también de Pablo. La cuestión la plantearon por vez primera Volkmar (1857) y Holsten (1885) y ha sido desde entonces discutida frecuentemente. Unos, como Brückner, von Soden, Holzmann, Godet, etc., hacen resaltar más el influjo de ideas paulinas; otros, como Feine, J. Weiss, Resch, Wendling, etc., las analogías de lengua y estilo. Sin embargo, el influjo paulino ha de ser reducido al mínimo. Faltan expresiones y giros típicamente paulinos. Los conceptos comunes a ambos deben explicarse por la fuente común, que es la primitiva catequesis cristiana. → Evangelios. → Cuestión sinóptica.

Bibl.: M.-J. Lagrange, *Évangile selon St.Marc* (París [6]1929) CLIV-CLXIV. M. Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium* (Giessen 1923). J. van Dodewaard, *Die sprachliche Übereinstimmung zwischen Markus-Paulus und Markus-Petrus* (Bb 30, 1949, 91-108. 218-238). Sobre la *Formgeschichte* en Mc: G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (Gotinga 1922). O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation évangelique* (RHPhR 5, 1925, 459-477. 564-579). E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode: Eine Darstellung und Kritik* (Giessen 1924). K. Grobel, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse* (Gotinga 1937). L.J. McGinley, *Form Criticism of the Synoptic Healing Narratives* (tesis, Gregoriana, Roma 1939). J. Crumm, *St. Mark's Gospel: Two Stages of its Making* (Cambridge 1936). R. Thiel, *Drei Markus-Evangelien* (Berlín 1938). J. Jeremias (ZNW 35, 1936, 280ss).

(III) Carácter. (A) *Literario*. Mc tiene un encanto absolutamente peculiar. Su estilo es vivo, el frecuente empleo del presente histórico da a su narración un color particular, el lector se cree presente en los acontecimientos. Una comparación con los otros evangelios demuestra hasta qué punto es propia de Mc esta figura de estilo (cf. J. Hawkins, *Horae Synopticae*, Oxford 1909, 143-150). El frecuente εὐθύς (luego) evoca la imagen de una actividad incansable por parte de Jesús. El mismo efecto logra Mc por el frecuente uso del asíndeton y del anacoluto, tan usados en la lengua familiar. Mc usa con predilección expresiones y giros elípticos, que sólo en la conversación son corrientes. A menudo, Mc logra un efecto particular intercalando en la narración palabras arameas. Menciona, más que los otros sinópticos, fechas y lugares aparentemente sin importancia (1,13.29.32s 3,9.34 4,25 6,47s, etc.). Por el contrario, Mc es más reservado o pobre en la expresión de sentimientos; en este aspecto, Mc escribe dentro de un marco fijo y emplea siempre las mismas expresiones (ἐκπλήσσεσθαι y ἐκθαμβεῖσθαι: admirarse, etc.). Acaso se deba a la predicación de Pedro o a la catequesis primitiva que Mc cuente sucesos absolutamente distintos según un padrón fijo (cf. 1,25.27 con 4,39.41; 1,23.27 con 5,2-20; 7,32-36 con 8,22-26). Mc se escribió originariamente en griego, no en arameo (así W.C. Allen y J. Wellhausen) ni en latín (así todavía recientemente Couchoud).

Bibl.: M. Zerwick, *Untersuchungen zum Markus-Stil* (Roma 1937). M.-J. Lagrange, *L'Évangile de St. Marc n'a pas été écrit en latin* (RB 37, 1928, 106-116). F.C. Burkitt, *Was the Gospel of Mark written in Latin?* (JThSt 28, 1927/28, 375-381).

(B) *Teología*. Sobre el paulinismo de Mc, → II,C. Lo que Mc cuenta sobre la redención (sobre todo, 10,32ss) y sobre la eucaristía, procede directamente de Pablo, pero indirectamente de la primitiva catequesis cristiana. Es sorprendente en Mc el «secreto mesiánico». Jesús elude en Mc más que en los otros evangelistas el título de Mesías; prohíbe que se haga demasiado ruido con su actividad; hasta los curados han de callar la curación (p.ej., 1,44 7,36). W. Wrede (*Das Messias Geheimnis in den Evangelien*, Gotinga [2]1913) y, después de él, R. Bultmann (*Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga [2]1931), explican esta reserva de la siguiente manera: los apóstoles y evangelistas tenían que hallar alguna razón para explicar por qué Jesús, en general, no fue reconocido por Mesías. De ahí la suposición de que Jesús mismo había prohibido frecuentemente revelar su dignidad mesiánica. De este modo querían mostrar también los evangelistas que la fe en la dignidad mesiánica de Jesús existía ya antes de la resurrección. En contra de esto, hay que buscar la recta explicación del secreto en el hecho de que una prematura revelación de tal secreto hubiera despertado en el pueblo judío esperanzas políticas; por eso Jesús no se llama claramente a sí mismo Mesías, sino → hijo del hombre. Sólo ante el Sanedrín refiere Jesús este nombre a Dan 7,13 y se da así a conocer como Mesías.

Bibl.: H.J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten* (BZNW 19, Berlín 1939).

(IV) El final de Marcos. La autenticidad del final de Mc (16,9-20) es muy discutida. La tradición manuscrita varía mucho. Unos mss. terminan Mc con 16,8. Otros tienen el

final conocido por la Vg. Otros, a su vez, tienen otro final más breve, antes o después del más largo. Finalmente, Jerónimo conocía un final en el que los discípulos se excusaban del reproche de incredulidad dirigido a ellos en 16,14; este final ha sido descubierto recientemente en el códice W o Freer (s.v, Washington). Para el decreto de la Comisión Bíblica, véase Dz 2156.

Comentarios: F.X. PÖLZL-INNITZER (Graz 1935), J. KNABENBAUER (París [2]1907), P. DAUSCH (Bonn [4]1934), M.-J. LAGRANGE (París [8]1947), J. HUBY (París [26]1937), J. SCHMID (Ratisbona [2]1950); A. VAN VELDHUIZEN (Groninga 1933), P.E. GOULD (Edimburgo 1896), A. SCHLATTER (Stuttgart 1935). E. KLOSTERMANN (Tubinga [4]1950), E. LOHMEYER (Gotinga [11]1951), H.B. BRANSCOMB (Nueva York 1937). J. SCHNIEWIND (Gotinga [6]1952), V. TAYLOR (Londres 1952), F.C. GRANT (Nueva York 1951).

Bibl.: DBS II, 1262-1267; V, 835-862. R.H. LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford 1950). L. VAGANAY, *L'absence du sermon sur la montagne chez Marc* (RB 58, 1951, 5-46). G. SCHILLE, *Die Topographie des Markusevangeliums* (ZDPV 73, 1957, 133-166). [J.M. BOVER, *El final de san Marcos (16, 9-20)* (EstB 3, 1944, 561-562).]

Mardoqueo → Mordekay.

Marduk, dios babilónico, hijo de Ea, venerados ambos en Eridu. M. era en un principio un dios (secundario) de la ciudad de Babilonia. Pero, cuando la dinastía babilónica de → Hammurabi extendió su dominio sobre toda Mesopotamia, M. fue elevado a la categoría de primer dios del panteón babilónico. Desde que M. eliminó al dios Enlil, según el poema de la creación titulado *Enuma-Eliš*, fue considerado como creador y señor del cielo y de la tierra (→ Bel) y como el que determina el destino de los dioses y de los hombres. Su templo principal era el *Esagila* de Babilonia, con su famosa torre de siete plantas, llamada *Etemenanki* (→ torre de Babel); su fiesta principal era la del → año nuevo, en la cual se llevaba su imagen en solemne procesión por las calles de Babilonia, pasando por una puerta que solamente se abría para esta solemnidad (cf. Ez 44,1-3). En este día se conmemoraban también sus bodas con la diosa Ṣarpanitu, se recitaba el poema de la creación y quedaba fijada la buena o mala fortuna del año que comenzaba. No está comprobada la afirmación de que también se celebrara la muerte y la resurrección de M. Este dios figura en la Biblia con el nombre de Merodak (¿se trata del nombre de M. vocalizado con las vocales de *'ădōnāi*, señor?); cf. Jer 52,2 y el nombre propio de → Merodak-Baladán; también se le llama Bel en Is 46,1 Jer 50,2 51,44 Bar 6,40 Dan 14.

Bibl.: M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I (1905) 110ss. 493ss. H. ZIMMERN, *Das babylonische Neujahrsfest* (AO 25/3, Leipzig 1926). W. PAULUS, *Marduk Urtyp Christi?* (Orientalia 29, Roma 1928). A. DEIMEL, *Pantheon Babylonicum* (Roma 1914), n.º 2078. K. TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta* (Stud. Orient. 7, Helsinki 1938). F.M.TH. BÖHL, *Die fünfzig Namen des Marduk* (Opera Minora, Groninga 1953, 282-312). H. SCHMÖKEL. *Hammurabi und Marduk* (RA 53, 1959, 183-204).

Marešá (hebr. *mārē'šā*, NOTH, *Josua* 119: lugar en la cima), localidad cananea en la → Šefelá *(muḫrašti* en la carta 335 de El Amarna [?]), asignada a Judá (Jos 15,44, cf. 1Par 4,21), anteriormente kalebítica (1Par 2,42), situada en un importante cruce de caminos, fortificada por Roboam (2Par 11,8), donde Asá derrotó al kušita → Zéraj (2Par 14,8-14), patria del profeta Eliézer, hijo de Dodayá, bajo Josafat (2Par 20,37), y, si hay que identificar a M. con → Moréšet-Gat, patria, también, del profeta Miqueas (Miq 1,1). En el s. III a.C., la población, en la que predominaban los idumeos, se acreció con colonos sidonios y macedonios. Después que Judas Macabeo (164 a.C.) había atacado en vano el lugar (1Mac 5,66 2Mac 12,32), M. fue sometida alrededor del año 110 a.C. por Juan Hircano I, pero libertada por Pompeyo (63 a.C.) y destruida por los partos en el 40 a.C. Restos de la densa capa de población helenística son las numerosas inscripciones griegas descubiertas por Bliss y Macalister (1898-1900) en el actual *tell sandaḥanne*, así como las pinturas sepulcrales de la necrópolis. El nombre perdura en el actual *ḫirbet merāš*, al suroeste de *bēt ǧibrīn*.

Bibl.: ABEL II, 379. BRL 361-363.

Marfil. El m. se importaba a Tiro, Canaán y pueblos egeos desde → Ofir (1Re 10,22 2Par 9,21) y → Put, sea directamente, sea indirectamente a través del puerto egipcio de → Elefantina. Por consiguiente, este m. provenía de elefantes africanos. De las escenas de caza asirias, etc., se podría deducir que el → elefante también habitaba, durante el primer milenio a.C., en el Asia anterior. Del m. se hacían los más diversos objetos. El AT menciona un gran trono de m. cubierto de chapa de oro (1Re 10,18), un diván (Am 6,4), un palacio (1Re 32,39 Am 3,15 Sal 45,9), una obra de arte cuajada de zafiros (Cant 5,14), una torre (Cant 7,5). Naturalmente, se utiliza aquí el m. como material de adorno. El Cant compara el cuerpo del esposo (Cant 5,14) y el cuello de la esposa (7,4) con el m. blanco.

Las excavaciones de Palestina han sacado a luz muchos objetos de m.: figuras de dioses

y animales (de Egipto; utilizados como → amuletos), incrustaciones de m. en cajitas de madera (sólo se conservan las incrustaciones), relieves, tallas y pequeños objetos, como utensilios para ungüentos o para juego, peines y platos de balanza. Para el AT resultaron especialmente interesantes los hallazgos en Samaría (1932), del siglo VIII a.C.; las tallas son de origen indígena, israelita. También en *tell el-fāra'* y Meguiddó (siglo XIII) se han descubierto ejemplares interesantes de talla, indígenas.

Bibl.: BRL 142-149. J.W. y G.M. CROWFOOT, *Early Ivories from Samaria* (Londres 1938). R.D. BARNETT, *Phoenician and Syrian Ivory Carving* (PEQ 71, 1939, 4-19). G. LOUD, *The Megiddo Ivories* (Chicago 1939). C. DECAMPS DE MERTZENFELD, *Inventaire commenté des ivoires phéniciens et apparentés découverts dans le Proche-Orient* (París 1954) H.J. KANTOR, *Syro-Palestinian Ivories* (JNES 16, 1956, 153-174).

Mari, ciudad del Asia occidental, en la orilla derecha del Éufrates en su curso medio, no mencionada en la Biblia, sino conocida por inscripciones babilónicas (entre otras, por la de Hammurabi). La ciudad fue descubierta en *tell ḥarīri*, cerca de *abu-kemāl* (en el este de Siria), y excavada desde el año 1933 al 1938, y de nuevo en 1951 (Syr 29, 1952, 183-203; 30, 1953, 196-221) bajo la dirección de A. Parrot. También en el aspecto bíblico han resultado sumamente instructivas las excavaciones.

El hallazgo más importante fueron unas 20 000 tabletas de escritura cuneiforme, del archivo estatal del último rey Zimrilim, el cual pereció con su capital en la lucha contra Hammurabi de Babilonia. Aunque estas tabletas han sido estudiadas sólo en parte (se distinguen cartas, generalmente dirigidas al rey Zimrilim, y escritos comerciales), proyectan nueva luz, sobre todo en lo referente a la historia de las primeras dinastías anteriores a la de Akkad, y a la época babilónica antigua bajo la dinastía de Hammurabi; y sobre la cronología de esta época y los → hurritas han aportado datos completamente nuevos. Seis inscripciones de contenido religioso, redactadas en lengua hurrita, son unos trescientos años más antiguas que las de Boghazkoy (→ hittitas) y de → Ugarit, y detalles interesantes (p.ej., 32 modelos de hígado, de arcilla [para la adivinación], → hígado) se ilustran por medio de los textos de M. (cf. p.ej., Bb 20, 1939, 200.415). M. era entonces un importante centro comercial que sostenía relaciones con Susa, Babilonia, Biblos, Ugarit (mencionado seis veces en los textos de M.), Chipre y Creta. El gigantesco palacio real, de dos hectáreas, da fe de una cultura muy desarrollada, en lo esencial sumerio-akkadia.

Bibl.: Excavaciones: Syr 16 (1933) ss. CH.F. JEAN, *Six campagnes de fouilles à Mari, 1933-1939* (Tournai/París 1953).

Textos: G. THUREAU-DANGIN (RA 33, 1936, 169-179; 34, 1937, 134-149).

Ediciones fotográficas: *Archives Royales de Mâri:* I *Lettres* (París 1946), II *Lettres* (París 1942), III *Lettres* (París 1948), IV *Lettres* (1951), V *Lettres* (1952), VI *Lettres* (1953), VII *Textes administratifs de la salle 110* (1956), VIII *Textes juridiques et administratifs* (París 1957-58, 2 vols.).

Transcripción y traducción: G. DOSSIN, *Correspondance de Šamši-Addu* (París 1950). CH.-F. JEAN, *Lettres diverses* (París 1950). J.R. KUPPER, *Correspondance de Kibri-Dagan* (París 1950).

Además: W.F. ALBRIGHT, *Western Asia in the Twentieth Century B.C.: The Archives of Mari* (BASOR 67, 1937, 26-30). G. DOSSIN, *La Correspondance de Zimrilim, dernier roi de Mâri* (JbEOL I, Leiden 1938, 360-363). C. KERN, *Mari, Ras Sjamra en hun betrekkingen met de omliggende gebieden* (JbEOL 7, 1940, 445-454). A. BEA, *Die Texte von Mari und das AT* (Bb 21, 1940, 188-196). A. PARROT, *Mari, une ville perdue* (París 1945). Id., *Studia Mariana* (Leiden 1950). J.R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957). H. LEWY, *The Historical Background of the Correspondence of Badhi-Lim* (Or 25, 1956, 324-352).

Resumen W. VON SODEN, *Das altbabylonische Briefarchiv von Mari* (WdO 3, 1948, 187-204). BA II, 1948, 2-19. A.L. OPPENHEIM, *The Archives of the Palace of Mari* (JNES 11, 1952, 129-139). DBS V, 883-905. M. NOTH, *Mari und Israel* (Festschrift Alt, Tubinga 1953, 127-152).

María (hebr. *miryām*, targúmico *maryām*, gr. μαριάμ, en el NT también μαρία). La derivación científica del nombre, a despecho de los muchos ensayos de explicación, sigue siendo incierta. Bardenhewer (bibl.) opina que, entre las sesenta etimologías propuestas, sólo dos son científicamente sostenibles: el nombre vendría o de la raíz *mārā'* (ser contumaz) o de la raíz *mr'* (ser corpulento, cualidad que en el antiguo oriente formaba parte de la belleza de la mujer). Él defiende esta última opinión.

Noth remite a Bardenhewer y a Grimme (BZ 7, 1909, 245-251). Más simpática parece la hipótesis de Zorell, que deriva el nombre de la María nacida en Egipto, la hermana de Moisés, del egipcio *mri.t* + *yām* (segundo elemento = Yahvéh; cf. Abiyyam por Abiyyahu), e.d., «amada de Yahvéh»; sin embargo, en la segunda edición de su *Lexicon Novi Testamenti*, él mismo pone en duda esta derivación. Lagrange y otros dirigen su atención a la etimología popular, que tendría más importancia para el sentido propio del nombre. Según esto, Lagrange distingue entre el nombre hebreo Miryam y la forma posterior del nombre María o Mariam, y explica el nombre de la Miryam egipcia por el hebr. *rā'ā* (ver); Miryam significaría «la vidente» o «la que hace ver»; en Éx 15,20s se la llama efectivamente «profetisa»; cf. Gén

22,2.14 (Moria, según Jerónimo, = *terra visionis*); y → vidente. En tiempos de Jesús, cuando los judíos hablaban arameo y la forma Miryam fue sustituida por la de Maryam (así los targumes y los LXX), el nombre Miryam se explicó de otra manera. La forma Maryam fue, sin duda, interpretada entonces por el arameo *mārā'* (señor), y así María vino a significar «señora»; cf. el nombre Marta y las muchas princesas del tiempo de Herodes que llevan el nombre de Mariamme. Esta etimología popular explica la frecuencia del nombre en tiempo de Jesús. [Quizás sería preferible a todas estas etimologías la que propone, fundándose en la → políglota de Alcalá, E. Vogt, *De nominis Mariae etymologia* (VD 26, 1948, 63-68), según la cual M. se derivaría de la raíz *rwm*, de suerte que *miryām* significaría la «elevada» o la «excelsa» (cf. los textos de Ugarit, donde aparece *mrym*, que podría vocalizarse *maryamu* o *miryamu*).]

La explicación de «estrella del mar» es resultado de una corrupción del texto; el latín *stilla maris*, traducción jeronimiana del hebr. *miryam*, fue desfigurado en *stella maris*. → Miryam, → María, madre de Santiago, → María, madre de Jesús, → María Magdalena, → María de Betania. Sobre María, madre de Juan → Marcos, que vivía en Jerusalén (Act 12,12), y María, cristiana mencionada en Rom 16,6, no se conocen pormenores.

Bibl.: O. Bardenhewer, *Der Name Maria* (BSt 1/1, Friburgo de Brisgovia 1896). F. Zorell (ZkTh 30, 1906, 356ss). E. König (ZNW 17, 1916, 257-263). M.-J. Lagrange, *Évangile selon St.Luc* (París [4]1927, 27s). F. Zorell, *Lex. Graec. NT* (París [2]1931). V. van Wijk, *De Naam Maria* (Leiden 1936). A. Feuillet, *Le Messie et sa mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse* (RA 66, 1959, 55-86).

María de Betania (sobre el nombre, → María), hermana de Lázaro y de Marta, una de las figuras femeninas mejor dibujadas en el evangelio. En Lc 10,38-41 escucha absorta las palabras de Jesús, que la defiende «por haber escogido la mejor parte», contra su afanosa hermana Marta. Su carácter contemplativo, íntimo y amoroso resalta igualmente en el relato de la resurrección de Lázaro (Jn 11,1-53). En Jn 12,1-8 Mt 26, 6-13 Mc 14,3-9 unge la cabeza (Mt, Mc) y los pies (Jn) de Jesús, en casa de Simón el leproso, con un precioso ungüento de nardo, seis días antes de la pascua; Jesús atestigua que lo hizo con miras a su sepultura (Mt 26,12). Por esta prueba de amor, M. de Betania había de ser conocida en todo el mundo cristiano, dondequiera se predicara el evangelio (Mt 26,13 par.). → María Magdalena.

Bibl.: J. Leipoldt, *Jesus und die Frauen* (Leipzig 1921), P. Ketter, *Christus und die Frauen* (Düsseldorf [2]1935).

María de Cleofás → María, madre de Santiago. → Cleofás.

María, hermana de Moisés → Miryam.

María, madre de Jesús. Sobre el nombre, → María. (I) Ascendencia. El evangelio de la infancia, de Lc (1s), que en último término se remonta a M. misma, nos ofrece la mayor parte de los pormenores de la vida de la Virgen. Lc (1,26) hace mención de su casa de Nazaret (cf. Mt 2,23). No es muy seguro que Lc 1,27 afirme la ascendencia davídica de M.; las palabras «de la casa de David» pueden referirse, por lo menos con el mismo derecho, a José, nombrado inmediatamente antes. En el primer caso, e.d., refiriéndose a la Virgen, Lc hubiera escrito: «. . . y su nombre era M.», en vez de: « . . . el nombre de la virgen era María». Sin embargo, también es posible que, con estas palabras, Lc quisiese acentuar particularmente la → virginidad de María. Tampoco pueden tenerse por pruebas concluyentes de la ascendencia davídica de M. Lc 1,32.69 Act 2,30 Rom 1,3. Según las ideas judías y, en general, las de oriente, la paternidad legal reemplazaba perfectamente, en este aspecto, a la paternidad natural, y Jesús hubiera sido considerado como hijo de David aun en el caso de que sólo su padre legal fuera de ascendencia davídica. Por otra parte, tampoco el hecho de que Isabel, su parienta, perteneciera a la tribu de Leví dice nada contra la ascendencia davídica de M. (Lc 1,5.56). De esta ascendencia davídica se hace mención por vez primera en Justino (*Apol.* 1,32; *Dial.* 43.50.100.120; cf. también Ignacio, *Eph* 18,2 20,2 *Rom* 7,3 *Smyrn* 1,1).

(II) Vida. En el momento de la anunciación (Lc 1,26-38), M. está desposada con un varón por nombre José (Lc 1,27; cf. Mt 1,18.20.24, → desposorio). El ángel → Gabriel saluda a M. como llena de gracia, la tranquiliza y le anuncia, aludiendo a Is 7,14, el nacimiento de un hijo, por nombre Jesús, que será llamado hijo del Altísimo, y, como hijo de David y representante de una soberanía eterna, reinará sobre la casa de Jacob. A la pregunta de M. sobre cómo podría compaginarse esa promesa con su propósito de no conocer varón, el ángel le declara que concebirá por intervención inmediata de la virtud o poder de Dios (→ Espíritu de Dios). El hecho de haber concebido Isabel, parienta suya, estéril, había de ser también para M. como

señal de la omnipotencia de Dios. Entonces consiente M., como «esclava del Señor», en la palabra del ángel. Las palabras de M.: «¿Cómo sucederá eso, pues yo no conozco varón?», únicamente tienen sentido si con ellas quiere decir que es virgen y que tiene *propósito* de permanecer virgen («no conozco» = *praesens durativum);* de lo contrario, anunciar que va a concebir una mujer desposada, cuyo matrimonio es inminente, no sería milagro alguno, sobre todo cuando el ángel nada dice del tiempo en que tendrá lugar la concepción. Que M. hubiera hecho *voto* de perpetua virginidad (así muchos, después de Agustín) no se puede demostrar por la Escritura. La dificultad de que el ideal de la virginidad era desconocido a los judíos y de que es difícil conciliar el propósito de María con su desposorio y matrimonio, ha de ceder ante el claro sentido de las palabras de la Escritura. LAGRANGE *(St. Luc*, ad loc.) trata de mitigar la primera dificultad con la alusión a los esenios; en cuanto a la segunda, PRAT *(Jésus-Christ* I, 44) cree resolverla admitiendo que M., como hija heredera, se vio obligada por la ley y la costumbre a contraer matrimonio (Núm 27,1-11.36). El nacimiento virginal de Jesús está también atestiguado expresamente en Mt 1,16.18-25. El doble testimonio de Mt y Lc tiene tanto más valor cuanto que compusieron el evangelio de la infancia de Jesús independientemente, fundándose en una tradición más antigua. Según los métodos de la crítica histórica y literaria, la concepción virginal de Jesús es uno de los hechos mejor atestiguados del NT, aunque sea de los más combatidos. Suelen oponerse a ella los siguientes argumentos históricos y literarios, además de otros de índole filosófica o ideológica.

(1) El silencio de los restantes escritos del NT, señaladamente de Mc, y la ausencia de la concepción virginal en la predicación de Jesús y de sus discípulos. Pero hay que observar que el conocimiento de este misterioso nacimiento hubo de estar limitado en un principio, como es natural, a un círculo muy reducido, y ni para la predicación de Jesús ni para la prueba de su dignidad mesiánica y ascendencia divina, ni para su obra redentora, tenía importancia inmediata.

(2) Las dos genealogías de Jesús ofrecerían sólo los ascendientes de José, no los de M., y supondrían, consiguientemente, la paternidad natural de José. Pero, sobre esto, → genealogía de Jesús.

(3) Lugares como Lc 2,27.33.41-43.48, en que se habla de los «padres de Jesús», o de José como «padre de Jesús», reflejarían un estadio anterior de la primitiva tradición cristiana sobre la infancia, en el que el nacimiento virginal sería aún desconocido. Pero estos lugares están inseparablemente unidos con su contexto; Lc podía, por tanto, estar completamente cierto de que, en cuanto a 1,26-38, nadie entre sus lectores habría de entender mal su terminología espontánea y natural.

(4) Mc 3,20-35 par. (p.ej., HAUCK, *Lukas*, 1934, 26) y aun Lc 11,27s. Pero estos lugares de ninguna manera se refieren a la concepción virginal de Cristo; Mc 3,21 no nombra a M. por su nombre; Mc 3,31-35 par. y Lc 11,18 han de entenderse positivamente, en su forma de sentencia paradójica, como bienaventuranza de aquellos que reciben la palabra de Dios y viven conforme a su voluntad, dicha de la que no está excluida M., la cual «guardaba todas estas cosas en su corazón».

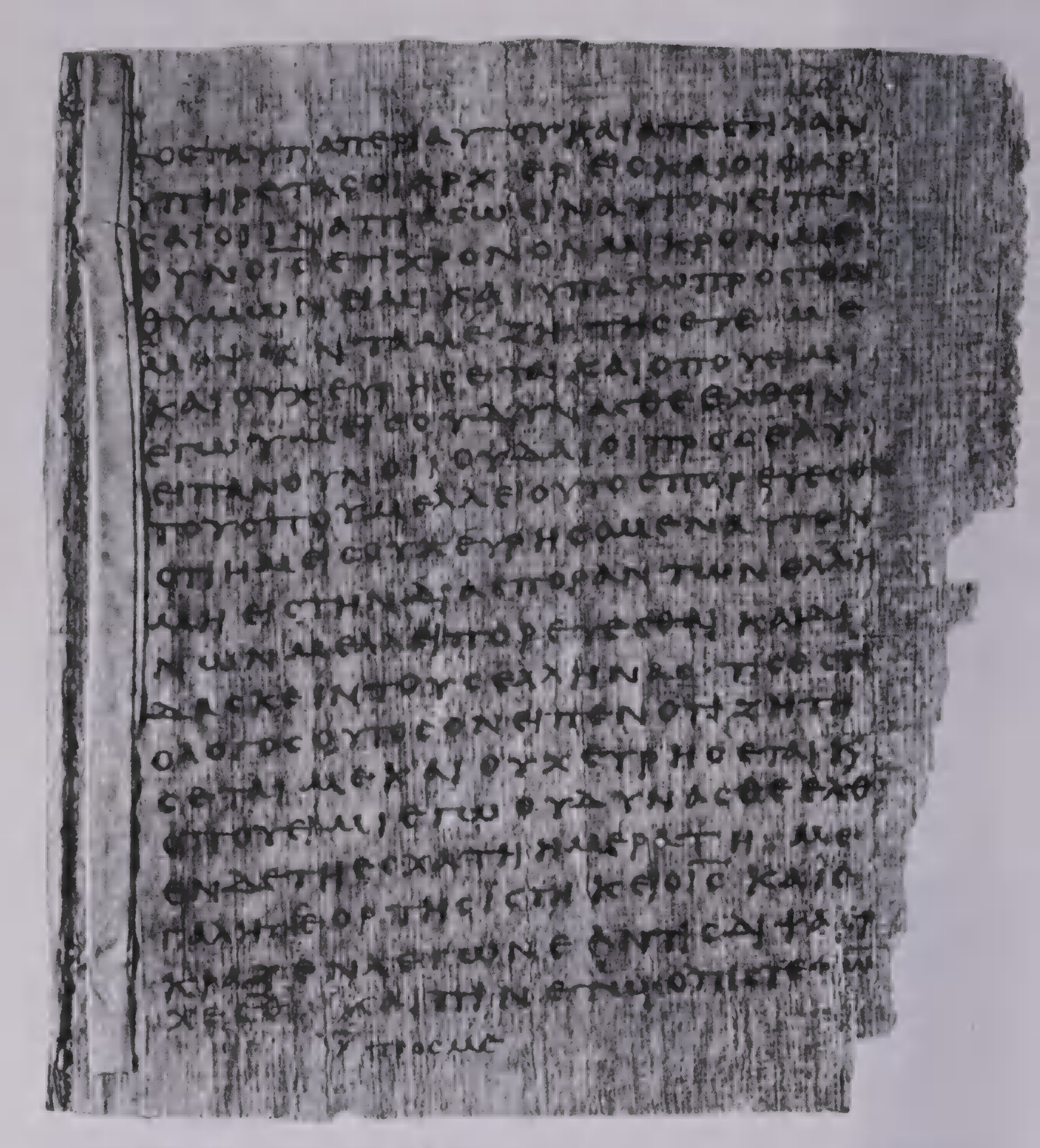
Para explicar el origen de la tradición acerca del nacimiento virginal de Jesús, se han inventado de parte incrédula las más variadas hipótesis. Como muy desafortunado ha de calificarse el intento de Harnack, aún hoy no abandonado enteramente (Sahlin), que quiso eliminar de Lc el nacimiento virginal, borrando todos los lugares que se refieren a él (1,27: dos veces παρθένος; 1,34s y 3,23: las palabras «como se creía»). Todo esto no es más que puro capricho de crítica textual. (Cf. B. BRINKMANN, *Die Jungfrauengeburt und das Lukas-Evangelium*, Bb 34, 1953, 327-332). En Mt, la mención del nacimiento virginal vendría de la tendencia apologética del evangelista, que le lleva a aplicar a Jesús Is 7,14. Pero ¿cómo puede influir esta tendencia en el evangelista, cuando los judíos de su tiempo no esperaban un nacimiento virginal del Mesías y, en cuanto sabemos, generalmente ni siquiera se admitía el sentido mesiánico de Is 7,14? Modernamente, desde el lado no católico, la narración de Lc 1,26-38 se mira frecuentemente como la transposición cristiana de un tema muy popular en la mitología pagana, como la contrapartida etnicocristiana de las múltiples leyendas helenísticas y orientales (egipcias, babilónicas y hasta indias) sobre el ἱερὸς γάμος, uniones de los dioses con mujeres mortales, de las que habrían salido héroes y hombres famosos (Platón, Alejandro, Augusto, los faraones, Buda). Sobre estas interpretaciones, presentadas a veces con gran aparato científico, hay que observar:

(1) La lengua y el trasfondo de Lc 1,26-38, sobre todo de los importantes vv. 34s, no obstante el helenismo de Lc, son innegablemente palestinenses y judeocristianos, e.d., en modo alguno helenísticos, como toda la historia lucana de la infancia.

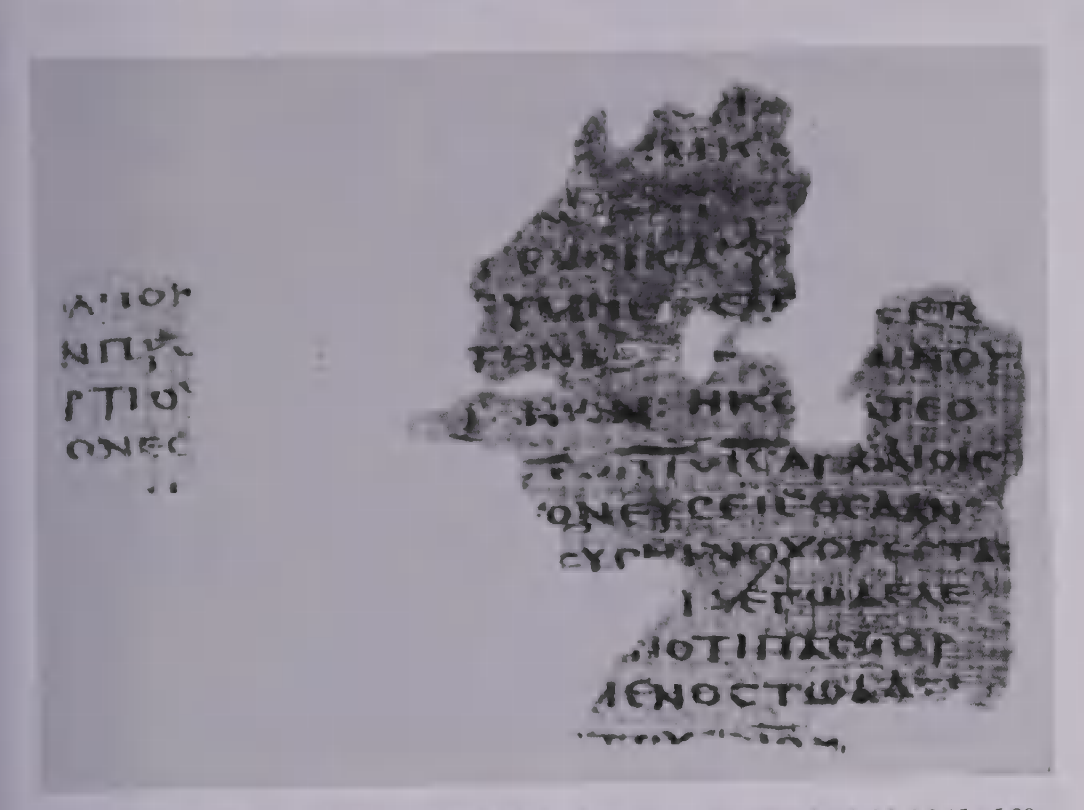
(2) Tales mitos, que por lo demás nadie tomaba ya en serio entre los mismos gentiles

Papiro griego (Pap. Ryl. Gr. 457: P^{52}) de la John Rylands Library (Manchester): Jn 18,31-34•37-38 (principio del s. II). Constituye el ms. más antiguo del cuarto evangelio

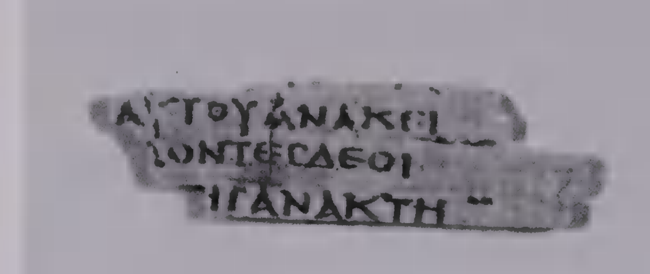
Papiro copto (Pap. Barc. 8) de la Fundación de San Lucas Evangelista (Barcelona); versión sahídica de Lc 9,29 -32.36-39.42-45.48-50 (s. VIII). → Versiones de la Biblia IV

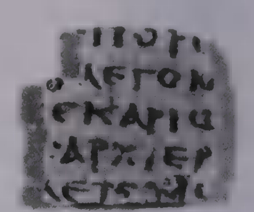


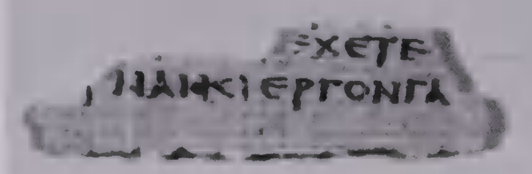
Papiro griego (Pap. Bodmer 2: P[66]) de la Bibliotheca Bodmeriana (Cologny-Ginebra): Jn 76,32-38 (hacia 200 d.C.). → Manuscritos bíblicos II,C,$_{4}$

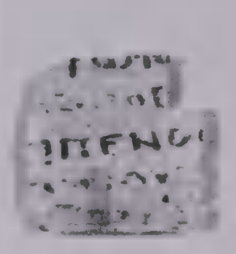


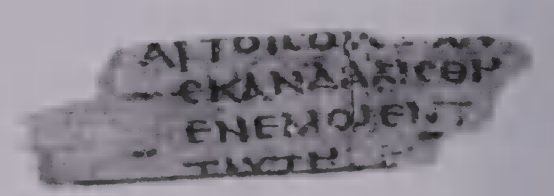
Papiro griego (Pap. Barc. I: P^{67}) de la Fundación de San Lucas Evangelista (Barcelona): Mt 3,9.15 y 5,20-22.25-28 (s.II). Perteneció al mismo códice que los fragmentos reproducidos en la lám. XX. Constituye el ms. más antiguo de Mt. → Manuscritos bíblicos II, C,$_{5}$

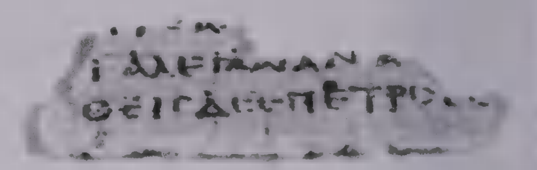




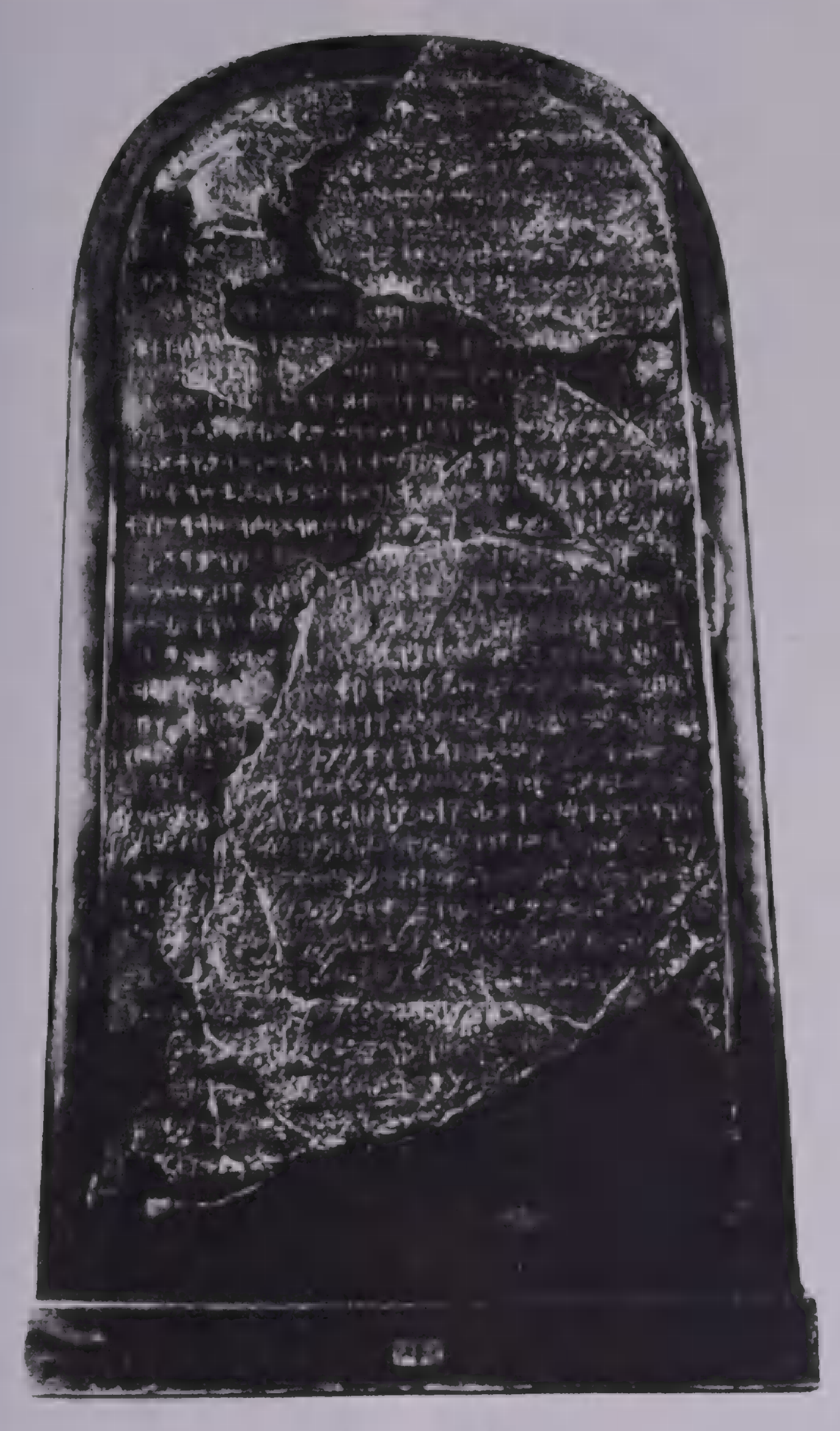








Papiro griego (ms. Magd. Gr. 18) de la Magdalen College Library (Oxford): Mt 26,7-8.10.14-15.22-23.31.32-33 (s.II). Véase datos complementarios en el epígrafe de la lám. XIX



Estela de Mešá, rey de Moab



1

2

3

4

Distintas fases de la oración ritual en el islam, con la proskinesis (figura 3)



La famosa calzada romana llamada *via Egnatia*, que utilizo Pablo cuando fue de Neápolis a Pilipos (Act 16,12)



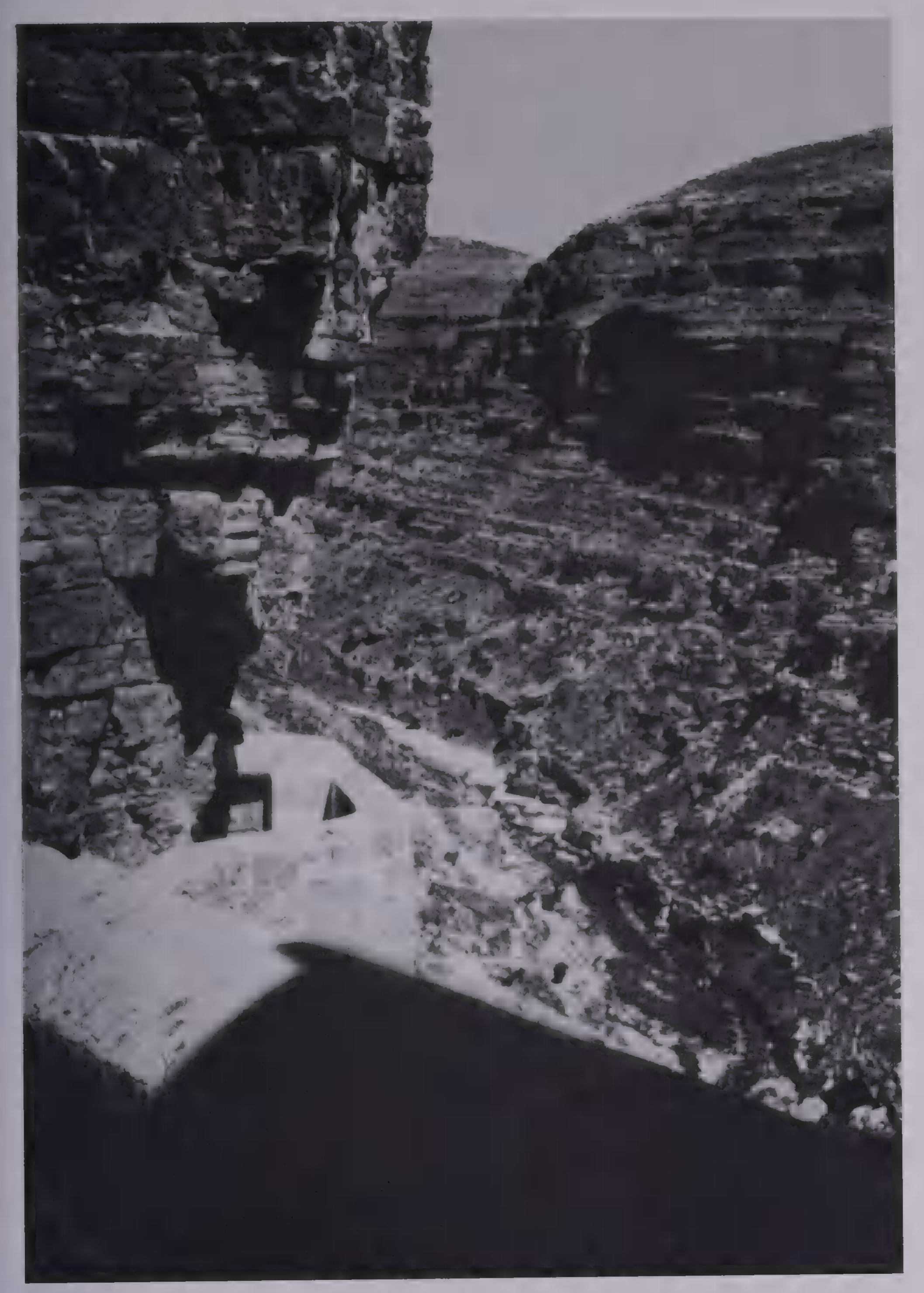
Orillas del Gangites, a dos kilómetros de Filipos. San Pablo anunció el cristianismo, por primera vez en Europa, a un grupo de mujeres a orillas de este río (Act. 16,13-15)



Filipos: subida a la acrópolis. A la derecha, la prisión de san Pablo, parcialmente excavada en el mismo monte



Éfeso: el teatro y la *via Arcadia*, enlosada de mármol, que terminaba en el puerto hoy cegado



El torrente Cedrón ante el monasterio de Mar Sabá

Ruinas de Cesarea de Palestina

Vista desde el Garizzim hacia el Ebal. A la derecha, en primer término, la iglesia ortodoxa griega, a medio construir, que se levanta sobre el pozo de Jacob; en el centro, el poblado de *tell balāṭa;* a la izquierda de éste, el *tell* de Sikem, y en el centro derecha, el poblado de Sikar (hoy *'askar)*

El curso serpenteante del Jordán, al norte de Jericó (al fondo), con su afluente *wādi el-mellāḥa* (en primer término)

Lago Genesaret. Eucaliptos en el emplazamiento de Cafarnaúm

El valle del río Yabboq *(nāhr ez-zerqū)*

Región boscosa de *ʿaŷlūn* (parte norte de Galaad)



Talla de marfil, con motivos egipcios, encontrada en Samaría (s. VIII a C.); representa unas diosas arrodilladas y sentadas sobre sus talones con las alas extendidas hacia delante



Talla de marfil de idéntica procedencia; representa un león alado con rostro humano

Scriptorium encontrado entre las ruinas de → Qumrán, desde 1967 en el Museo Arqueológico de Ammán. Obsérvense los tinteros sobre las mesas. Aquí se escribirían, seguramente, los célebres mss. de Qumrán

Ruinas del templo de Augusto en Samaría

durante la época neotestamentaria, sobre todo tratándose de personalidades históricas, no sólo son incompatibles con la idea cristiana de Dios, sino con el monoteísmo judío y veterotestamentario; y esto prescindiendo de que el sustantivo «espíritu» es femenino en hebreo.

(3) Finalmente, en los mitos gentiles no se habla de un nacimiento virginal, como es el que Lc recalca. La narración lucana, por lo contrario, impresiona por su serena objetividad y casta sencillez.

Sobre la virginidad de M. después del nacimiento de Jesús, la Escritura no contiene manifestaciones directas; pero no está excluida ni por Mt 1,25 (cf. U. Holzmeister, Bb 7, 1926, 175; 20, 1939, 266) ni por Lc 2,7 (→ primogénito). No ofrece dificultad la mención frecuente de los → hermanos (y hermanas) de Jesús.

Después de la escena de la anunciación, Lc cuenta la visita de M., «en la montaña de Judá», a → Isabel, que reconoce en ella a la madre de «su Señor» y la llama bienaventurada por su fe. M. responde con un cántico de acción de gracias, que es el → Magníficat (1,39-56). Del orden de la narración lucana se suele concluir que M. no aguardó hasta el nacimiento del Bautista en casa de Isabel; pero esto no es seguro. En el tiempo de la preñez de M., antes de su casamiento, hay que poner la dolorosa incertidumbre del «justo» José (Mt 1,18-25). Mientras M. calla, un ángel explica a José el origen, nombre y destino del niño; luego José toma consigo a M. (sobre el *desponsata* de Lc 2,5, cf. los com.), y los dos se trasladan a Belén (→ censo del pueblo), donde M. da a luz a su hijo primogénito (Lc 2,7). Ella es testigo de la visita de los pastores y oye de su boca las palabras del ángel que se les apareció (Lc 2,19). A los cuarenta días, M. ofrece en el templo el → sacrificio de purificación mandado por la ley (Lc 2,22-24; cf. Lev 12). Entonces el niño fue reconocido como Mesías por → Simeón y → Ana (Lc 2,25-38). Simeón se dirige expresamente a la madre y le predice la resistencia de su propio pueblo contra Jesús y su dolor como madre, cuya alma atravesaría una espada. Orígenes y algunos otros escritores eclesiásticos interpretan esta espada como duda e incredulidad. Del resto de la infancia de Jesús, Lc sólo cuenta ya el incidente del niño de doce años en el templo (Lc 2,41-52).

Al comienzo de la actividad pública de Jesús se realiza el milagro de las bodas de Caná (Jn 2,1-11). María está presente y llama la atención de Jesús sobre la falta de vino: «No tienen vino» (v. 3). En el contexto joánico, estas discretas palabras tienen indudablemente el sentido de que M. espera de su Hijo una ayuda milagrosa. La respuesta de Jesús: «Mujer, ¿qué tenemos que ver tú y yo? Todavía no ha llegado mi hora», resulta oscura por su concisión y por el hecho de que Jesús ofrece inmediatamente ayuda milagrosa. Las interpretaciones que ha provocado han sido variadísimas. La primera parte de la respuesta de Jesús es sin duda una digna, pero decidida negativa, ora se entiendan esas palabras en el sentido de: «¿Qué tenemos nosotros de común a este respecto?», o en el sentido de: «¿Qué nos importa a nosotros de ello?» El tratamiento de «mujer» (lo mismo en la cruz: Jn 19,26), así como la forma de la negativa no han de entenderse necesariamente como señal de rudeza o aspereza. Más difícil y más discutido es el sentido del v. 4*b*. En el cuarto evangelio la «hora de Jesús» es siempre el momento determinado por la voluntad del Padre (cf. 7,30 8,20 12,23ss 13,1). En el contexto, pues, de Jn 2,1-11 la hora de Jesús significaría el momento determinado por el Padre para que Jesús manifestara su gloria por un milagro (v. 11). Jesús quiere decir que la primera manifestación de su poder milagroso depende únicamente de la voluntad del Padre y que nadie, ni su madre misma, podía inmiscuirse en ello. Pero el hecho de que, inmediatamente después, Jesús cumple la súplica de ésta demuestra que entendió su pensamiento y, aunque tácitamente, lo aprobó. Ella es oída «en un plano superior». La «hora» o el «tiempo» de Jesús en el cuarto evangelio no es tanto un concepto cronológico, cuanto la oportunidad de un orden superior, que no ha de medirse por cronología humana; un ajustarse al plan salvífico de Dios; un resorte de acción que no es ya puramente humano. Esto resulta claramente de Jn 7,6-10; cf. también ThW III, 460-462. (Sobre otros muchos intentos de explicación, cf. *bibl.*)

Durante la vida pública de Jesús, M. se mantiene mucho más en segundo plano. Sólo los sinópticos mencionan su intervención (Mc 3,20-35 par.), una intervención que ni siquiera en la forma más ruda de la narración de Mc puede calificarse de tal. Los parientes de Jesús tienen la mejor intención y tratan de sustraer a Jesús de la presión constante de la muchedumbre, porque «estaba totalmente fuera de sí» (Mc 3,21). Esta idea, sin embargo, no se atribuye a M. misma y acaso tampoco a los parientes («decían» quizás signifique «se decía»). Toda la narración nos da la impresión de que M. tuvo aquí un papel puramente pasivo.

Jn cita como recuerdo personal la palabra de amor filial de Jesús en la cruz (19,26s). Jesús no podía dejar abandonada

a su madre, que evidentemente no tiene otro hijo y había quedado viuda, y se la encomienda al discípulo amado, el cual la toma consigo en su casa. Que Juan representa aquí a la cristiandad cuya madre espiritual sería M., es un bello pensamiento, pero no es bíblico, y sólo tardíamente aparece en los escritores eclesiásticos *(bibl.:* Gächter).

En Act 1,14 se menciona a M., madre de Jesús, entre las mujeres que después de la ascensión de Jesús perseveran unidas en la oración, juntamente con los apóstoles y hermanos del Señor.

Con esto quedan agotadas todas las indicaciones neotestamentarias sobre M. madre de Jesús. Lo que se cuenta en los → apócrifos completando los relatos bíblicos, no merece históricamente crédito alguno. Cierto que la mera enumeración de las frases bíblicas que únicamente de paso mencionan a M. nos da de ella una imagen sólo parcial, mas, aun así, M. aparece como la llena de gracia, la madre virginal del que es nuestro Señor y redentor.

→ Madre del Mesías.

Bibl.: F. Ceuppens, *De Mariologia biblica* (Turín/Roma [2]1951). A. Bea, *Das Marienbild des Alten Bundes;* A. Merk, *Das Marienbild des Neuen Bundes* (en: P. Sträter, *Katholische Marienkunde* 1 [Paderborn 1947] 23-43. 44-84). P. Gächter, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1953).

Sobre Lc 1, 26-38 y la concepción virginal: O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung* (Friburgo de Brisgovia 1903). M.-J. Lagrange (RB 23, 1914, 60-71. 188-208). Steinmann, *Die jungfräuliche Geburt aes Herrn* (Munster de Westfalia [2]1926). J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ* (Nueva York/Londres 1930). M. Dibelius, *Jungfrauengeburt und Krippenkind* (Heidelberg 1932). J.-M. Vosté, *De Conceptione virginali Jesu Christi* (Roma 1933). K.L. Schmidt (Theol. Blätter 14, 1935, 289-297). F.X. Steinmetzer, *Empfangen vom Heiligen Geiste* (Praga/Leipzig 1938). D. Haugg, *Das erste biblische Marienwort* (Stuttgart 1938). P. Joüon (NRTh 66, 1939, 793-798). S. Lyonnet (Bb 20, 1939, 131-141). U. Holzmeister (VD 19, 1939, 70-75). J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas* (Ratisbona [2]1951) 38-43. J. P. Audet, *L'annonce à Marie* (RB 63, 1956, 346-374).

Sobre Jn 2,1-11: P. Gächter (ZkTh 55, 1931, 351-402). H. Schmidt, *Die Erzählung von der Hochzeit zu Kana* (Berlín 1931). J. Schildenberger (Bened. Monatschrift 1933, 123-130. 224-234). J. Lortzing, (ThG 29, 1937, 498-529). V. Jacono (VD 18, 1939, 202-207). W. Moock (ThG 30, 1938, 313-316). T. Gallus (VD 22, 1942, 41-50).

Sobre Jn 19,25: P. Gächter (ZkTh 47, 1923, 391-429). T. Gallus (VD 21, 1941, 289-297). F.M. Braun, *La Mère des fidèles: Essai de théologie johannique* (Tournai/París 1953).

[La bibliografía española sobre la Virgen María en la Biblia es muy abundante. Cf. L. Arnaldich, *Bibliografía bíblico-mariana* (CultB 11, 1954, 427-434). Sólo apuntamos ■ continuación los estudios que nos han parecido más estrictamente bíblicos: F.M. Willam, *Vida de María* (Barcelona [7]1959). A.M. Dubarle, *María nueva Eva según las Escrituras* (trad. del francés, Cartagena 1959). M. Peinador, *El argumento escriturístico en Mariología* (Ephemer. Mariol. 1, 1951, 313-350). Id., *La S. Escrit. en la Mariología durante los últimos veinticinco años: Problemas suscitados y avances realizados* (Est. Marianos 11, 1951, 15-58). L. Turrado, *El sentido pleno de la S. Escrit. y la Mariología* (Salmanticensis 1, 1954, 749-759). A. Colunga, *La madre del Mesías en el AT* (CT 77, 1950, 68-83). J.M. Bover, *Deiparae Virginis consensus corredemptionis ac mediationis fundamentum* (Madrid 1942). J. Fantini, *«Kejaritomène» (Lc 1, 28): Interpretación filológica* (Salmanticensis 1, 1954, 760-763). I. Rodríguez, *Consideración filológica sobre el mensaje de la Anunciación (Lc 1, 26-38)* (Helmántica 8, 1957, 223-256; id., XVII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1958, 221-249). M. Tuya, *Valoración exegético-teológica del «Ave, gratia plena» (Lc 1, 28)* (CT 83, 1956, 3-27). M. Villanueva, *Nueva controversia en torno al voto de virginidad de nuestra Señora* (EstB 16, 1957, 307-328; id., XVII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1958, 251-272). S. del Páramo, *La Anunciación de la Virgen* (EstB 16, 1957, 161-185). A. Rivera, *La maternidad espiritual de María en san Lucas 1, 26-38 y en el Apocalipsis* (Est. Marianos 7, 1948, 51-90). C. de Villapadierna, *El saludo del Ángel y de Isabel (Lc 1, 28-42)* ■ *la luz de la «Ineffabilis» y «Munificentissimus»* (EstFr 55, 1954, 53-72). R. Rábanos, *¿De dónde* ■ *mi esto, que la Madre de mi Señor venga a mí? (Lc 1, 43)* (Est. Marianos 9, 1949, 9-28). J. Cortés Quirant, *Las bodas de Caná: La respuesta de Cristo a su Madre (Jn 2, 4)* (Marianum 20, 1958, 155-189). J. Leal, *Sentido literal mariológico de Jn 19, 26-27* (EstB 11, 1952, 303-319). P. Luis Suárez, *Elementos mariológicos en la epístola a los Hebr* (CultB 1, 1944, 6-8). P. Bellet, *La visión simbólica de la mujer en el Apoc* (CultB 11, 1954, 346-351). A. Colunga, *La mujer del Apoc* (Salmanticensis 1, 1954, 675-687). C. de Villapadierna, *La mujer del Apoc 12 ¿es la Virgen María?* (CultB 11, 1954, 336-345). J.M. Bover, *La asunción corporal de la Virgen a los cielos en la S. Escrit.* (Rev. Esp. Teología 6, 1946, 163-183). M. Peinador, *La asunción de la santísima Virgen en la S. Escrit.* (Est. Marianos 6, 1947, 51-98). M. Tuya, *El NT y el misterio de la asunción de la Virgen* (CT 77, 1950, 84-104). A. Rivera, *El argumento escriturístico en la bula «Munificentissimus»* (EstB 10, 1951, 145-163). T. de Orbiso, *¿Contiénese en la S. Escrit. la asunción de la Virgen?* (EstFr 54, 1953, 5-25). S. Bartina, *Los argumentos de Escritura en la bula «Fulgens corona»* (EstE 28, 1954, 369-390).] → Protoevangelio.

María, madre de Santiago (sobre el nombre, → María) y de José (o Joseas; la tradición manuscrita vacila), estuvo con otras mujeres galileas junto a la cruz de Cristo (Mt 27,56 par.), vio el sepulcro y la deposición del cadáver (Lc 23,55), visitó el sepulcro (Mt 27,61 par.) y volvió el día de pascua al sepulcro ya vacío, donde fue agraciada con la aparición de un ángel (Mt 28,1ss par., cf. Lc 24,10). Que el resucitado se le apareciera a ella misma, no se sigue necesariamente de Mt 28,9s, donde sin duda tenemos un resumen del relato que luego hace Jn sobre la aparición a → María Magdalena

(Jn 20,11-18). Es posible que esta M. m. de S. sea la misma que María (esposa) de Cleofás, que en Jn 19,25 se menciona junto a la cruz. Esto supone la identificación de → Cleofás con → Alfeo. → Santiago el Menor. → Hermanos de Jesús.

Bibl.: J. LEIPOLDT, *Jesus und die Frauen* (Leipzig 1921). P. KETTER, *Christus und die Frauen* (Düsseldorf [2]1935).

María Magdalena (sobre el nombre, → María; el sobrenombre indica sin duda el origen de esta María, natural de → Mágdala).

Lc 8,2 cuenta a M. M. entre las mujeres galileas a quienes Jesús había librado de los malos espíritus y enfermedades y que por ello le seguían y servían con sus bienes. De ella habían salido siete espíritus malos (sobre el número siete, cf. Lc 8,30 11,26). Los evangelios mencionan a M. M. entre las mujeres que estaban al pie de la cruz (Mt 27,56 par., cf. Lc 23,49 Jn 19,25) y junto al sepulcro (Mt 27,61 par., cf. Lc 23,55); con «la otra María» visitó el sepulcro la mañana de pascua (Mt 28,1ss par., cf. Lc 24,10). Mientras a las otras mujeres se les apareció un ángel que les anunció la resurrección de Jesús, M. M. fue distinguida con una aparición del mismo Cristo resucitado (Jn 20, 1-18).

Bien conocida es la cuestión sobre la identidad de M. M. con → María de Betania y la pecadora de Lc 7,36-50. Como resulta, especialmente, de la liturgia, la Iglesia occidental, desde Gregorio Magno, ha identificado a las tres mujeres. La Iglesia oriental las distingue, y aun en la Iglesia occidental no es ni mucho menos unánime la tradición en pro de la identificación; cf. U. HOLZMEISTER, *Die Magdalena Frage in der kirchlichen Überlieferung* (ZkTh 46, 1922, 402-422 556-584). En el terreno histórico y exegético, la cuestión no es ciertamente insoluble; sin embargo, la idea de que se trata de una sola persona tiene fuerte arraigo, favorecida por la leyenda, la piedad popular y el arte cristiano. La confusión surgió probablemente de la identificación de Lc 7,36-50 (muestras de amor de la pecadora en casa del fariseo) con Jn 12,1-8 (la unción en Betania; María de Betania sería la pecadora) y una nueva identificación de esta pecadora con M. M., por una mala inteligencia de su posesión demoníaca en Lc 8,2. Pero en la vida de Jesús hay que distinguir dos unciones: la una, en los comienzos de su vida pública, en Galilea; la otra, al final, en Betania. La primera fue una manifestación de arrepentimiento, a la que siguió el perdón; la última fue por Jesús mismo interpretada como anticipación de su unción para la sepultura (cf. M.-J. Lagrange, RB 21, 1912, 504-532). Las palabras de Jn 11,2 («María fue la que ungió al Señor con perfume y le enjugó los pies con sus cabellos») han de referirse al relato que sigue, no al que precede. Los participios de aoristo tienen sentido de perfecto, no de pluscuamperfecto Por lo demás, no hay ni un solo indicio positivo de que María de Betania fuera la misma que la pecadora de Galilea. La Magdalena no puede tampoco identificarse con la hermana de Lázaro. Jn distingue con toda claridad las dos personas, y también Lc lo deja entrever (cf. Lc 8,2 con 10,38ss); en este último lugar no tenemos indicio alguno de que esta mujer haya sido mentada ya en el evangelio. También es distinto el carácter de ambas mujeres. María de Betania, tanto en la idea que de ella nos da Lc 10,39 como Jn 11,28, tiene una naturaleza tranquila y contemplativa, mientras que M. M. se distingue por su actividad impetuosa; cf. Jn 20,11ss. Según toda probabilidad, tampoco ha de identificarse a M. M. con la pecadora; Lc 8,2 la introduce como persona no conocida todavía después de la narración de 7,36-50; y la posesión de que fue curada no debe entenderse en el sentido de falta moral. Es ciertamente posible que Lc 7,36-50 callara su nombre por conveniencia; pero esto no pasa de una hipótesis indemostrable.

Bibl.: DB IV, 809-818 y L. FONCK (VD 8, 1928, 70-74) defienden la identificación. J. SICKENBERGER, *Ist die Magdalenenfrage wirklich unlösbar?* (BZ 17, 1925, 63-74). P. KETTER, *Die Magdalenenfrage* (1929). J. MAIWORM, *«Noli me tangere»* (ThG 30, 1938, 540-546). J. LEIPOLDT, *Jesus und die Frauen* (Leipzig 1921). P. KETTER, *Christus und die Frauen* (Düsseldorf [2]1935). [J.A. OÑATE, *María Magdalena, María de Betania y la pecadora del Evangelio ¿son una misma, dos o tres personas?* (CultB 1, 1944, 215-218). J. LEAL, *San Mateo y la aparición de Cristo a la Magdalena (Mt 28, 5-10)* (EstB 7, 1948, 5-28).]

Marjesván → mes.

Marta (aram. *martā'*: señora), hermana de María en la narración de Lc 10,38-42; en Jn (11,1-44: resurrección de Lázaro; 12,2: unción de Betania), hermana de María y de Lázaro, en Betania. Que M. fuera la hermana mayor se deduce de Lc 10,38 (recibió a Jesús en «su» casa) y de su carácter de afanosa y responsable ama de casa.

Martillo. El AT conoce dos denominaciones para m.: *maqqebet*, el m. de los picapedreros (1Re 6,7) y herreros (Jer 10,4 Is 44,12), y también el m. de madera de los nómadas (Jue 4,21), y *paṭṭīš*, el m. de los picapedreros (Jer 23,29), herreros (Eclo 38,28) y orfebres (Is 41,7). En sentido figurado esta última denominación se aplica al «corruptor» (Jer

50,23). Que el sobrenombre → Macabeo proviene de *maqqebet* lo acepta la mayoría de los críticos, aun cuando no falten otras explicaciones satisfactorias. En las excavaciones se encontraron m. de piedra y de bronce. Ciertamente existían también m. de madera, pero éstos — como ocurre con los instrumentos de madera — no se han conservado.

Bibl.: BRL 259s.

Más allá → vida de ultratumba.

Masá → Massá.

Masadá (hebr.: rocas firmes), castillo no mencionado en la Biblia, pero sí a menudo por Flav. Jos., en la vertiente oriental de las montañas de Judá, cerca del mar Muerto, no lejos de En-Guedí (hoy *es-sebbe)*, fortificado por primera vez durante la guerra de los Macabeos, luego reedificado grandiosamente por el rey Herodes, último punto de apoyo de los judíos en la guerra contra Roma (66-73 d.C.). → Fortificaciones.

Bibl.: A. Schulten, *Masada: Die Burg des Herodes und die römischen Lager mit einem Anhang: Beth-Ter* (Leipzig 1933 = tirada aparte: ZDPV 56, 1933, 1ss). M. Avi-Yonah y otros, *The Archaeological Survey of Masada 1955-1956* (IEJ 7, 1957, 1-60) = *Masada. Survey and Excavations 1955-56* (Jerusalén 1957). ZDPV 71, 1955, 155-159. 170s. DBS vi, 1009s.

Masebá → Massebá.

Masfá o **Masfat** → Mispá.

Masoretas → texto de la Biblia II,A.

Massá (hebr. *massā*: tentación), lugar en el desierto de → Sin (Éx 17,7 Dt 6,16 9,22 33,8 Sal 95,8). → Meribá.

Massebá. La palabra hebr. *maṣṣebā* indica en general «lo que se ha erigido», «lo que está erguido y derecho», como, p.ej., el tocón de un árbol que brota de la raíz (Is 6,13); pero especialmente se aplica a columnas de piedra, a monumentos (2Sam 18,18: para Absalom), a estelas sepulcrales (Gén 35,20: para Raquel), a un obelisco (Jer 43,13, quizás también Is 19,19), a un hito de piedra que señala el término o la frontera (Gén 31,45.51). El término m. se refiere casi siempre a una piedra erigida con fines cultuales, lo mismo si se trata de recordar un suceso (Gén 28,18 35,14 Jos 4,3 24,26) o una consagración, juntamente con algún altar o sirviendo de altar la piedra misma (época de los patriarcas: Éx 24,4 Dt 27,2), que si se trata de un símbolo o de una representación de la divinidad. Pero estas últimas m. fueron muy fuertemente combatidas, por proceder de costumbres paganas (Dt 16,22 2Re 17,10 23,14 y frecuentemente en los profetas). Estos abusos en el culto quizás los recibieran los israelitas de los cananeos (Éx 23,24 34,13 Dt 12,3) y puede ser que por causa de tales abusos se condenaran y reprobaran también las otras m. o piedras que en sí eran «legítimas» (Éx 34,13 Dt 16,22). La Biblia no dice qué aspecto o figura tenían estas m.; pero lo que no se ha podido demostrar es la hipótesis de que tuvieran formas fálicas. Por eso tampoco es fácil determinar si los cuernos

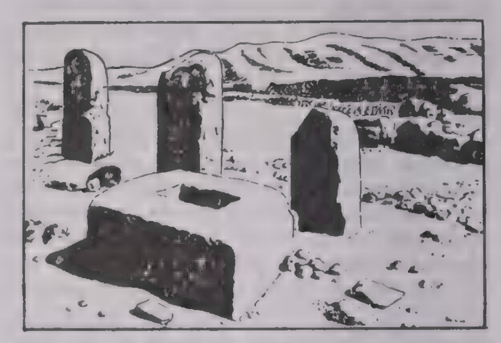


Fig. 99. Lugar de sacrificio con massebás, en Guézer

del altar israelita representaban en un principio m. ni si las piedras erguidas, encontradas en muchas excavaciones, tenían sentido profano o cultual. Conócense especialmente las m. de Guézer, Sikem, *tell en-naṣbe*, *'ēn šems*, Meguiddó y del templo de Mekal en Bet-San.

Bibl.: BRL 367-371. N. Stekelis, *Les monuments mégalitiques de Palestine* (París 1935).

Massot → ácimos.

Mástique. El hebr. *naṭaf* significa una → resina utilizada juntamente con otras para confeccionar el incienso del santuario (Éx 30,34); es probablemente el m. Según otros, el m. corresponde al hebr. *ṣŏrī*, resina gris que rezuma del lentisco o del terebinto. Este último crece en Cisjordania (Gén 43,11 Ez 27,17), pero sobre todo en Galaad (Gén 37,25 Jer 8,22 46,11). El m. se importaba de Egipto (Gén 37,25 43,11 Jer 46,11); y también los tirios comerciaban con él (Ez 27,17). → Bálsamo, → ládano.

Matatías (en hebr. *mattityā*: don de Dios), sacerdote en Modín, padre de los → Macabeos, autor de una lamentación sobre Jerusalén (1Mac 2,6-13). Por su actitud de franca y constante oposición frente a los funcionarios sirios y por la muerte dada a un judío apóstata, ocasionó la lucha religiosa de los judíos.

Mateo. El nombre en su forma griega es la reproducción del hebr. *Mattai*, forma breve de *Mattenai* (Esd 10,33), que es a su vez abreviación de *Mattanya* (2Par 9,15): «regalo o don de Dios» (NOTH 170). Otros (Nöldeke, Knabenbauer) derivan el nombre del hebr. *'ĕmet* (fidelidad); el nombre significaría entonces «el fiel». En el relato de la vocación de M., el nombre M. sólo aparece en Mt; Lc y Mc mencionan en este lugar a un tal Leví. Aunque alguna vez (Orígenes, Grocio, Hilgenfeld) se ha afirmado lo contrario, en Mateo/Leví hemos de ver sin duda un nombre doble. M. era hijo de Alfeo (Mc 2,14), y aduanero en Cafarnaúm; fue llamado por Jesús estando al mostrador de aduanas y le ofreció un banquete (Mt 9,9-13 par.). Como aduanero de Cafarnaúm, en el territorio de Herodes Antipas, pudo haber estado al servicio de este príncipe (cf. Jn 4,46 Lc 8,3) o haber arrendado los tributos de esta ciudad. No era funcionario romano. Como aduanero, sabría escribir y, junto con su lengua aramea, dominaría también suficientemente el griego. En las listas de los apóstoles (→ apóstol III), se le cita unas veces en el lugar séptimo (Mc 3,18 Lc 6,15), y otras en el octavo (Mt 10,3 Act 1,3). Sobre su vida y muerte, no se sabe con certeza nada más. Llevan su nombre:
(1) El evangelio de Mt (cf. infra).
(2) Un → apócrifo: *Liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris* (el pseudo-Mateo). Ed. C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* (Leipzig 1853) 51-112.

Bibl.: F. HAASE, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen* (NtA 9/1-3, Munster de Westfalia 1922) 102s. 272. LIPSIUS-BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha* (Leipzig 1898) II/I, 217-262.

Mateo (evangelio de). (I) CONTENIDO. Mt. está construido según el conocido esquema sinóptico (→ evangelios II), al que precede un → evangelio de la infancia de Jesús (1,1-2,22) y le siguen dos relatos especiales (28,11-15 + 28,16-20). El contenido se puede dividir en tres partes principales:

(A) El período galileo de la actividad de Jesús (3,1-18,35): la preparación inmediata (3,1-4,11), el comienzo de la actividad (4,12-25), el → sermón de la montaña (5,1-7,29), los milagros (8,1-9,34), la conducta de los judíos (9,35-12,50), la predicación en parábolas junto al mar (13,1-58), el definitivo alejamiento de Israel (14,1-16,12), las instrucciones a los discípulos (16,13-18,35).

(B) Período de Judea y Jerusalén (19,1-25,46): el viaje a Jerusalén (19,1-20,34); entrada solemne en Jerusalén (21,1-22); discursos polémicos y conminatorios en el templo (21,23-23,39), discurso sobre la segunda venida en el monte de los olivos (el apocalipsis sinóptico: 24,1-25,46).

(C) La historia de la → pasión (26,1-27,66) y el relato sobre el sepulcro vacío (28,1-10). Los relatos especiales ya citados sobre el embuste de los jerarcas (28,11-15) y la aparición de Jesús resucitado, en Galilea (28,16-20). → Resurrección de Jesucristo I,A,2*b*.

Bibl.: J. RABENECK, *Einführung in die Evangelien durch Darlegung ihrer Gliederung* (Munster de Westfalia 1951) 5-71.

(II) ORIGEN. (A) *Autor*. El más antiguo testimonio sobre el autor de Mt es un texto de Papías, obispo de Hierápolis (hacia 138) y, según IRENEO *(Adv. haer.* 5,33,4; PG 7, 1214), «oyente de Juan y amigo de Policarpo». Este texto, recogido por Eusebio (HE 3,39; PG 20, 300), dice así: «Mateo ordenó [según una variante, «compuso»] las palabras (λόγια) del Señor en lengua hebrea, y cada uno las interpretó luego como pudo». El sentido de este testimonio es fuertemente discutido. ¿Qué quiere decir «palabras del Señor»? Del texto resulta que los *logia* no sólo contenían «palabras», sino también hechos de Jesús. A un escrito suyo que trataba sobre las palabras lo mismo que sobre los hechos de Jesús, Papías había dado el título de «Explicación [= exégesis] de las palabras del Señor». En este lugar se ve también generalmente una referencia a Mt. En todo caso, así lo entendió Eusebio. Juntamente con Papías, y acaso independientemente de él, Ireneo, Orígenes, Jerónimo y otros mencionan también a Mateo como autor de un evangelio en lengua hebrea. Si entendemos en este contexto que el Mt griego es ya citado como canónico a fines del s. I *(Didakhé*, Clemente Romano, Ignacio y otros) y se le menciona poco después como compuesto por un tal Mateo (Clemente de Alej., Tertuliano, *Prólogo monarquiano)*, se impone la conclusión de que este Mt griego representa esencialmente el mismo evangelio compuesto por Mt en lengua hebrea. Al contarnos Ireneo, Orígenes, Eusebio y Jerónimo que Mateo compuso un evangelio en hebreo, lo que con ello intentan indudablemente es informarnos sobre el origen del Mt griego.

Esta tradición halla un fuerte apoyo en nuestro mismo Mt. El autor muestra ser un judío palestinense que está perfectamente familiarizado con la geografía y topografía de Palestina, su situación política, los partidos dentro del pueblo, las costumbres religiosas y profanas de los judíos. Según las

investigaciones de O. ROLLER *(Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien*, Karlsruhe 1929, 21) y de P. BRUIN *(Beruf und Sprache der biblischen Schriftsteller*, Roma 1942, 29-50), es muy probable que el autor de Mt fuera efectivamente un aduanero. Es extraño que de todos los evangelistas sea Mt el que habla más frecuentemente de dinero (12 veces), que muchas palabras características suyas están tomadas de la lengua de las finanzas, monedas y tributos, que distingue más clases de dinero que los otros evangelistas y emplea también más que ningún otro los nombres del dinero (38 veces, contra 22 en Lc, 8 en Mc, 2 en Jn). Finalmente, sólo Mt (9,9) da al aduanero convertido el nombre de Mateo y sólo este evangelio, en la lista de los apóstoles, añade a su nombre el título nada honroso de «publicano» (10,3). El decreto de la Comisión Bíblica, en Dz 2148 y 2151.

(B) *Lectores, idea central y lengua.* Orígenes, Eusebio, Jerónimo y demás escritores eclesiásticos atestiguan que Mateo compuso su evangelio para los judeocristianos de Palestina. Así se explican las frecuentes citas del AT y las alusiones a doctrinas, usos y costumbres judías que, evidentemente, no necesitan explicación (p.ej., 5,17-20.21-37 6,1-8.16, etc.). IRENEO dice que Mateo escribió su evangelio πρὸς Ἰουδαίους *(Fragm.* 29; PG 7, 1243), y hay exegetas que entienden este πρὸς en el sentido de «contra»; según esto, Mateo habría compuesto su evangelio como obra polémica contra el judaísmo (así, p.ej., B.H.J. CLADDER, *Unsere Evangelien*, Friburgo de Brisgovia 1929, 29). Esta interpretación no es probable y contradice la tradición, según la cual Mt fue escrito para los judíos convertidos, aunque también era propio para mover a otros a la conversión. El fin de Mt resulta claro de su contenido: el evangelista quiere presentar la prueba de que Jesús es el Mesías en que se han cumplido las profecías del AT y que, al rechazar a este Mesías, el pueblo judío se ha excluido de la salud mesiánica. Mt era así un apoyo para los judeocristianos en sus polémicas con los judíos y les ofrecía la respuesta a la difícil cuestión de la reprobación de Israel (cf. Rom 9-11). Ahora bien, si Mateo escribió para los judeocristianos de Palestina, es natural que Papías y otros después de él nos informen de que compuso su evangelio en «hebreo». También Pablo habló en Jerusalén en lengua «hebrea» (Act 21,40 22,2), e.d., en la lengua del país. El primitivo Mt fue, por consiguiente, compuesto en arameo, no en hebreo (así Schegg, Delitzsch, Belser y otros), porque «hebreo», en el NT, quiere decir «arameo» (Jn 5,2 19,17) y en tiempos de Jesús la lengua hebrea sólo era entendida por los eruditos. Eusebio y Jerónimo afirman que Panteno, director de la escuela catequética de Alejandría, había visto un ejemplar de Mt en su lengua original. Sin embargo, el griego de Mt no es en absoluto un griego mal traducido; es incluso mejor que el de Mc. Aunque hay que sostener, de acuerdo con el decreto de la Comisión Bíblica, que el Mt griego coincide esencialmente con el original arameo (perdido; Dz 2152), puede por otra parte decirse que el traductor no se esforzó en reproducir literalmente el original, sino que produjo un trabajo independiente, en el que hay que tener en cuenta los inevitables semitismos. Ya la antigüedad ignoraba quién había traducido el Mt aramaico (cf. JERÓNIMO, *Vir. ill.* 3). Acaso se haya conservado algo del Mt aramaico en el evangelio apócrifo de los Hebreos.

(C) *Lugar y fecha de composición.* Mt fue compuesto en Palestina y antes del año 70; la profecía sobre la destrucción de Jerusalén está formulada de modo que no podía haberse cumplido todavía (24,15-22). Sobre una fecha más precisa difieren las opiniones. Por una parte, un pasaje de Eusebio afirma que Mateo compuso su evangelio antes de partir de Palestina (HE 3,24), de suerte que, antes, muchos ponían la composición de Mt hacia el año 44. Por otra, según IRENEO *(Adv. Haer.* 3,1,1), Mateo habría compuesto su evangelio al tiempo que Pedro y Pablo predicaban el evangelio en Roma y fundaban aquella iglesia, por lo tanto, hacia el año 61/67. Este testimonio, según la Comisión Bíblica, no es convincente, y cabría, por tanto, una fecha anterior (Dz 2150). Según el testimonio unánime de la tradición, el Mt aramaico fue escrito antes de Mc (sobre la fecha de éste, → Mc [evangelio de] II,B). La misma incertidumbre reina respecto a la fecha del Mt griego; el *terminus ad quem* es el final del siglo primero.

Bibl.: L. SCHADE, *Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal* (BZ 6, 1908, 346-363). H. GRIMME, *Studien zum hebräischen Urmatthäus* (BZ 23, 1935/37, 244-264). J. CHAPMAN, *St. Irenaeus on the Dates of the Gospels* (JThSt 6, 1905, 563-569). J. HOH, *Die Lehre des hl. Irenäus über das NT* (NtA 7/4-5, Munster de Westfalia 1919). G.D. KILPATRICK, *The Origin of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford 1946). B.C. BUTLER, *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Document Thesis* (Cambridge 1951).

(III) CARÁCTER. (A) *Literario.* Mt está tan bellamente trazado y artísticamente construido, que T. ZAHN llegó a afirmar que ningún libro de historia del AT ni del NT puede competir con él *(Einleitung in das NT*, Leipzig 1907, II, 292). Una y otra

vez se percibe cómo Mt sabe seleccionar los materiales existentes y agrupar y esquematizar la materia seleccionada, ora por razón de la semejanza de fondo, ora por simple asonancia de miembros paralelos. El carácter esquemático de Mt es sobre todo palpable en el → sermón de la montaña (5-7), en la instrucción de los apóstoles (10) y en la colección de parábolas (13); las ideas se van enlazando por asociación de miembros paralelos, a la manera corriente en la literatura hebrea. Mt reúne, pues, sucesos y palabras que se relacionan entre sí, y renuncia al orden cronológico, de suerte que las partículas de enlace o transición (entonces, luego, etc.) no deben tomarse literalmente.

La vocación de los apóstoles, p.ej., se da por supuesta en el sermón de la montaña (5,13ss) y, sin embargo, sólo más adelante se cuenta (10,1ss). Mt utiliza además numerosos recursos técnicos de estilo. Muchas frases tienen la misma fórmula inicial (cf. 4,23 con 9,35 5,21.27.33.38.43 13,24.31.33.44.45.47) y final (cf. 24,42 con 25,13; 8,12 con 25,30). Por cinco veces concluye Jesús largos discursos con la misma fórmula (7,28 11,1 13,53 19,1 26,1). En cambio, falta en Mt lo que distingue justamente a Mc: los pormenores. Aun contando hechos importantes, Mt calla a veces circunstancias externas que son absolutamente necesarias para su inteligencia, de suerte que, sin las indicaciones de los otros evangelistas, sería imposible fechar o entender siquiera los sucesos (cf. p.ej. 8,16: «Ya atardecido, le trajeron muchos endemoniados». ¿Por qué atardecido? La explicación la da Mc 1,21.32: era sábado).

Bibl.: E. LEVESQUE, *Quelques procédés littéraires de St. Matthieu* (RB 25, 1916, 5-22. 387-402). TH. SOIRON, *Die Logia Jesu* (NtA 6/4, Munster de Westfalia 1916) 23-71. E. VON DOBSCHÜTZ, *Paarung und Dreiung in der evangelischen Überlieferung* (Neutest. Studien G. Heinrici dargebracht, Leipzig 1914, 92-101). Id., *Matthäus als Rabbi und Katechet* (ZNW 27, 1928, 338-348).

(B) *Teología*. El contenido de Mt está determinado totalmente por su intención apologética; Mt quiere ser un auxiliar de los judeocristianos contra las objeciones y las calumnias de sus adversarios. Discursos y sucesos están ordenados de manera que demuestran cómo Jesús es el Mesías, y el cristianismo el reino de Dios prometido. De ahí que Mt recalque enérgicamente los títulos de honor y demás denominaciones de Jesús: hijo de David (1,1), legislador (5-7), profeta (14,1-15,10) y taumaturgo (8s). Mt demuestra cómo se han cumplido en Jesús las profecías del AT; con frecuencia hallamos la fórmula «para que se cumpliera», etcétera (1,22 2,5.15.17.23, etc.). Por ello, también, la idea del reino de los cielos (= reino de Dios de los otros evangelistas) penetra todo el evangelio: en la predicación del Bautista (3,2), en los discursos (5-7) y en las parábolas, que desarrollan el carácter de este reino (13). La Comisión Bíblica se ha expresado en el sentido de que esta ordenación apologética y dogmática de los sucesos desde puntos de vista distintos del cronológico no atenta contra el carácter histórico del Mt y que la transmisión de las palabras y hechos de Jesús no está influida por las profecías del AT ni por una cristología posterior de la Iglesia (Dz 2153).

Comentarios: J. KNABENBAUER (París [3]1922), P. DAUSCH (Bonn [4]1932), A. DURAND (París [23]1938), M.-J. LAGRANGE (París [8]1947), O. KARRER (Munich 1938), J. KEULERS (Roermond [2]1950), J. SCHMID (Ratisbona [2]1952), K. STAAB (Wurzburgo 1951); W.C. ALLEN (Edimburgo 1912), TH. ZAHN (Leipzig [4]1922), E. KLOSTERMANN (Tubinga [3]1938), J. SCHNIEWIND (Gotinga [5]1950), S.E. JOHNSON (Nueva York 1951).

Bibl. (sobre los diversos apartados): DBS v, 940-956. [J.M. BOVER, *El Evangelio de san Mateo*, trad. y coment. (Barcelona 1946).]

Matías (forma abreviada de → Matatías) fue elegido apóstol (Act 1,23-26) en lugar de Judas Iscariote, al tocarle la suerte (cf. Lev 16,8) que debía decidir entre él y José Barsabbá (cf. L.S. THORNTON, *The Choice of Matthias*, JThSt 46, 1945, 51-59). Aun cuando algunos escritores eclesiásticos nos transmitan ciertos pormenores sobre su persona (cf. U. HOLZMEISTER, *S. Matthias Apostolus*, VD 24, 1944, 7-14) y varios apócrifos hayan llegado hasta nosotros con su nombre, solamente se puede asegurar con certeza su origen judío.

Bibl.: HAASE, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen* (NtA 9/1-3, Munster de Westfalia 1922) 279s. J. RENIÉ, *L'élection de Matthias (Act., I, 15-26). Authenticité du récit* (RB 55, 1948, 43-53).

Matrimonio. (I) EN EL AT. (A) *Naturaleza.* Es significativo que tanto en hebreo como en griego falta una palabra para significar el m. Tampoco nuestro concepto de m. se halla en el AT; la palabra *b^erīt*, «pacto», «alianza» (Mal 2,14), es la que más se aproxima a nuestra idea. Aun cuando fue Yahvéh quien presentó al primer hombre la primera mujer (Gén 1,28 2,18-25 Tob 8,7-10.15) y la unión conyugal es designada como pacto o alianza de Yahvéh (Mal 2,17), que es su testigo y protector, el m. no es en Israel, como tampoco en el antiguo oriente, asunto religioso ni público, sino asunto puramente

privado entre dos familias, es decir, entre el padre de la esposa y el padre del esposo como representante de éste (Gén 24,2ss 38,6 Dt 7,3 Jue 14,2s) o el esposo mismo (Éx 22,15). El padre elige la esposa para el hijo (Gén 24,2ss 38,6 Dt 7,3, cf. Jue 14,2s) y logra el consentimiento del padre de la esposa (Éx 22,16), pagándole el precio de la → esposa. La mujer no es por ello infeliz; el amor viene después (Gén 24,67). En tiempo de guerra, el hombre puede raptar para sí una mujer (Jue 21,19ss) o recibirla como botín (Jue 5,30). En ocasiones, el hijo hace la elección contra la voluntad de sus padres (Gén 26,34) y los padres de la hija preguntan a ésta sobre su consentimiento (Gén 24,58). También se da el m. por amor (Gén 29,11.20 1Sam 18,20s), sobre todo entre campesinos y pastores, donde los jóvenes se conocen en el trabajo diario (Rut 2,7ss Gén 24,11ss 29,10 Éx 2,16s 1Sam 9,11). La esposa recibe del esposo regalos que pasan a ser propiedad suya (Gén 24,53 34,12), y de su padre (excepcionalmente [?]), una → dote, que puede consistir en esclavas o tierras (Gén 16,1ss 24,61 Jos 15,18s 1Re 9,16), y pasa igualmente a propiedad peculiar suya. Se discute si todo esto se fijaba por un contrato, como en Babilonia; de contrato matrimonial escrito se nos habla, acaso por vez primera, en Tob 7,14. La mujer se toma preferentemente del propio linaje (hija del hermano del padre) o de la misma tribu (Gén 24,4ss 29,12.19 Tob 4,2.12, cf. Jue 14,3). Por este medio, los bienes de la familia, sobre todo los bienes raíces, habían de permanecer en el linaje o en la tribu. Las hijas herederas no pueden casarse nunca fuera de la propia tribu (Núm 36,5-12). → Matrimonio por levirato. Como edad núbil se considera, en el judaísmo tardío, la de 12 años para la muchacha y la de 13 para el joven; pero, por regla general, se contraía m. a los 18 años. Para la época israelítica antigua faltan completamente datos; sin embargo, se aconseja un m. temprano (Eclo 7,23); cf. 2Re 8,16.26. → Impedimentos para el m. Una vez que el marido ha pagado el precio de la esposa, la mujer pasa a ser propiedad suya; él es su *ba'al* (posesor) y ella *be'ūlat ba'al* (Dt 22,22), aproximadamente: la que pertenece a un señor. → Desposorio. Cuando luego entre en casa del esposo (→ boda) y bajo su poder conyugal, la mujer está casada. El marido tiene entonces la obligación de mantenerla y protegerla. El hecho de pasar la mujer al poder del marido puede simbólicamente expresarse extendiendo sobre ella la orla del propio manto o vestido (Rut 3,9 Ez 16,18).

Mas, si la forma externa de la celebración del m. es semejante a una operación de compraventa, no sería, sin embargo, exacto hablar de un m. israelita por compra. El marido no puede disponer de su mujer en la misma forma que de un objeto adquirido por compra; el precio de la esposa es más bien comparable a una compensación por daños causados a otro en su persona o en sus bienes.

El m. termina por muerte de una de las partes (→ adulterio, → viuda) o por → divorcio.

(B) El *fin del m.* es la procreación de los hijos (Gén 1,28 9,1), sobre todo varones (Sal 127,4s Tob 6,22 Gén 24,60). Los hijos numerosos son una bendición de Yahvéh (Sal 127,3) y la dicha suprema (Gén 24,60); la esterilidad y la falta de hijos es para la mujer la desgracia suprema (Gén 30,1 1Sam 1,6ss) y se tiene por castigo de Dios (Jer 18,21 Is 47,9). Partiendo de estas ideas es como hay que juzgar la poligamia, el levirato y demás. Estos fines prácticos no excluyen el amor conyugal y el mutuo servicio (Gén 2,20 3,12 Tob 6,22 8,8 Prov 5,18-28 Eclo 31,24 40,23).

(C) Matrimonio *polígamo* (Gén 4,19-25, etc.). Dt 21,15 da como normal que el hombre posea dos mujeres (→ concubina, → esclava). El número sólo está limitado por razones económicas; la gente rica, como los reyes, posee numerosas mujeres (2Sam 5,13 1Re 11,1-8; pero cf. Dt 17,17). Sin embargo, no faltan indicaciones en época posterior por las que se ve que la monogamia es considerada como más perfecta. Así el mismo AT explica Gén 2,24 en el sentido de una recomendación de la monogamia (Tob 8,6ss 7,12). Cuando los profetas representan la relación entre Yahvéh e Israel bajo la imagen de un m. dan por supuesta la monogamia (Os 2,18-23 Jer 2,2 3,7 Ez 16,8 Is 50,1 54,5 62,5). El sumo sacerdote no puede tener más que una mujer. Sal 127,3ss Prov 5,15ss 12,4 18,22 19,14 31,19ss delatan un ambiente prácticamente monogámico. En tiempo de Jesús, la poligamia estaba casi totalmente desterrada (StB III, 647).

(D) Que un israelita hubiera de abstenerse del m. es un pensamiento ajeno al AT (cf. sub B). Lo mismo cabe decir de la joven israelita (Jue 11,37: la hija de Yefté llora porque tiene que morir virgen). Sólo en época tardía se alaba a una viuda por haber rechazado segundas nupcias (Jdt 15,10s). La condenación del m. (p.ej. por los → esenios, de los que sólo una pequeña rama lo permite y hasta debió de exigirlo: *Bell. Iud.* 2,8,13) ha de explicarse, no tanto por deseo de pureza ritual, cuanto por cierto pesimismo respecto al mismo m. Aquí domina

sin duda el espíritu de la época, que se manifiesta en el ascetismo de diversas asociaciones religiosas, también, y sobre todo, fuera de Israel.

(II) En el NT. (A) El hecho de que *Jesús*, como Juan Bautista, permaneciera evidentemente virgen, apenas si tiene nada que ver con el citado ascetismo de las antedichas sectas del judaísmo tardío (cf. infra). Jesús, pues, no fue hostil al m. y habló bien positivamente sobre el mismo. Estas manifestaciones están en parte resumidas en la perícope de Mt 19,3-12. En primer lugar, se afirma la unidad e indisolubilidad originaria del m.; se reconoce ciertamente la posibilidad de una separación jurídica, pero no puede atentarse a la fundamental unidad de los cónyuges por ley alguna de divorcio; sólo la humana σκληροκαρδία o dureza de corazón condujo a la práctica mosaica del divorcio (Mt 19,3-9; → divorcio). En segundo lugar, se perfecciona la moral matrimonial, pues no sólo se condena el trato con la mujer ajena, sino el mismo deseo deshonesto (Mt 5,27s). La unidad de los cónyuges tiene su fundamento en el corazón; «la comunidad carnal ha de tener y mantener su centro en la comunidad moral» (ThW I, 648). En tercer lugar, tanto en la perícope de Mt como en otros lugares evangélicos, se señalan aisladamente circunstancias en que el casarse denota ligereza, así, p.ej., en los días del diluvio y «en el día del Hijo del hombre», e.d., en la nueva era después de la resurrección (Lc 17,27 Mc 12,25 par.) y hasta puede ser un estorbo para el hombre; así, cuando el m. contraído puede impedirle seguir el llamamiento al reino de Dios (Lc 14,20). Igualmente por razón del reino de Dios ha de haber hombres que voluntariamente renuncien al m. (Mt 19,20.29 Lc 18,29); entre éstos se cuenta Jesús evidentemente a sí mismo. Jesús no se manifestó expresamente sobre el problema de la poligamia o de la monogamia. En el NT, dado lo raro de la práctica de la poligamia en el judaísmo tardío, la monogamia se da por supuesta. Dando un paso más, se exige posteriormente de los prelados y diáconos de la Iglesia renunciar a segundas nupcias después de la muerte de la esposa (1Tim 3,2.12; → viuda).

(B) Como Jesús, *Pablo* condena también en principio el → divorcio (1Cor 7,10-16), apoyándose en la autoridad del Señor. Ni siquiera el m. con un infiel puede ser disuelto, a menos que la iniciativa parta del infiel mismo (1Cor 7,15, cf. 1Pe 3,1s). Aun cuando tampoco en Pablo pueda hablarse de pesimismo frente al m. (cf. infra), su posición al respecto no es, sin embargo, tan abierta como la de Jesús. A juzgar por 1Cor 7,7.9.12.15ss, Pablo no contrajo nunca m. Por su parte, Jesús no predica la abstención del m., y aun asiste a unas bodas como invitado de honor y se muestra feliz entre los niños; en cambio, Pablo encomia la abstinencia y sólo recomienda el m. como medio para evitar la incontinencia (1Cor 7,2.9). De ahí que aun los tiempos de continencia (dentro del m.) han de ser breves (7,5). Sin embargo, esta posición del apóstol quizá tenga relación con su polémica contra la deshonestidad dentro de la comunidad de Corinto y con ciertas miras a la futura parusía de Cristo; Pablo, desde luego, apoya su doctrina en las palabras de Jesús sobre el m. y el reino de Dios (cf. 1Cor 7,26.28s.31). Para él tanto el m. como el celibato son un don del Espíritu (1Cor 7,7), y perfecciona la moral conyugal al fundarla en la caridad cristiana (ἀγάπη, no ἔρως: Col 3,18s Ef 5,25-33; menos positivamente 1Pe 3,1-7) y al comparar la unidad conyugal de marido y mujer con la mística unidad entre Cristo y su Iglesia. En el m. cristiano, la norma de la relación entre marido y mujer es la relación entre Cristo y su Iglesia (Ef 5,22s): el → misterio (μυστήριον) del pasaje del Gén sobre la unidad carnal entre el hombre y la mujer es grande y se refiere a Cristo y a la Iglesia. Con ello va también aneja la subordinación de la mujer al hombre y el amor sin reserva del hombre a la mujer. En Heb se contiene sólo una exhortación a que el m. se mantenga santamente inviolable (13,4); las epístolas pastorales se manifiestan contra la proscripción del m. que entonces surgía (1Tim 4,3) y se ocupan de cuestiones prácticas (1Tim 3,2 4,3 5,9-16 Tit 1,6); no es menester interpretar como hostil al m. Ap 14,4. → Sineisactas.

Bibl.: P. Heinisch, *Wesen und Zustandekommen der israelitischen Ehe* (StC 12, 1936, 118-139). M. David, *Vorm en wezen van de huwelijkssluiting naar de oudoosterse rechtsopvatting* (Leiden 1934). H. Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village* (Helsingfors 1931/35). M. Burrows, *The Basis of Israelite Marriage* (New Haven 1938). I. Mendelsohn, *The Family in the Ancient Near East* (BA 11, 1948, 24-40; trabajo de conjunto). L.M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (Harvard University Press 1942). E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws* (Londres 1944; colección de material). A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature* (Londres 1954). Enc. Jud. vi, 223-253. Nötscher 75-87. J. Fischer, *Ehe und Jungfräulichkeit im NT* (BZfr 9/3-4, Munster de Westfalia 1919). Fr. Vogt, *Das Ehegesetz Jesu* (Friburgo de Brisgovia 1936). H. Schumacher, *Das Ehe-Ideal des Apostels Paulus* (NtA 13/3, Munster de Westfalia 1933). G. Delling, *Paulus' Stellung zur Frau und Ehe* (BWANT 4/5, Stuttgart 1931). ThW I, 646-655; IV; 1092-1099). J.J. von Almen, *Maris et femmes d'après saint Paul* (Neuchâtel/París 1951). P. Koschaker, *Eheschliessung und Kauf nach alten Rechten* («Sym. Hrozný»

IV, 1950, 210-296). DBS V, 905-935. [J.M. BOVER, *Carácter sacramental del matrimonio cristiano según la epístola a los Efesios* (Razón y Fe 42, 1915, 315-322).]

Matrimonio mixto → impedimentos del matrimonio.

Matrimonio por levirato. El m. de afinidad, llamado también matrimonio por levirato (en lat. *levir* = cuñado), que ha existido siempre en oriente, se funda en un principio de derecho hereditario, el cual establece que la viuda debe pasar siempre a la familia del marido. En Asiria la heredaba el suegro (AAG, § 33), el hijastro (en el caso de que estuviera desamparada; cf. Koschaker, MVAeG 26,49 y [bibl.] 82); entre los hititas el m. por l. era considerado como un deber según el siguiente orden: para el hermano soltero, padre, hermano casado y sobrino del difunto (HG, § 193). Idéntico orden se sigue hoy en día entre los beduinos del sur de Palestina y de Moab (Henninger [bibl.] 119). Sin embargo, fuera del AT no se encuentra en ninguna parte el motivo del m. por l.: la viuda del hermano muerto sin hijos debe casarse, a fin de conseguir descendencia para el difunto (Gén 38,8), e.d., el primer hijo de este matrimonio llevaba el nombre del difunto, perpetuando así su familia. Por ello el levirato del AT está muy por encima del derecho de herencia; la viuda nunca era herencia para los hijos (Gén 35,22 49,4). Igualmente, de la valoración moral del caso Judá-Tamar (Gén 38) se deduce que el AT no conoció ningún levirato con el suegro. En Dt 25,5-10 se considera el m. por l. como un deber legal, cuyo cumplimiento podía exigir la viuda mediante justa aplicación ante los ancianos. Si alguno se negaba a cumplirlo, entonces la viuda debía quitarle el zapato a su cuñado y le escupía en el rostro: era una costumbre antigua; pues, así como «poner el pie sobre algo» significaba tomar de ello posesión (Gén 13,17 Jos 10,24); así, por el contrario, «descalzar a alguien» significaba la cesión de un derecho o de una propiedad (cf. Rut 4,7 Sal 9,8 118,9). La aparente contradicción entre la obligación por levirato (Dt 25,5-10) y la prohibición de tener relaciones sexuales con la cuñada (Lev 18,16 20,21) se soluciona por el hecho de que en Dt se legisla aquí sobre un caso excepcional. Según el Dt, el m. por l. sólo obliga (moralmente) cuando el hermano ha muerto sin hijos; por eso estaba prohibido el trato con la cuñada en aquellos casos en que no existía esta obligación, a saber: mientras vivía el hermano (= adulterio) o cuando el difunto había dejado hijos (aplicación de la legislación del incesto: Lev 18,20). La costumbre del m. por l. existía aún en tiempo de Jesús (Mt 22,24); pero, tras la introducción de la ley acerca de las hijas herederas, a las cuales pasaban los bienes del padre (Núm 27,8), sólo tenía aplicación en el caso de que no hubiese descendencia alguna, ni siquiera femenina.

Bibl.: P. CRUVEILHIER, *Le lévirat chez les Hébreux et les Assyriens* (RB 34, 1925, 524-546). J. MITTELMANN, *Das altisraeilitische Levirat* (Leiden 1934). P. KOSCHAKER, *Zum Levirat nach hethitischem Recht* (Rev. hitt. et asian. 3, 1933, 77-89). M. BURROWS, *Levirate Marriage in Israel* (JBL 49, 1940, 23-33). Id., *The Marriage of Boaz and Ruth* (ibid. 445-454). Id., *The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage* (BASOR 77, 1940, 2-15). J. HENNINGER, *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete* (Internat. Archiv f. Ethnologie 42, 1943, 1-188). H.H. ROWLEY, *The Marriage of Ruth* (Harv. Theol. Rev. 40, 1947, 77-99). [W. KORNFELD]

Matusael → Metusael.

Matusalén (en hebr. *m*ᵉ*tûšelaḥ;* Vg Mathusala), en la lista de los setitas (→ Set) de Gén 5,21-27, hijo de Henok y padre de Lamek; también figura en la genealogía de Jesús, transmitida por Lc (3,37). En la lista de los cainitas (→ Caín) de Gén 4,18, Metusael, hijo de Mejuyael, es el padre de Lamek. En el TM y en los LXX muere a los 969 años de edad; en el Pentateuco samaritano, a los 720.

Maviel → Mejuyael.

Mayordomo de palacio → funcionarios públicos (3).

Maza, arma para la lucha cuerpo a cuerpo; arma primitiva de los dioses, reyes y héroes, que en los tiempos bíblicos se convirtió en el cetro, símbolo del poder, en manos de los reyes y autoridades (Gén 49,10 Jue 5,14 Núm 24,17 Est 4,10 Am 1,5.8 Is 14,5 Ez 19,11 Sal 2,9 45,7 110,2). También la espada curva es símbolo del poder.

Bibl.: BRL 329[sic]-331.

Mazuzá → Mezuzá.

Medebá (hebr. *mēd*ᵉ*bā';* Vg Madaba), ciudad moabita en la Jordania oriental, al sur de Jesbón, asignada a Rubén por Núm 21,30 y Jos 13,16. Según la inscripción de → Mešá (lín. 8s), la ciudad y sus alrededores sólo fueron conquistados para Israel por Omrí, y luego nuevamente libertados (Is 15,2) y la ciudad fortificada (Mešá, lín. 30) por Mešá. Posteriormente M. fue nabatea y enemiga de los judíos (1Mac 9,36); fue sometida por Juan Hircano (hacia 128 a.C.) y abandonada por Hircano II.

Hoy, *mādābā*, 10 km al sur de *ḥesbān*. Muy importantes para la topografía de Palestina son los fragmentos de un mapa en mosaico, descubiertos en 1896 al pie de una antigua iglesia bizantina. Proceden probablemente del s. VI d.C., de la escuela de Salamanios, y son, junto con el 9º fragmento de la *Tabula Peutingeriana* o Mapamundi de Castorius, el más antiguo mapa conocido de Palestina (escala 1: 15.000). El mapa completo comprendía también Siria, la península del Sinaí y el Egipto inferior. Pero en las excavaciones fue irreparablemente destruida la mitad inferior (desde Nablús hasta el Nilo). Edición: PALMER-GUTHE, *Die Mosaikkarte von Medeba* (1906); cf. H. FISCHER, *Geschichte der Kartographie von Palästina* (ZDPV 62, 1939, 185-189).

Bibl.: ABEL II, 381s. DBS V, 627-704. M. AVI-YONAH, *The Madaba Mosaic Map* (Jerusalén 1954).

Mediación y mediador → medianero.

Medianero. En la historia de las religiones llámase así a un ser intermedio entre la divinidad y el mundo o entre Dios y el hombre, por el que uno y otro se comunican. Todas las religiones que conciben a Dios como ser personal conocen m., ora personales, que pertenecen al mundo de los dioses (p. ej. mensajeros de la divinidad, intercesores y salvadores), ora humanos (p.ej. hombres de Dios, profetas, reyes) o semipersonales e impersonales (p.ej. los *amešaspenta* del parsismo, el logos de Filón, las llamadas hipóstasis), e.d., seres divinos concebidos parte como autónomos, parte como manifestaciones de una divinidad superior, que representan un atributo o una acción de esta divinidad (p.ej. Mešaru, Nigzida, Maat, e.d., la divina justicia en Babilonia, Sumeria y Egipto; las emanaciones y eones en el gnosticismo).

(I) EN EL AT, que concibe a Dios de manera tan concreta y antropomórfica y le atribuye una intervención personal en la vida de la naturaleza y del hombre, sólo en un pasaje aparece el nombre de m. (Job 9,33: junto a árbitro). Sin embargo, también el AT conoce mediadores.

(A) Mediadores que pertenecen al mundo divino, y por ello son llamados → hijos de Dios, son los → ángeles, mensajeros de Yahvéh (p.ej. Gén 28,12 24,40 Éx 14,19 23,20 Núm 20,16, cf. 1Re 22,19 Job 1,6 2,1 38,7), y sobre todo el → ángel de Yahvéh (Gén 16,7 22,11.15 Éx 3,2 Jue 2,1 6,11s Zac 3,1ss) o el ángel de Dios (Gén 21,17 31,11 Jue 13,6.9), que habla y actúa como si fuera Yahvéh mismo. Los que interpretan como hipóstasis lo que son puras personificaciones de atributos u operaciones divinas, consideran sin razón como m. cosmológicos y soteriológicos a la → sabiduría, el → Espíritu y la → palabra de Dios.

(B) Mediadores humanos son los → profetas, intérpretes o «boca» de Yahvéh (Jer 15,19; cf. Éx 4,16), pregoneros de la palabra de Yahvéh. Así, sobre todo, según la concepción posterior, la persona de Moisés, que transmitió las leyes de Yahvéh (Éx 19,3ss 20,18-21 34,1.29 Dt 5,5); sólo él podía acercarse a Yahvéh (Éx 19,19s 20,21 34,3 Dt 5,23-27) y hablar con Él cara a cara (Éx 33,11 Dt 34,10); él pedía gracia para el pueblo culpable (Éx 32,11-14.31s 33,12-17 Dt 9,9-21) y calmaba la cólera de Yahvéh. También al → siervo de Yahvéh se le coloca como m., no sólo entre Yahvéh e Israel, sino entre Yahvéh y todos los pueblos; él es redentor de Israel y fundador de una nueva alianza con Yahvéh (Is 42,6 49,5s), una luz para los pueblos (Is 49,6), a los que anunciará la justicia (Is 42,1); por su pasión vicaria, reconciliará al pueblo con Yahvéh y conducirá a muchos a la justicia (Is 53,2-12).

(II) EL NT emplea raras veces el vocablo griego μεσίτης (árbitro, en ocasiones testigo, garante, m. o intermediario: Gál 3,19s 1Tim 2,5 Heb 8,6 9,15 12,24); μεσιτεύειν, sólo una vez (Heb 6,17); la palabra significa siempre m. y designa, a excepción de Gál 3,19 (Moisés) y 3,20 (idea general), a Cristo.

(A) Los *sinópticos* presentan a Jesús como un profeta con propia autoridad (Mc 1,22 Mt 7,28s) y superior a la ley (Mc 10,1-12 Mt 5,21-48) y al sábado (Mc 2,28). Jesús tiene conciencia de que cumple la misión del → siervo de Yahvéh (Lc 4,18-21 7,22); como éste, él ha sido enviado por Dios para servir y dar su vida por rescate de todos (Mc 10,45 par., cf. Is 53,10, → hijo del hombre). Jesús predica y realiza el → reino de Dios, que se revela ya en su obra (Mt 12,28 par.), funda en su sangre la nueva → alianza (Lc 22,20 1Cor 11,25 Mt 26,28 par.), e.d., una nueva relación de reciprocidad entre Dios y el hombre. Por eso exige a sus discípulos una entrega y seguimiento total respecto a su persona (Mt 10,37 par., cf. Lc 9,62) y una absoluta negación de sí mismos (Mc 8,35 10,29s), de la que depende su salud eterna (Mc 8,38 Mt 10,32s par.). Él sabe que es el Hijo, a quien el Padre se lo ha entregado todo; Él solo conoce y revela al Padre (Mt 11,27 par. 10,22). Jesús, por tanto, se presenta de modo inequívoco como m. de la revelación y de la salud.

(B) A estas manifestaciones de Jesús sobre sí mismo se refería la primitiva Iglesia de

Jerusalén, cuando confesaba su fe en la mediación de Jesús. Por Él anunció Dios la buena nueva de la paz (Act 10,36), sólo en Él hay salvación (cf. 1Pe 3,18). No se ha dado a los hombres bajo el cielo otro nombre en que hayan de salvarse, fuera del nombre de Jesús (Act 4,11s); Él es autor de la vida (3,15) y de la salud (5,31). Elevado por la diestra de Dios (2,33 5,31), asiste desde el cielo a sus creyentes (7,55s), les concede el Espíritu de Dios (2,33) y el perdón de los pecados (5,31 10,43), y será juez de todos los hombres (10,42). El que quiera salvarse, conviértase y bautícese en el nombre de Jesucristo (2,38).

(C) *Pablo* recibió de la primitiva comunidad estas ideas, pero las expuso y desarrolló en forma más sistemática. Por la muerte de Cristo, la humanidad fue liberada de la esclavitud del demonio, del pecado y de la carne, y reconciliada con Dios: «Dios nos ha reconciliado consigo por medio de Cristo» (2Cor 5,18 Col 1,20), por Cristo derrama Dios su espíritu (Tit 3,6) y realiza la salud (Rom 5,9 1Cor 15,57); por Cristo juzgará (Rom 2,16). Los justificados por la fe tienen por Cristo paz con Dios y acceso a la gracia (Rom 5,1s, cf. Ef 3,12). «Sólo hay un Dios y un m. entre Dios y los hombres: el hombre Jesucristo que se dio a sí mismo como precio de rescate por todos» (1Tim 2,5). Cristo no es sólo m. de la salud, sino, como → Hijo preexistente de Dios, también m. en la creación del mundo universo (1Cor 8,6 Col 1,16 Jn 1,3 Heb 1,2). Heb recalca la mediación de Cristo en la creación (1,2), en el establecimiento de la nueva alianza (8,6 9,15 12,24), en su función de nuevo sumo sacerdote (7) y en su sacrificio expiatorio (9,11-14).

(D) La mediación de Cristo es una de las ideas capitales del *cuarto evangelio*. En su preexistencia, el → Logos es el m. en la creación del universo y en la realización de la salud (1,4). El Logos encarnado es el m. del conocimiento de Dios (1,18 14,9), de la gracia (1,14.16) y de la vida eterna (3,16-18, cf. 5,24-26 6,40, etc.). Él es el único camino para el Padre (14,6). Él solo es el m., porque sólo Él une en su persona la divinidad y la humanidad; era Dios antes de todos los tiempos (1,1) y se hizo hombre en el tiempo (1,14, cf. Rom 1,3 Gál 4,4; → hijo de Dios III, B, 4). La idea de mediación del Hijo de Dios hecho hombre es en el cuarto evangelio el fundamento del título de → hijo del hombre.

Bibl.: DBS v, 983-1082. ThW iv, 602-629.

Medicina. El conocimiento de la m. era muy imperfecto entre los israelitas, de suerte que la Biblia no nos da ideas claras acerca de las enfermedades que menciona. Yahvéh es quien permite el dolor y las enfermedades; por eso, para buscar la curación, hay que acudir a Él primeramente, por la oración, el ayuno y los sacrificios (2Sam 12,16s 2Re 20,2-11 Eclo 38,9-12). Eran también causa de lo imperfecto de esos conocimientos médicos: la prohibición de tocar los cadáveres, la cual excluía la práctica de la disección; la repugnancia hacia la sangre, por lo que la cirugía se limitaba a la circuncisión; y el respeto religioso ante el misterio de la vida (Gén 4,1 Job 10,10 Sal 139,15s), que impedía el desarrollo de la embriología. La m. se ocupaba casi exclusivamente de las enfermedades externas, como enfermedades de la piel, heridas y fracturas. El mero hecho de que «fractura» sea un término genérico que indica enfermedad (Sal 22,14 51,10) dice ya bastante sobre la imperfección de los conocimientos médicos entre los israelitas. Los más antiguos testimonios de la práctica de la m. son probablemente los cráneos perforados del neolítico, encontrados en Lakiš (PEFQS 1936, 182). El tratamiento de las llagas consistía en ungüentos y vendajes (Is 1,6 Ez 30,21). Como desinfectante se empleaba el vino (Lc 10,24). Los tumores eran tratados con un emplasto de higos (2Re 20,7=Is 38,21), que era también un remedio empleado en Ugarit por los veterinarios (C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 129; textos 55,28 y 56,33). Menciónase un colirio en Ap 3,18. Tob 2,10 (en la recensión larga S) nombra a los oculistas, pero no en sentido favorable. Rafael recomienda la hiel del pez (Tob 11,8.13-15; cf. L. Kotelmann, *Die Ophthalmologie bei den alten Hebräern*, Hamburgo/Leipzig 1910). Los libros posteriores mencionan algunas plantas medicinales (Sab 7,20 Eclo 38,4), mientras Prov 30,15 habla de la → sanguijuela. En el siglo v a. C. se empleaba en la cercana Fenicia hilo de oro para la prótesis dental y la fijación de dientes bamboleantes. Flav. Jos. *(Ant.* 17,6,5; *Bell.Iud.*, 1,33,5 2,21,6*)* menciona el tratamiento por aguas minerales. Los escritos rabínicos hablan principalmente de remedios mágicos.

Bibl.: → médico. DBS v, 957-968. Nötscher 91s. A. Lods, *Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes* (BZAW 41, 181-193). A. Gemayel, *L'hygiène et la médicine à travers la Bible* (París 1932). H. Greeven, *Krankheit und Heilung nach dem N.T.* (Stuttgart 1948). P. Tournier, *Bible et Médicine* (Neuchâtel 1951; trad. española, Pamplona 1961). R. K. Harrisson, *Disease, Bible and Spade* (BA 16, 1953, 88-92). J. Hempel, *«Ich bin der Herr, dein Arzt»* (ThLZ 82, 1957, 809-826).

Médico. (I) A juzgar por los papiros la medicina había alcanzado en Egipto, ya du-

rante el tercer milenio a. C., un nivel elevado. Las tabletas sumerias y el código de Hammurabi (§ 215ss) demuestran que Mesopotamia no iba retrasada, a este respecto, en comparación con Egipto. En cambio, lo más ordinario en Israel era contentarse con medidas profilácticas. Por eso es muy poco verosímil que Éx 21,19 deba entenderse de honorario al m. Este retraso en conocimientos médicos se explica, en parte, por la prohibición legal (Núm 19,10-12) de tocar los cadáveres (los egipcios debían sus conocimientos médicos en gran parte a la disección de cadáveres, practicada con vistas a la momificación: Gén 50,2), pero ese retraso se debía más aún a las ideas religiosas de los israelitas. Efectivamente, es Yahvéh quien manda la enfermedad y Él es el que cura (Éx 9,15 15,26 Dt 32,39). Consultar a los m. no se ve con buenos ojos (2Par 16,12: obsérvese la contraposición de que «en aquella enfermedad [Asá] no buscó la ayuda de Yahvéh, sino la de los médicos»). Entre los milagros obrados por los profetas, figuran en buen lugar las curaciones y las resurrecciones (1Re 13,6 17,17 2Re 2,20 4,18.38 5,3 20,7), pero a los profetas jamás se les llama m. A pesar de todo, hubo m. en Israel (2Par 16,12); su tarea consistía seguramente en curar úlceras y llagas (Is 1,6 3,7 Jer 8,22 30,13 46,11 51,8). Eclo 38,1-15 explica la aparente contradicción entre la causalidad divina y el buscar remedios entre los hombres: Dios ha creado también al m. (v. 1), le ha dado la ciencia (vv. 2.6), le hace acrecentar los remedios (v. 4) y el m. invoca a Dios (v. 14). La afirmación del v. 8 es aún más positiva: «Por los m. se extiende el bienestar sobre la tierra.» Sin embargo, aun por aquella misma época, el m. no siempre era objeto de juicios tan benévolos (cf. Job 13,4: m. charlatanes). Ecl 10,10 («una enfermedad larga se ríe del m.») es un dicho común.

(II) En el NT no desapareció aún la idea antigua de que la enfermedad era castigo de Dios (Jn 5,14). Jesús no la reprueba del todo (5,14), pero niega su carácter de necesidad (Jn 9,3 11,4). A imitación de los profetas, también Él cura enfermedades (Lc 4,19), pero nunca se le llama m. en sentido propio, como tampoco a Yahvéh en el AT, sino a lo más en sentido metafórico (Lc 4,23 par. es un dicho común que expresa el escepticismo antiguo respecto de los m.; Mc 2,17 par.). Una fina ironía se percibe en Mc 5,26 («había sufrido mucho por parte de numerosos m., gastando toda su hacienda sin provecho alguno, antes iba de mal en peor»). Lc («el m. querido»: Col 4,14) atenúa en 8,43 esa expresión. Y reconocen la actividad de los m. Mt 9,12 Mc 2,17 Lc 5,31. San Ignacio de Antioquía es el primero que da a Jesús el título de m. (*Efes.* 7,2). Y acordándose de Mt 10,8, los primeros cristianos consideraban la medicina como un carisma (1Cor 12,28), por cuyo ejercicio no se podía pedir honorarios (*Reall. f. Ant. u. Christ.* I, 723-725).

Bibl.: DB II, 908-910. ThW III, 194-204. W. EBSTEIN, *Die Medizin im A.T., im N.T. und Talmud* (Stuttgart 1901-1903). A. B. GORDON, *Medicine amongst the Ancient Hebrews* (Isis, 33, 1942, 454-485). J. OTT, *Die Bezeichnung Christi als «iatrós» in der urchristlichen Literatur* (Der Kath. 90, 1910/I, 455-458).

Medidas → apéndice II.

Medos, pueblo originario de las regiones montañosas del noroeste del Irán. En tiempos históricos aparecen como súbditos asirios que se hallaban en lo más extremo del imperio. Cuando alcanzaron el rango de gran potencia, bajo un rey cuyo nombre en akkadio aparece en la forma de Umakištar, y en griego en la de Ciáxares (Heródoto I, 96-126 designa al fundador de este gran reino con el nombre de Deyoces, hacia el 700 a.C.), comenzaron los m. a amenazar el centro del imperio asirio. Capital, Ekbátana. Con la ayuda de los m. y del escita Ummânmanda conquistó Nabopolassar, rey neobabilónico, la capital asiria (612 a.C.). Los m. se apoderaron de la región nórdica del imperio asirio y extendieron sus dominios a Armenia y a la región montañosa del Asia Menor hasta el Halys. El reino de los m. tuvo, sin embargo, una duración efímera; el rey m. → Astiages fue derribado por el persa → Ciro (hacia 550 a.C.) y su territorio incorporado al reino persa. La Biblia, y en especial Dan, menciona algunas veces a los m., haciéndoles descendientes de Jafet (Gén 10,2 1Par 1,5). Los pasajes de 2Re 17,6 18,11 (Sargón deportó a los israelitas de Samaría hacia las ciudades de Media; cf. Tob 1,16) se deben referir a la época asiria de los m., mientras Is 13,17 21,2 Jer 51,11.28 aluden a la guerra contra los babilonios. Dan habla de un rey por nombre → Darío el Medo (6,1 9,1 11,1) y de las leyes de los m. y de los persas (6,9.13.16; la misma expresión, pero en orden inverso, se encuentra también en Est 1,19, cf. 1,3.14. 18 10,2 y Dan 5,28 8,20). En Esd 6,2 se menciona a Media como provincia del reino persa. → Persas.

Bibl.: J. VON PRASEK, *Geschichte der Meder und Perser* (Gotha 1906). P. DHORME, *Les Aryens avant Cyrus* (París 1910/11). F.W. KÖNIG, *Älteste Geschichte der Meder und Perser* (AO 33/3-4, Leipzig 1934). J.H. KRAMERS, *Het oudste historische tijdperk van Iran* (JbEOL 4, Leiden 1936, 241-254). DBS V, 961-982.

Mefibóset (en hebr. *mᵉfîbōšet:* propagador de la ignominia [?]). El nombre es una intencionada alteración de Meribaal (1Par 9,40) o Meribbaal (1Par 8,34), que significa «Baal [o sea, Yahvéh] es señor» (NOTH 143²) o también «luchador de Baal»; Vg Miphiboseth.
(1) Hijo de Saúl y de Rispá, muerto a manos de los gabaonitas (2Sam 21,8).
(2) Hijo de Yonatán, nieto de Saúl y padre de Miká (2Sam 9,12). Se quedó cojo desde su niñez (2Sam 4,4). Después de la muerte de su padre fue acogido por Makir, hijo de Ammiel, en Lo-Dabar, de donde David le mandó venir a su casa para honrar la memoria de Yonatán (y para vigilar al último descendiente de Saúl: 2Sam 9). En la rebelión de Absalom tomó por lo menos una actitud dudosa, con la esperanza de volver a conseguir incluso la corona de su abuelo. Cuando la rebelión fracasó, M. pudo excusarse, pero por este motivo tuvo que entregar la mitad de los bienes de familia a su antiguo criado Sibá (2Sam 16,1-4 19,25-31).

Meguiddó (en hebr. *mᵉgiddō:* significación desconocida; Zac 12,11 también *mᵉgiddōn;* Vg Mageddo), antigua fortaleza cananea conocida por los textos egipcios y por las cartas de Amarna. M. estaba situada en la ladera septentrional del monte Carmelo y dominaba, con Taanak, en el sur, y Bet-San, en el este, toda la llanura de Yizreel y, por tanto, la gran vía comercial de Egipto a Siria y Babilonia. De aquí que M. haya desempeñado ya desde antiguo un importante papel en la historia de Egipto; la ciudad fue conquistada por Tutmosis III (hacia 1480 a.C.); relato de esta campaña: en los muros del templo de Karnak. Los israelitas no pudieron conquistar M. ni las demás fortalezas de la llanura de Yizreel (Jos 17,12s Jue 1,27); es posible que solamente bajo David cayera la ciudad en manos de los israelitas (Jos 17,11); Salomón la erigió en capital de uno de sus doce distritos (1Re 4,12 9,15). El rey egipcio Šošaq cuenta a M. entre las ciudades conquistadas por él; de todos modos, este resultado no fue duradero, porque bajo Ajazyá (2Re 9,27) M. es posesión israelita. En el año 733, M. fue conquistada por los asirios y hecha capital de una provincia asiria. Por el hecho de haber encontrado la muerte en M. Yosiyyá, rey de Judá, después de haber sido derrotado en la llanura de Yizreel por Nekó, rey de Egipto, se deduce que M. había estado transitoriamente en poder de Israel. M. no se menciona ni en la época persa, ni en la helenística; los romanos se establecieron en las cercanías de la antigua M. y designaron la colonia con el nombre de *Legio;* este nombre sobrevive en el actual *el-leǧǧūn;* el nombre actual de la antigua M. es *tell-el-mutessellim.*

Se emprendieron excavaciones en este lugar, en los años 1903-1905, según métodos hoy anticuados, por G. Schumacher; y desde 1925, por una expedición de la universidad de Chicago, bajo la dirección de C. Fischer, P. Guy y G. Loud. Los arqueólogos distinguen veinte estratos en la población. Los estratos XX-XIX, que señalan un desarrollo ininterrumpido, proceden de la época denominada calcolítica; por eso la fundación de la ciudad puede situarse en la segunda mitad del cuarto milenio. Los estratos XVIII-XVI datan de la edad del bronce antiguo; los XV-IX, del bronce medio. La conquista de la ciudad por Tutmosis III señala el fin del estrato IX. Los estratos VIII-VI de la edad del bronce posterior representan la época egipcia de M. hasta cerca del 1150 (estatua de Ramsés VI). El estrato V muestra un nuevo plan de la ciudad poco claro; faltan edificios grandes, el material de construcción es de ínfima calidad, la cerámica

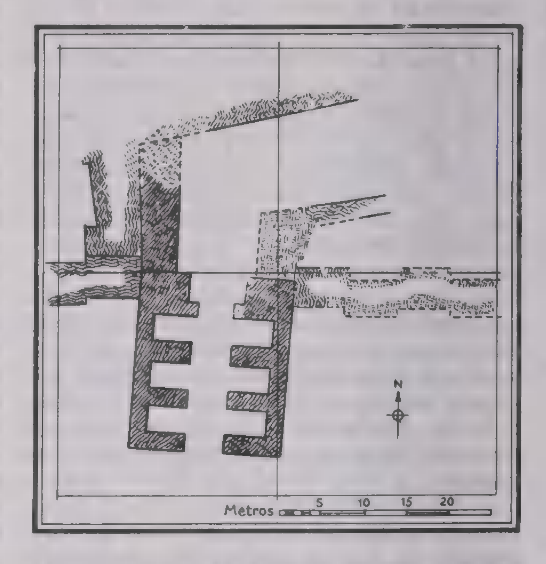


Fig. 100. Puerta de la ciudad, del tiempo de Salomón (puerta de tenazas), en Meguiddó

es rara (de color rojo oscuro, lisa y a mano, cerámica llamada filistea); este estrato representa la época filistea o israelita primitiva. El estrato IV, cuyo comienzo se sitúa en torno al año 1000, puede distinguirse entre IV*b* (David) y IV*a* (Salomón). El IV*b* presenta un nuevo plano de la ciudad, obras de fortificación y cerámica lisa; el IV*a* es un establecimiento totalmente militar. Salomón construyó allí un muro de circunvalación con puerta de tenazas (cf. fig 100) y gigantescas caballerizas (cf. 1Re 8,18s), con

lo cual hizo de M. campamento de sus carros de guerra; restableció nuevamente la antigua conducción de agua de M., que constaba de un túnel que conducía el agua de la fuente sudoriental, fuera de los muros de la ciudad, a un estanque de abastecimiento, a unos 40 m dentro de los muros (cf. lám. I).

Esta ciudad duró hasta el s. IX. No se han encontrado restos de una destrucción bajo Šošaq; solamente ha aparecido una estela de éste. El estrato III representa el resurgimiento de la ciudad destruida en el ínterin (cuyo puesto había ocupado Samaría); su comienzo quizá esté relacionado con Yeroboam II, rey de Israel; el estrato II terminó con una destrucción parcial de la población (Yosiyyá [?]) en torno al año 600. → Harmagedón.

Bibl.: Excavaciones alemanas: *Tell el-Mutesellim* (I [G. SCHUMACHER] Leipzig 1908; II [C. WATZINGER] Leipzig 1929; por SCHUMACHER).

Excavaciones americanas (aparecidas siempre en Chicago): C. FISHER, *The Excavation of Armagedon* (1929). P. GUY, *New Light from Armageddon* (1931). H. MAY, *Material Remains of the Megiddo Cult* (1935). R. LAMON, *The Megiddo Water System* (1935). P. GUY, *Megiddo Tombs* (1938). G. SHIPTON, *Notes on the Megiddo Pottery of Strata VI-XX* (1939). R. LAMON, G. SHIPTON, *Megiddo:* I, *Seasons of 1925-1934. Strata I-IV* (1939); II, *Seasons of 1935-1939* (1948). G. LOUD, *The Megiddo Ivories* (1939).

Además: A. BARROIS (Syr 18, 1937, 237-244). J. SIMONS, *Caesurae in the History of Megiddo* (OTS I, 1942, 17-54). A. ALT, *Megiddo im Übergang vom kanaanäischen zum israelitischen Zeitalter* (ZAW 60, 1944, 67-85). G.E. WRIGHT, *The Discoveries at Megiddo 1935-1939* (BA 13, 1950, 28-46). ABEL II, 382-384. BRL 374-378. DBS V, 1083-1101.

Meguil·lot (en hebr. *m^egillōt*, plural de *m^egillā*, → rollo o volumen) se llaman, a partir del → Talmud, los cinco libros del AT que se leían íntegros en las cinco principales fiestas de los judíos, aunque hoy día ya ha caído en desuso su forma de rollo. Reciben su nombre del gran rollo o volumen (el libro de Est, el *meguillá* por excelencia). Son (el orden data del siglo XII) Cant (en la fiesta de → pascua), Rut (en la de → pentecostés), Lam (en el día noveno del mes ab: conmemoración de la destrucción del templo), Ecl (en la fiesta de los → tabernáculos) y Est (en la de los → purim).

Mehuyael → Mejuyael.

Mejilla (hebr. *l^eḥī;* también: mandíbula). Golpear en la m. (1Re 22,24 Is 50,6 Miq 4,14 Sal 3,8 Lam 3,30 Job 16,10 2Par 18,23) es un acto injurioso, al que en Is 50,6 se somete el siervo de Yahvéh; cf. Jn 18,22 Mc 14,65 par. Jn 19,43 1Pe 2,21ss: κολαφίζω. Los discípulos de Jesús no deben sustraerse a dicha afrenta, antes deben presentar la m. izquierda a quien les haya pegado en la derecha (Mt 5,39 Lc 6,29 1Pe 2,20). Pablo dice que un ángel de Satán le abofetea (2Cor 12,7) para que no se engría. La m. es símbolo de la fuerza o del poderío, cuando Yahvéh rompe las m. (las quijadas) de sus enemigos (Sal 3,8: también les rompe los dientes) o cuando pone en las mandíbulas de los pueblos una brida con que los guía al error (Is 30,28).

Bibl.: U. HOLZMEISTER, *Vom Schlagen auf die rechte Wange* (ZkTh 45, 1921, 334-336). ThW III, 818-821.

Mejuyael (hebr. *m^eḥūyā'ēl*, Vg Maviael), en la lista de los cainitas (→ Caín) hijo de Irad y padre de Metusael (Gén 4,18). En la lista de los setitas (→ Set) Gén 5,12-17, Mahalalel es el hijo de Quenán y padre de Yéred.

Melcom o **Melcón** → Milkom.

Melquisedec (hebr. *malkī-ṣedeq:* sobre el nombre, cf. infra).

(I) EN EL AT, M. es el rey de Salem (Jerusalén) y, como rey, sacerdote de → El-Elyón (del Dios altísimo). Después de la victoria de Abraham sobre los reyes coaligados (Gén 14), M. le salió al encuentro, «sacó pan y vino» y bendijo a Abraham, invocando a su Dios. Se discute si fue Abraham el que dio a M. «el diezmo de todo» o al revés. En el estado actual del texto, Abraham apenas tenía nada para «dar el diezmo», puesto que expresamente renuncia al botín de guerra (14,23). Originariamente, el texto aludía, sin duda, al diezmo que los israelitas tenían que pagar a los sacerdotes del templo de Jerusalén; por eso en el pronombre «él» hay que entender seguramente a Abraham. De lado católico está muy arraigada la creencia de que M. ofreció entonces un sacrificio de pan y vino. El significado del episodio es muy discutido, pues no tiene en absoluto relación con el contexto y más bien rompe la ilación entre los vv. 17 y 21. La opinión (así, p.ej., HERTZBERG, *Die Melchisedektraditionen*, JPOS 8, 1928, 169-179) según la cual el episodio es el ἱερὸς λόγος (leyenda cúltica) del santuario de Jerusalén, que se israelizó bajo David, gana cada vez más adeptos; el sacerdocio jerosolimitano habría reconocido como nuevo señor a los israelitas, personificados en Abraham. En todo caso, los → reyes israelitas, como todos los reyes orientales, se consideraban sacerdotes y precisamente como sucesores del sacerdocio jerosolimitano. A ello alude el oráculo divino del Sal 110,4.

Bibl.: HELGA RUSCHE, *Die Gestalt des Melchisedek* (MüThZ 6, 1955, 230-252).

(II) EN EL NT. Heb (5,6.10.20 7,1s) habla de M. siguiendo este oráculo, que en el primitivo cristianismo se entendía en sentido cristológico. El nombre es interpretado en Heb 7,2 como «rey de justicia»; en realidad significa «[el dios de] Salem es rey» (así la opinión general) o «[el dios] Melek es justo» (así NOTH 161[4]). En Heb 7 se lleva tan lejos el paralelo entre Jesús y M., en razón de lo que Gén 14 dice y, sobre todo, de lo que no dice (su ascendencia u origen), que M. representa una figura perfecta de Jesús. Con ello quiere el autor demostrar que el sacerdocio del NT (Jesús) es más perfecto que el del AT (Leví, «hijo» de Abraham). La prueba la ve en el hecho de que en Abraham el sacerdocio levítico pagó los diezmos a M. Si, pues, Jesús es sacerdote según el orden de M., con ello queda demostrada la superioridad de su sacerdocio sobre el levítico. En el hecho de que Jesús había de ser sacerdote según el orden de M., ve Heb la prueba de que el sacerdocio levítico era imperfecto; pues se componía de hombres mortales y había de ceder el paso a aquel que «vive» (es decir, en el pensamiento de Heb: al que es eterno).

Bibl.: P. HEINISCH, *Abrahams Sieg über die Könige des Ostens und seine Begegnung mit Melchisedech* (StC 2, 1926, 152-178. 217-232). A. VACCARI (VD 18, 1938, 208-214. 235-243). S. LANDERSDORFER, *Das Priesterkönigtum von Salem* (JROS 9, 1925, 203-216). H.H. ROWLEY, *Melchizedek and Zadok* (Festschr. Bertholet, Tubinga 1950, 461-472). G. TH. KENNEDY, *St. Paul's Conception of the Priesthood of Melchisedech* (tesis, Washington 1951; cf. RB 60, 1953, 613s). ThW IV, 573-575. H.E. DEL MEDICO, *Melchisédech* (ZAW 69, 1957, 160-170). [F. ASENSIO, *El recuerdo de Melquisedec en el concilio de Trento* (EstB 6, 1947, 265-285).]

Menahem → Menajem.

Menajem (hebr. *m^e^naḥḥēm*, NOTH 222: consolador; Vg Manahem), decimosexto rey de Israel (743-737), natural de Tirsá; probablemente jefe del ejército, que se apoderó del trono al matar a su rival → Sallum. Además, se aprovechó de la ayuda del rey de Asiria Tiglat-Piléser III, a quien pagó un tributo de mil talentos de plata. Reyes contemporáneos en Judá: Azaryá y Yotam, 2Re 15,13-16. Con gran crueldad sofocó una sublevación contra él en Tifsaj. Aun prescindiendo de esto, el redactor del libro de los Re le juzga desfavorablemente. Le sucedió su hijo Peqajyá.

Mendigo. Eclo 40,28-30 previene contra la vergonzosa mendicidad («vale más morir que mendigar»); en el Sal 109,10 mendigar es una maldición que el poeta lanza contra su enemigo. El administrador de Lc 16,3 se avergüenza de mendigar. Sin embargo, en las circunstancias sociales de entonces, los ciegos y los cojos se veían obligados a mendigar (→ pobreza). De estos m. se habla en Lc 18,35 (cf. Mt 9,27 20,30 Mc 10,46 Jn 9,8) como situados en la vía pública; en Act 3,2 están colocados a la puerta del templo.

Menfis (egipcio *mn-nfr*, hebr. *mōf* y *nōf*, asirio *mempi* o *mimpi*, gr. generalmente Memphis), célebre ciudad de Egipto, en la ribera occidental del Nilo, cerca del actual El Cairo; primitivamente nombre de la pirámide y de la ciudad aneja de Pepi I (hacia 2400 a.C.) en Saqqârâ. El nombre significa «[Pepi es] siempre hermoso». Hasta la fundación de Alejandría (331 a.C.) fue M. una de las más importantes ciudades de Egipto. Como sucede siempre en Egipto, de la ciudad de los vivos se han conservado muy escasos restos (junto a la aldea *mītrahīne);* pero la necrópolis se extiende desde *abu rāš* hasta *abusir*, con una anchura de unos 40 km; las pirámides de Guizeh y el conjunto de Saqqârá son sus monumentos más conocidos. En el imperio antiguo, M. fue residencia de los faraones. El muy importante templo del dios Ptah se hallaba cerca de la ciudad. Ramsés II hizo edificar allí y Merneftah poseía en M. un palacio, como también Jofrá. Su preeminencia motivó que la ciudad fuera conquistada por los etíopes (Pianji, 730 a.C.), los asirios (Asarhaddón: 761; Assurbanipal: 666) y los persas (Kambyses: 525). En lo religioso, M. es conocida por su doctrina de la creación (creación por la palabra) y por el toro sagrado de Ptah, el buey Apis, que era enterrado en el Serapeum. No hay duda de que, desde el s. VII, hubo extranjeros que se establecieron en M., entre los cuales también hubo judíos, desde la destrucción de Jerusalén (Jer 44,1). La ciudad es amenudo mencionada por los profetas (Os 9,6 Is 19,13 Jer 2,16 46,14.19 Ez 30,13 30,16 [?]).

Bibl.: J. CAPART, M. WERBROUCK, *Memphis. A l'ombre des Pyramides* (Bruselas 1930). H. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis* (Sitzungsberichte preuss. Akad. der Wissensch., Berlín 1940). Id., *Die politische Lehre von Memphis* (ibid., 1941). PW XV (1932) 660-688. A. HERMANN, *Führer durch die Altertümer von Memphis und Sakkara* (Berlín 1938).

Mení (hebr. *m^e^nī;* Vg Fortuna), nombre propio de una de las divinidades veneradas por los israelitas (Is 65,11), mencionada junto a → Gad, de aquí que probablemente también sea dios de la suerte o de la fortu-

na. A estas dos divinidades se ofrecían sacrificios de comida y bebida: era costumbre babilónica (Dan 14,11 Bar 6,26). De M. no se conoce nada; la relación con la diosa árabe de la fortuna, Manat, es problemática.

Mensaje evangélico → predicación.

Menstruación. En el AT, la m. de la mujer se considera una impureza. Disposiciones legales, en Lev 15,19-24 (m. regular) y Lev 15,25-30 (m. irregular). Mc (5,25-34 par.) refiere la curación de una mujer enferma de menorragia.

Menta (en gr. ἡδύοσμον, no mencionada en el AT), planta aromática silvestre de Palestina *(mentha sylvestris)*; en Mt 23,23 y Lc 11,42 enumerada entre las plantas por las que se debía pagar el diezmo. → Eneldo, → comino.

Merab (hebr. *mērab;* NOTH 250: no explicado; Vg Merob), hija mayor de Saúl (1Sam 14,49), fue prometida por esposa a David, pero por fin se casó con Adriel de Mejolá (1Sam 18,17-19). Otra tradición (1Sam 18,20-30 25,44) habla de Mikal, que fue prometida a David, pero dada a Paltí, hijo de Laís de Gallim. Las dos tradiciones se encuentran unidas en 2Sam 21,8s (los cinco hijos que Mikal, hija de Saúl, había tenido de Adriel y que fueron entregados por David a los gabaonitas). → Mikal.

Merarí (hebr. *merārī;* NOTH 225: la fuerte), en la genealogía bíblica hijo de Leví (Gén 46,11 Éx 6,16 1Par 5,27), epónimo de la familia levítica de los meraritas y de sus ramificaciones Majlí y Musí (Éx 6,19 Núm 3,17-20 1Par 6,4; Musí relacionado con Moisés [?]). En Núm 3,33-37 se registra el número de ellos (6 200), su disposición en el campamento, su jefe de familia (Suriel), su servicio en el tabernáculo; y, más detalladamente, sus trabajos, en Núm 4,29-33. En Jos 21,34-40 1Par 6,62-66 se enumeran las ciudades de los meraritas:

En	*Jos*	*1Par*
Zabulón	Yoqneam	—
	Qartá	—
	Dimná	—
	Nahalal	—
		Rimmón
		Tabor
Rubén	Béser	Béser
	Yahsá	Yahsá
	Quedemot	Quedemot
	Mefaat	Mefaat
Gad	Ramot	Ramot
	Majanáyim	Majanáyim
	Jesbón	Jesbón
	Yázer	Yázer

Mercado. En las ciudades bíblicas, el espacio entre la puerta y la plaza situada delante de la misma no sólo servía como lugar de reunión y de tribunal — así también en Filipos (Act 16,19s) y en Atenas (17,17) —, sino también como m. (Samaría: 2Re 7,1). Sólo en las ciudades helenísticas ocupa el m. una plaza propia: así también en Marešá (cf. BRL 362) y Samaría (BRL 444). Allí no sólo se trafica, sino que la gente distinguida se pasea (Mt 23,7 par.; para Atenas cf. Act 17,17), los niños están sentados allí o juegan (Mt 11,16s par.), en el m. se contratan los trabajadores (Mt 20,3; cf. además Mc 6,56 7,4). De un inspector de m. sólo se habla en tiempos helenísticos (2Mac 3,4). En las grandes ciudades era éste un funcionario importante; Agripa I había desempeñado ese cargo en Tiberíades.

Meretriz. El comercio sexual con mujeres, por dinero, era corriente en Israel (Gén 38,15-23) y en el AT se mencionan varios casos de mujeres prostitutas (Jos 2,1 Jue 16,1 1Re 3,16). Los padres no tenían reparo en prostituir a sus hijas, aunque la ley prohibía semejante práctica (Lev 19,29), porque esta prohibición quizá afectara únicamente a la prostitución cultual. De Gén 38,15 se concluye ordinariamente que las m. se daban a conocer como tales tapándose la cara con un velo. Los relatos veterotestamentarios no inducen a pensar que los israelitas tuvieran por especialmente censurable la conducta de estas mujeres. En cambio, el AT reprende sin reservas a las mujeres (y a los hombres) que se prostituyen en los santuarios en honor de los dioses (prostitución cultual); → hieródulos.

En el NT se menciona a la m. Rajab (Jos 2) y es justificada por su fe (Heb 11,31 Sant 2,25). El hijo pródigo derrocha su hacienda con m. (Lc 15,30), a las que Mt 21,31s pone en el mismo grado que a los publicanos. En 1Cor 6,15s Pablo habla del trato con m. (Corinto, puerto de mar) y previene enérgicamente a los «miembros de Cristo» que no se conviertan en «miembros de una meretriz». Ap (17,1-6 19,2) presenta a Roma (Babilonia), en cuanto asiento de la idolatría (→ matrimonio I,C; → adulterio I), bajo la imagen de la gran m. (cortesana, prostituta), que es juzgada por Dios (17,15s). → Deshonestidad.

Meribá (hebr. *merībā*: querella, contienda, motín; Vg Meriba), uno de los dos nombres que Moisés impuso a → Qadéš, localidad del desierto de → Sin, cuando el pueblo protestó contra él por la falta de agua, y él le sació con la del manantial brotado de una roca. Púsole al lugar el nombre de M. precisa-

mente a causa del motín (Éx 17,7 Núm 20, 1-13 27,14 Dt 32,51 33,8 Sal 95,8).
→ Massá.

Meribaal → Mefibóšet.

Merob → Merab.

Merodak-Baladán (hebr. *merōdak-bal'ădān)*, quizá pronunciación tendenciosa del nombre babilónico Marduk-apala-iddina (Marduk dio un hijo), según las inscripciones, renombrado monarca caldeo que se apoderó del trono babilónico después de la muerte de Salmanassar V (721 a.C.). A pesar de haberle expulsado Sargón II, M.-B. se estableció de nuevo en Babilonia al morir aquél, y se mantuvo allí hasta el año 700; pero tuvo que huir luego ante Senaquerib. En Is 39,1-8 2Re 20,12-19 se menciona una legación de M.-B. al rey de Judá Ezequías, la cual tenía probablemente por objeto ganarle a su política antiasiria. En 2Re 20,12 se le llama inexactamente Berodak-Baladán. → Marduk.

Bibl.: W.F. LEEMANS, *Marduk-Apal-idinna II, zijn tijd en zijn geslacht* (JbEOL 10, 1945/48, 432-455). R. FOLLET, *Une nouvelle inscription de Merodach-Baladan* II (Bb 35, 1954, 413-428).

Merom, sólo en el topónimo «aguas de M.» (Jos 11,5.7). Junto a estas aguas derrotó Josué al rey de Jasor y a sus aliados. Antiguamente se identificaban estas aguas de M. con el *baḥret el-ḥūle*, el pequeño lago del curso superior del Jordán; pero probablemente se trata de las aguas junto a la aldea, hoy rica en fuentes, de *mērōn*, al oestenoroeste de *ṣafed*.

Bibl.: ABEL I, 493s.

Mes. Aunque la narración del diluvio cuenta aparentemente con m. de 30 días (Gén 6-9), no obstante, entre los israelitas el m. siempre dependía del curso de la luna. Por eso el m. se llama también *yeraḥ* (de *yārēaḥ:* luna) o *ḥōdeš* (es decir, luna [nueva]).

Acerca del cómputo de la luna nueva entre los israelitas, la Biblia no da explicación alguna. Para la época neotestamentaria, la → Mišná nos informa de cómo el comienzo de cada novilunio se señalaba a base de observaciones llevadas a cabo, bien por el Sanedrín, bien (después de la destrucción de Jerusalén) por los rabinos de Yamnia, y se daba a conocer por medio de hogueras encendidas en los montes más elevados (entre ellos el monte de los Olivos). En la época del AT tal vez se haya seguido el mismo método. Por tanto, el m. podía durar 29 ó 30 días. Sólo en época posterior (Mišná) se determinó que los m. de 30 días no podían ser menos de 8 cada año (llamados m. completos). Antes del destierro se numeraban simplemente los m.; de vez en cuando aparecen también antiguos nombres cananeos de m.: (→) abib, bul, etanim, ziv: sexto, primero, duodécimo y séptimo m. del año cananeo. E. Auerbach (VT 2, 1952, 334-342) cree que los oscuros nombres de *gib'ōl* y *'āfīl* (Éx 9,31s) deben explicarse, respectivamente, como nombres del quinto y octavo m. cananeo. Después del destierro se añade a veces a la cifra del m. el nombre babilónico de éste; 2Mac (excepto 15,36) menciona solamente los nombres babilónicos del m. y a veces también los macedónicos (11,30.33.38 11,21 corr.).

Nombre de los meses en los calendarios:

israelita	*cananeo*	*babilónico*	*macedónico*
I	abib	nisán	xánticos
II	ziv	iyyar	
III		siván	
IV		tammuz	
V		ab	
VI		elul	
VII	etanim	tišrí	
VIII	bul	maresván	
IX		kislev	
X		tébet	
XI		šabat	
XII		adar	distros [?]

El primer día de cada m., además del sacrificio cotidiano, se ofrecían sacrificios especiales (Núm 28,11-15; cf. Esd 3,5 Neh 10,34 1Par 23,31 2Par 2,3 8,13 31,3). El día del novilunio no era día de descanso, pero sí día festivo, que se celebraba con manifestaciones de alegría (Os 2,13), banquetes (1Sam 20,5.24) y reuniones religiosas (Is 1,36 66,23 Ez 46,1.3); los comercios se cerraban (Am 8,5). En época posterior (quizá ya en 1Sam 20,27.34) la fiesta duraba dos días. Acerca de la luna nueva del séptimo m., → año nuevo.

Bibl.: StB I, 490. 557. 841. ThW IV, 641-645. BARROIS II, 171-181.

Además del año lunar ya indicado, parece que Israel conoció también el año solar, que constaba de 12 m. de 30 días, con 1 día intercalado cada trimestre. De esta manera de contar resultaba que el año comenzaba siempre por el mismo día de la semana (parece que por el miércoles), con lo cual las fiestas caían siempre, no sólo en su fecha propia según el calendario, sino también en un día fijo de la semana. Es el sistema que enérgicamente defienden el libro de *Henok* y el de los *Jubileos*. Lo seguía también la

comunidad de Qumrán. Y tal vez sea la base del P en sus narraciones del diluvio (Gén 7,11 8,3-5.13s) y de la salida de Egipto, y en su manera de determinar las fiestas (cf. Lev 23,11.15s etc.). El uso simultáneo de estas dos maneras de contar los m. podría explicar las divergencias con respecto a la fecha de la última → Cena, si se admite, p. ej., que Jesús habría celebrado la pascua conforme al cómputo sacerdotal (del P), mientras que las autoridades oficiales se atuvieron al cómputo lunar.

Bibl.: D. BARTHÉLEMY, *Notes en marge des manuscrits de Qumran* (RB 59, 1952, 199-202). A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran, ses origines* (VT 3, 1953, 250-264). Id., *Les dates de la dernière Cène* (RHR 146, 1954, 140-173). E. VOGT, *Antiquum Kalendarium sacerdotale* (Bb 36, 1955, 403-413).

Mešá (hebr. *mēša'*, en moabítico *mš';* NOTH 155: forma abreviada a la que le falta el elemento teofórico: ayuda [de Dios]), rey de Moab hacia el 840 a.C., autor de la única estela moabítica con inscripciones hasta ahora conocida, descubierta en *dibān*, el año 1868, actualmente en el museo de Louvre de París (cf. lám. XXI). Traducción alemana, entre otras, en AOT 440-442; K. GALLING, *Textb. z. Gesch. Israel* (Tubinga 1950) 47-49. Mešá erigió su estela para la consagración de un santuario en las alturas al dios Kemóš de Karjó. Da noticias de su victoria sobre Israel (por la que pudo reconquistar las ciudades de Medebá, Atarot, Nebó y Yajaz, que perdió Ajab) y de su botín. La expedición militar del rey de Judá Yosafat contra M., sin indicar su nombre, mencionada en 2Par 20,1-30, como también la campaña militar aliada de Yoram y Yosafat en 2Re 3,4-27, pueden acoplarse seguramente a los datos de la inscripción de Mešá.

Mešak (hebr. *mēšak;* Vg Misach), nombre babilónico de Misael, amigo de Daniel (Dan 1,7 2,49 3,12ss). La etimología y el significado son inciertos *(mi-ša*-A.KU [Sin]: ¿quién como [el dios] A.KU [Sin]?).

Mešek (hebr. *mešek;* Vg Mosoch), pueblo del Asia Menor mencionado sólo en la → tabla etnográfica (Gén 10,2 1Par 1,5-17) y en Ez (27,13 32,26 38,2 39,1; en Sal 120,5 no es seguro) junto a → Tubal (los tibarenos de Heródoto 3,94 7,78, señalados también como vecinos). La tabla etnográfica hace descender a M. de Jafet; en Ez 27,13 Yaván, M. y Tubal tienen comercio de esclavos y de mercancías de cobre con Tiro. Según Ez 38,2 39,1, son aliados de → Gog. Bajo el nombre de M. se han de entender los moskos (en akkadio *muški*), establecidos en Asia Menor nororiental; según Christian (RLA 1, 84s) eran originarios de Frigia.

Mesfe → Mispá.

Mesianismo. (I) EL ANUNCIO MESIÁNICO DEL AT. Por m. se entiende ordinariamente el conjunto de ideas, oráculos y esperanzas que se refieren no sólo al Mesías, sino en general al fin de los tiempos o, más exactamente, al definitivo → reino de Dios. Este reino de Dios está en íntima relación con el Mesías, porque éste es en ese reino el representante visible de Yahvéh, Dios y rey; pero con frecuencia, en la descripción de la salud y del reino del fin de los tiempos, no se nombra al Mesías, así como en más de un aspecto es diversa la imagen que del Mesías se tiene.

(A) *El mesianismo hasta los profetas escritores.* (1) Los fundamentos y comienzos del m. nos los ofrece la narración del paraíso y de la caída (Gén 2s), que se atribuye al → yahvista por la crítica del Pentateuco. Según esa narración, el estado actual del mundo y de la humanidad no corresponde al plan original de Dios; la culpa del estado actual la tiene el pecado de nuestros primeros padres, que fueron seducidos o engañados por un ser hostil a Dios, introducido en la narración en forma de serpiente. La sentencia divina contra ese ser (Gén 3,15) determina en adelante la enemistad entre la mujer y la serpiente y además entre los linajes de ambas, hasta que finalmente el linaje de la mujer aplaste la cabeza de la serpiente, mientras ésta le morderá en el calcañar. Esto quiere decir que la potencia hostil a Dios que ha introducido el actual desorden en el mundo y en la humanidad es vencida por la descendencia de la mujer, no ciertamente por todos los hombres, pero sí al menos por uno. El aplastamiento de la cabeza de la serpiente, que es *una*, obliga a pensar en un aplastante también *uno, único*. Así, Gén 3,15 es el → protoevangelio, la primera buena nueva de una salud y de un salvador definitivos. Después del terrible desengaño de Caín, Eva dice en el nacimiento de Set: «Yahvéh me ha dado otro descendiente en lugar de Abel, a quien mató Caín» (Gén 4,25). Aquí ocurre por vez primera después de 3,15 la palabra *zera'* (semilla, descendencia), y aparece en sentido individual. Como es Eva, y no Adán, la que pone el nombre, Set aparece de modo especial como vástago de la mujer. En la frase de Eva se indica también la separación de los hombres en dos campos, que aparece claramente en Gén 4. De Set desciende la primera gran figura del Salvador,

Noé, que, por su justicia, sobrevivió con su familia al castigo del diluvio y por cuyo amor decidió Yahvéh no exterminar ya jamás totalmente al mundo (cf. Gén 6,8 7,1ss 8,20ss). Según la teología sacerdotal, ésta es la eterna → alianza de Dios con Noé, con sus hijos y sus descendientes (e.d., en el lenguaje del Gén, con toda la humanidad) y hasta con los animales, al asegurar Dios de modo absoluto que ya no los exterminaría jamás con un diluvio general (Gén 9,8-17). Así se brinda de nuevo a toda la humanidad la posibilidad, al menos, de alcanzar la salvación planeada desde un principio por Dios. La línea de la promesa de Set se continúa en Sem; pero también Jafet, a quien Dios concede bendiciones temporales, ha de tener parte «como huésped en las tiendas de Sem», en la comunidad divina de éste; y hasta el irreflexivo Cam es castigado solamente con la maldición de uno de sus hijos, Canaán (Gén 9,26s). En el gran descendiente de Sem, Abraham (12,3 18,18), o en su «semilla», serán bendecidos todos los pueblos de la tierra (22,18), e.d., primeramente se desearán la misma dicha (cf. Gén 48,20); pero, por la actitud amistosa que guarden hacia Abraham y su descendencia, serán también ellos partícipes de la bendición de Dios («bendeciré a los que te bendijeren»: 12,3), y así la descendencia de Abraham se convirtió, no sólo en ejemplar, sino también en fuente de bendición para todos los pueblos, tal como Eclo 44,21 interpreta los lugares del Gén. La bendición de Abraham pasa al heredero de la promesa, Isaac (26,4, correspondencia literal con 22,17s), y, luego, a Jacob, preferido (25,23) por Yahvéh a su hermano mayor, Esaú (28,14, correspondencia literal con 12,3). Aunque fue José entre sus doce hermanos el preferido de Jacob, es Judá, sin embargo, el que recibe la primacía: ante él se inclinan, alabándole, sus hermanos, tiene en su poder, como un león, a sus enemigos, y posee el botín de guerra; el cetro, signo de la realeza, no le será quitado hasta que venga aquel a quien los pueblos deben sumisión; en su tierra hay vino y leche en abundancia (Gén 49,8-12) y bajo él la maldición (Gén 3,17ss) desaparecerá de la faz de la tierra. En el diligente cuidado que pone el Gén en designar la línea de los herederos de la promesa, cuya dirección y término se marcan en Gén 3,15, se echa de ver claramente que, no obstante la evidente identificación del linaje de Abraham con el pueblo que había de salir de él (cf. 22,17), la salvación anhelada, que Jacob espera (Gén 49,10), se vincula de manera especial a una persona particular que ha de surgir en medio de ese pueblo. Aun cuando el oráculo sobre Judá pudo haber recibido su forma última en tiempo de David, la idea, sin embargo, de un salvador definitivo no puede derivarse de la época de este monarca ni de la promesa que se le hizo de un linaje y realeza de duración eterna (2Sam 7), porque la esperanza de tal salvador es anterior. Sólo que esta esperanza quedó entonces vinculada, a través de la promesa, a la casa de David, con lo que se ampliaron también sus perspectivas. En 2Sam 7 todavía no se habla de ello, pues el hijo de David nombrado en 7,12ss es ante todo Salomón, en quien desde luego se consideran ya incluidos de alguna manera los reyes siguientes. Por eso 1Par 17,11-14, omitiendo el castigo de los pecados del hijo de David (según 2Sam 7,14) y mediante leves variaciones de 2Sam 7,17 (1Par 17,14), logró que resaltara más en el texto el rey davídico definitivo. Pero, «en sus últimas palabras» (2Sam 23,1-7), David mismo habla de un «dominador justo, que gobierna en el temor de Yahvéh, cuyo esplendor iguala al de la aurora. Y este dominador, por lo que sigue, procede de la casa de David» (PROCKSCH, *Theologie des AT*, 583). En este contexto hay que considerar también el oráculo de → Balaam sobre la «estrella de Jacob y el cetro de Israel» (Núm 24,15-19). La coincidencia, en parte literal, de Núm 23,24 24,9 (24,17) con Gén 49,9(s) demuestra que los oráculos de Balaam no recibieron su forma independientemente del oráculo sobre Judá. En la unión del *n^e um* (oráculo) con un sujeto humano, en vez de divino, coinciden los oráculos 3 y 4 de Balaam (Núm 24,3s.15s) con 2Sam 23,1. El oráculo 4, como la bendición de Jacob (Gén 49,1), mira «al fin de los días» (Núm 24,14). Pero como allí, prescindiendo de 49,10, ese fin es la conquista de la tierra de Canaán, así en Núm 24,14-19 se trata de la derrota de Moab y de Edom por un soberano de Israel, lo que se cumplió ya en David (2Sam 8,2.13s). Aunque los oráculos de Balaam hubieran recibido su forma en la época davídica, no por eso han de ser tenidos por *vaticinium ex eventu* (GRESSMANN, *Messias* 224); existía ciertamente en Israel una tradición sobre el vidente Balaam, que, sin desfigurarse en lo esencial, se desarrolló luego en forma narrativa.

(2) Cómo evolucionó la idea del m. hasta los comienzos de los profetas escritores (mediados del s. VIII) es difícil explicarlo, pues todavía no ha acabado la discusión acerca de cómo deben interpretarse los salmos mesiánicos. Los Sal 89 y 132 hacen referencia a la promesa de duración eterna de la dinastía davídica, sin hablar del Mesías (por lo menos, en 132,17 no es menester interpretar «cuerno» y «lámpara» exclusivamente referidos al Mesías; cf. 1Re 11,36 15,4

2Re 8,19; más bien pudiera entenderse el Mesías en 1Sam 2,10, por la alusión al juicio universal). Gressmann, Gunkel y otros quieren que los Sal 2 45 72 110 se consideren simplemente como dirigidos al monarca reinante y los juzgan como productos de un «estilo cortesano oriental», importado de los grandes imperios, por el que poetas aduladores, o llenos de patriótico entusiasmo, atribuyen señorío universal, filiación divina y sacerdocio al minúsculo rey de Israel o de Judá. Sin embargo, esta opinión no hace justicia a los salmos y, sobre todo, a su inspiración. ¿Cómo es que no tenemos dentro del AT otras semejantes exageraciones desmesuradas respecto del rey? Por eso merece actualmente particular atención la nueva explicación de estos salmos emprendida recientemente por ROBERT *(Considérations sur le Messianisme du Ps* 2, RScR 39, 1951-2 = *Mélanges J. Lebreton* I, 88-99) y por FEUILLET *(Le Cantique des Cantiques*, en *Lectio Divina* 10, París 1953, 204-239, Sal 45 y 72), según el «método de los paralelismos» desarrollado por Robert, e.d., la comparación de textos bíblicos afines. Estos autores consideran los salmos citados como exclusivamente mesiánicos, pero los datan de la época postexílica, cuando se llevó a cabo una nueva adaptación (de carácter antológico) de los antiguos escritos inspirados (el Sal 110 no ha sido aún tratado por ellos). Según esto, estos salmos suponen la imagen del Mesías que pintaron los profetas escritores. De hecho, en la época de los reyes, la figura del Mesías sólo resalta por contraste con la realeza decadente. Y es significativo cómo la promesa de 2Sam 7 se acreditaba por la continuidad de la casa de David, mientras que en el reino del norte una dinastía seguía a otra y en cada caso eran exterminados los miembros varones de la familia derribada. Y, sin embargo, la casa de David se vio varias veces en peligro semejante (cf. 2Re 10,13s 11,1ss 12,21 14,5.19ss Is 7,6).

(B) *El anuncio del Mesías en los profetas escritores.* (1) *Amós*, el profeta escritor más antiguo (hacia 750 a.C.), reprende al pueblo por haber dejado degenerar en él la conciencia de su elección (3,2 6,1 9,7) y sus esperanzas mesiánicas (5,18ss, cf. 5,14 9,10). Por eso, el anhelado → día de Yahvéh será para ellos «tinieblas» y no «luz», ruina inevitable. El → juicio no sólo viene sobre los otros pueblos, sino también sobre Israel y Judá (cf. 1s). A la salud precede el juicio: tal es la constante predicación profética. También la tienda de David caerá deshecha, pero será nuevamente levantada por Yahvéh, como en los días antiguos, e.d., la dinastía davídica abarcará otra vez, como en los tiempos de David, a todo el pueblo y, además, el resto de Edom y todos los pueblos sobre los que se pronunció el nombre de Yahvéh, e.d., no sólo los antiguos pueblos vasallos de David, sino todos en absoluto, porque Yahvéh es Dios universal (4,13 5,8 9,2s.5ss). Entonces se dará felicidad exuberante. Yahvéh cambiará el destino de su pueblo. Éste habitará para siempre en su tierra, levantará las ciudades destruidas y comerá los frutos de la tierra (9,11-15). Detalle nuevo de esta profecía de salud es que también la casa de David perderá en el juicio la soberanía. La restauración se describe según el patrón de la época davídica. Sin embargo, es sobrepasada esta época: el reino más dilatado, la fecundidad exuberante y el goce imperturbado de estos bienes recuerdan la bendición sobre Judá (Gén 49,10ss), que Amós conoce evidentemente, no menos que la promesa hecha a la casa de David (2Sam 7). Sin embargo, no nombra expresamente al Mesías.

(2) Todos estos rasgos se repetirán en las profecías mesiánicas. Así ya en *Oseas*, contemporáneo de Amós, aunque más joven. También Oseas ve venir la ruina sobre Israel y Judá (cf. 5,13s). Pero el amor compasivo de Yahvéh se opone al exterminio completo de su pueblo (11,8s); por medio del juicio, que acarreará una nueva peregrinación por el desierto (el destierro: 3,4 8,13 9,3.6 10,5s), quiere hacerle meditar para que se convierta, para que pueda renovar la rota alianza matrimonial, como una relación pura de esposa con Él (2,4-25). Y, realmente, Israel volverá a Dios arrepentido y podrá otra vez habitar en su tierra, nuevamente bendecida (14,2-9). Judá e Israel se unirán y tendrán un caudillo único (2,2), buscarán a Yahvéh su Dios y a David su rey, y acudirán temerosos a Yahvéh y a su bondad en los últimos días (3,5). Es nueva en Oseas la gran intimidad de la unión amorosa de Yahvéh y su pueblo, que se equipara a la existente entre esposo y esposa, y entre padre e hijo (11,1.3s 14,4). Ya la anterior → alianza del Sinaí, por él expresamente citada (6,7 8,1), la ve así el profeta bajo este aspecto. Correspondiendo a la inclinación amorosa y compasiva de Yahvéh hacia su pueblo, se habla también de la conversión amorosa y arrepentida de Israel hacia Yahvéh. Aquí radica lo más íntimo de la nueva alianza. Yahvéh mismo trae la salud escatológica, como en Amós y los otros profetas; desde Egipto es el Dios «salvador» (13,4). No se dice expresamente qué función le corresponde al Mesías en esta íntima relación de Yahvéh con Israel; pero es de suyo clara: regirá al pueblo como rey teocrático, a la manera de David. Oseas ni habla del juicio sobre los pueblos gentiles

ni de su salud; consiguientemente, tampoco del reino universal de Dios, aunque también para él Yahvéh es *el* Dios simplemente (cf. 2,10.20.23s 11,10s 13,4).

(3) *Isaías* es el primero de los profetas que pinta con maravillosos colores la figura y la obra del Mesías. Sin embargo, sólo le pertenece la imagen del Mesías que nos da la primera parte del libro; pero ya ésta es fundamental para todas las profecías posteriores sobre el Mesías. Por primera vez Isaías ve claramente cómo se llegará a la universalidad del reino de Dios: al fin de los tiempos todos los pueblos correrán a Jerusalén, para aprender los caminos del Dios de Jacob; éste resolverá sus litigios, de suerte que desaparecerán de la tierra la guerra y los instrumentos guerreros; de Sión saldrán la palabra y el oráculo de Yahvéh para todo el mundo, y todos la seguirán (2,2s). Esta profecía es el coronamiento de la admirable concepción de la historia que tiene Isaías: Yahvéh es el rey del mundo (6,5), que tiene sus designios sobre toda la tierra y los lleva a cabo con mano poderosa; y, como en ellos entra el aniquilamiento del tirano asirio, estos designios son salud para todos los pueblos (14,24-27). Así, pues, después de la victoria de Yahvéh, los kušitas vendrán de los límites del mundo de entonces al monte Sión, con presentes para rendirle homenaje (18,7). Aquí tenemos como los primeros trazos del camino que han de seguir los pueblos (2,2ss). En Miqueas (4,1ss) la dependencia de Is es patente, pues también su imagen del Mesías se ve que continúa la de Isaías. Faltan pruebas en favor de la hipótesis inverosímil de que ambos dependan de un profeta anterior desconocido. Cómo haya de ejercer Yahvéh su oficio de árbitro o juez, nos lo puede mostrar Is 11,1-10, donde el Mesías, en virtud del Espíritu de Dios, cuya plenitud descansa sobre él permanentemente, establece un régimen justo para bien de los pobres indefensos y para ruina de los soberbios. La invitación a Moab (16,1-5) demuestra que el Mesías no sólo juzga a Israel, sino también a los extranjeros que vienen a Sión. También alude a ello la «dilatación» o «grandeza» (LXX) del imperio del Mesías (9,6). Así pues, ha de tenerse por idea isaiana la de que los pueblos buscarán al Mesías, aunque 11,10 con 11,11-16 pudiera ser una ampliación profética posterior (Feuillet tiene 11,10 por original). También los extraordinarios dones del Espíritu que adornan al Mesías (11,2), prescindiendo de Gén 49,10, que Isaías conoce ciertamente, hablan en favor de su imperio universal. El don de fortaleza, la fuerza heroica con que lleva a cabo estos designios, es incluso de tal naturaleza que, como a Yahvéh (10,21), se la llama «Dios fuerte» (9,5), lo más elevado que en el AT se dice del Mesías. Aquí aparece no sólo como lugarteniente de Yahvéh, sino como una especie de encarnación suya. Tampoco los otros dos títulos dados al Mesías en 9,5: «Padre del siglo futuro» y «Príncipe de la paz» se atribuyen nunca en el AT a un soberano terreno. Sin embargo, Isaías no le llama rey; el rey es Yahvéh, el Mesías es su ministro. Acaso los indignos representantes de la realeza, como Ajaz, y el despotismo y soberbia que manifestaban en general las antiguas monarquías orientales contribuyeron a que, aun fuera de Isaías, se dé raras veces al Mesías el nombre de rey. De hecho, el Mesías posee el trono y el imperio de David (9,6 16,5). Pero Isaías lo ve brotar como «vara del tronco de Isaí [Yesé]», como «retoño de su raíz» (11,1); el soberbio tronco de la casa real de David es, por tanto, cortado hasta la raíz escondida en la tierra, sin esplendor regio, como en el tiempo de Isaí, padre de David. La incredulidad del rey Ajaz y de la casa real de David en general traerá la catástrofe sobre ella y sobre el pueblo (7,13.17). Sólo en el Mesías hallará su término (7,15s). Aquí se menciona, por vez primera, una colaboración del Mesías en la venida de la salud. Él repara lo que la desgracia había arruinado. Las fórmulas pueden incluso recordar el árbol de la → ciencia del bien y del mal. De hecho, consecuencia del justo gobierno del Mesías es un estado paradisíaco, en que no sólo viven pacíficamente entre sí los hombres, con un conocimiento práctico de Dios que, evidentemente, reciben del Mesías (cf. 11,9 con 2), sino hasta los mismos animales (11,6-9). La armonía de la creación perdida por el pecado, se recupera, consiguientemente, por mediación del Mesías. Sobre él edifica Yahvéh la nueva casa de Dios en Sión, porque Él es, sin duda, la piedra fundamental y angular escogida de 28,16. El Mesías de Isaías es total y absolutamente un verdadero prodigio. Ya en su nacimiento es la garantía luminosa de salud en medio de la oscura noche de dolor (9,1.5). Inmediatamente es proclamado soberano: es el dominador nato. Todo instrumento de guerra puede ser destruido (9,4); Él no los necesita, porque con el aliento de su boca mata al impío (11,4). Como las teas de Gedeón pusieron en fuga a los madianitas (Jue 7,20), así deshace Yahvéh, mediante la luz de este niño, la tiranía enemiga (9,3). De una cosa, sin embargo, ha menester para realizar este milagro: de una virgen que concibe y da a luz milagrosamente e impone nombre al niño: → Emmanuel, Dios con nosotros (7,14). Pero justamente este signo milagroso demuestra que Yahvéh, como en el día de Ma-

dián, escoge lo débil, a fin de que nadie se gloríe frente a Él («mi mano me ha procurado la salud»: Jue 7,2), sino que, en fe y confianza, funde en Yahvéh su salvación (Is 7,9 28,16 30,15). De otras profecías escatológicas de Is baste añadir: la exuberante fertilidad y transformación de la naturaleza (4,2: se discute si por el «retoño de Yahvéh» se significa aquí el Mesías, como quiere la antigua exégesis; como paralelo a «fruto de la tierra» puede en realidad ponerse «lo que Yahvéh hace brotar»; 29,17 20,23-26 32,15-20), la conversión y santificación de los habitantes de Sión que se seguirá al juicio (4,3s 10,20ss 29,18-24 30,22), la efusión del Espíritu y, como secuela suya, la transformación de la naturaleza, la justicia y la paz (32,15-20), la presencia de Yahvéh (4,5s 30,20s), la salud de los gentiles (19,18-25: se niega este lugar a Isaías, pero está a la altura de 2,2ss; cf. A. FEUILLET, *Un sommet religieux de l'AT*, RScR 39, 1951/2 = *Mélanges J. Lebreton*, I, 65-87).

(4) *Miqueas*, contemporáneo de Isaías, en 5,1-4, ve salir de la pequeña Belén al salvador. Como Is 11,1, alude con ello al origen oscuro del Mesías. Sin embargo, «sus orígenes son desde antiguo, desde los días del pasado», con lo cual se designan en Am 9,11 los tiempos de David. La traducción, de suyo posible, «desde los días de la eternidad», lo que significaría la preexistencia del Mesías, no es, por consiguiente, cierta. El tiempo de prueba dura «hasta el tiempo en que la encinta dé a luz», lo mismo que en Is 7,15ss. La mención de la → madre del Mesías, y sólo de ésta, se comprende por la profecía de Is 7,14. El Mesías apacentará en paz, por la virtud de Yahvéh, como «soberano», a todo Israel (vuelve el resto de los hermanos separados del reino del norte) y será grande hasta los confines de la tierra; en lo cual, juntamente con el afluir de los pueblos (4,1ss), tomado de Is, hay una alusión a la universalidad del imperio del Mesías.

(5) Los profetas *Sofonías*, *Nahum* y *Habacuc* tienen grandiosas descripciones del juicio universal, señaladamente Sofonías, el cual habla del reino universal de Dios que ha de seguir al juicio; pero no se menciona al Mesías (a lo sumo: Hab 3,13, sin que se destaque, empero, su importancia). Según Sof 3,15ss, Yahvéh mismo es rey en medio de Jerusalén como héroe salvador y le otorga nuevamente su amor.

(6) *Jeremías*, que espiritualmente parece hermano de Oseas, acuñó para designar el fin de los tiempos la palabra «nueva alianza», por la cual Yahvéh perdona los pecados a su pueblo y escribe su ley en el corazón del mismo, de modo que todos, sin necesidad de mutua enseñanza, «conocerán a Yahvéh» y tendrán de Él aquel verdadero conocimiento que se exterioriza en la práctica (31,31-34). El aspecto externo del fin de los tiempos, con la vuelta del destierro, la reunificación de todo el pueblo, la reconstrucción de la patria y el disfrute pacífico de sus bienes, es un amable idilio, no tan maravilloso como en Isaías (cf. Jer 30,18ss 31,4-14.23-28), pero transfigurado por el eterno amor de Yahvéh, que ahora halla corespondencia (31, 3.18ss). A pesar de la inmediata unión de los individuos de Yahvéh, el pueblo tendrá «a su príncipe, que saldrá de en medio de él», no a un extranjero, por tanto, y Yahvéh le concederá el acercarse inmediatamente a Él (30,21). Según 23,5s, este príncipe es el «verdadero vástago de David» que, cual justo rey, procurará la salud y seguridad a Judá e Israel por su gobierno sabio y recto y, como lo dice su nombre de «Yahvéh nuestra justicia», es verdadero representante de Dios. No obstante la amenaza de ruina contra los últimos reyes de Judá (21s), Jeremías mantiene que el Mesías es de origen davídico. Aunque este origen no aparece con la importancia y maravilloso esplendor que en Is, la sabiduría y, sobre todo, la justicia del Mesías están tan acentuadas en el uno como en el otro. Además, el Mesías recibe, por vez primera en un profeta, una función *sacerdotal* (o también, la de Moisés): el Mesías puede acercarse a Yahvéh como representante y mediador del pueblo (cf. Éx 19,22.24 20,21 Núm 16,5 18,7 Ez 44,13). Jeremías, constituido «profeta de los pueblos» (1,5), hace, efectivamente, llegar el pregón de la restauración de Israel a las más remotas orillas e islas (31,10), pero sin decir si un día podrán tener parte también ellas en la salud de Israel. Sin embargo, precisamente por su afán de interiorizar la religión y ordenarla al individuo, Jeremías la llevó, en principio, más allá de sus fronteras nacionales.

(7) También *Ezequiel* se limita en sus profecías (34-48) sobre «la alianza eterna de paz» (16,60 34,25 37,26) a la salud de Israel, nuevamente vuelto a su patria y nuevamente unificado (37,15-22). Yahvéh los purifica de sus pecados, les da un corazón nuevo y sensible y pone su propio espíritu en lo íntimo de ellos, y así caminan ahora en sus mandamientos, dan cumplimiento a la alianza del Sinaí y habitan para siempre en las ciudades reconstruidas y en la tierra que se ha convertido en un edén (36,24-29. 35). La dependencia respecto de Jer 31,31-34 es clara. El motivo, empero, del obrar de Yahvéh es la honra, la santificación de su nombre, no Israel (36,22s), e.d., no principalmente el mérito de Israel (cf. 16,61), como

dirá claramente el Déutero-Isaías (Is 43,22-27 48,9ss), que toma ideas de Ezequiel. Sin embargo, aunque no se nombran expresamente en Ez el amor y la gracia de Dios, aparece también la imagen de la alianza conyugal y en ella la palabra «amor» *(dodīm:* 16,8), y describe a Yahvéh como pastor bueno, compasivo (39,25) y misericordioso (cf. 16,6), que cuidará por sí mismo de su rebaño (34,11-16); y en cuanto a concesión de su espíritu a cada uno, Ez va todavía más lejos que Jer (31,33). El hecho de que Yahvéh habite en medio de su pueblo, particularmente acentuado en la teología sacerdotal, familiar a Ezequiel, es también para el fin de los tiempos el supremo don de Dios (37,27 43,1-7 48,35). Sin embargo, Yahvéh establece a su siervo David como pastor único sobre todo Israel; él ha de ser su «príncipe» para siempre (34,23s 37,22.24.25 los LXX leen también «príncipe», no «rey», en el v. 24]). No se trata de David vuelto a la vida, sino del David escatológico; porque en 17,22s él es el tierno tallo que brota del cedro, el cual representa a la casa davídica. La actual realeza será completamente aniquilada, «hasta que venga aquel que tiene derecho [a la tiara y a la corona: 21,32]». Con ello alude Ezequiel al futuro dominador de Gén 49,10. Del «magnífico» cedro en que se ha convertido el tierno tallo plantado sobre el alto monte (cf. Is 2,2 11,10), dice también Ez (17,23) que todas las aves morarán a la sombra de sus ramas (cf. 31,6 Mt 13,32), con lo que alude a la salud de las naciones, de las que dice en otra parte que reconocerán a Yahvéh por su conducta con Israel (36,23.36 38,23 39,6s. 21.23.27s). Y aun habla también del futuro perdón de Sodoma (16,53-61). En los capítulos 17 y 21, el Mesías está en contraposición al último rey davídico Sedecías, como en Jer 23,5s (cf. también: Jer 22,29s, sobre lo cual insiste Ez 21,32 con la rara y triple repetición de una palabra para mayor intensidad). Es difícil acoplar a esta imagen del Mesías el «príncipe» de la visión del templo, que parece ser una serie de príncipes (45,8s, cf. 46,16ss). Conviene con Jer 33,17-26, según el cual no han de morir la realeza davídica ni el sacerdocio levítico. Como aquí se acentúa especialmente la inviolabilidad de la alianza de Dios con David (2Sam 7) o con los sacerdotes (cf. Núm 25,13 Eclo 45,24), así en la descripción del príncipe se acentúa su posición sacral, puesto que aparece como una especie de sacerdote-rey (H. Haag, en *Miscellanea Miller*, 1951, 282s) y especialmente cercano a Yahvéh.

(8) Por el contrario, el *Déutero-Isaías*, el gran discípulo espiritual de Isaías (Is 40,55; cf. *Nötscher-Festschrift*, Bonner Bibl. Beitrage 1, 1950, 188-204), pinta la vuelta a la patria totalmente con los colores maravillosos del fin de los tiempos. Yahvéh, como buen pastor (40,11), conducirá su pueblo desde Babilonia y establecerá su reino (52,7-12). Él hará que florezca con magnificencia exuberante el desierto por donde camine Israel (41,18ss 43,19s) y, sobre todo, Él convierte la patria abandonada en un paraíso de Dios (51,3) y edifica a Jerusalén con piedras preciosas (54,11s). Después del «breve momento» de ira, en que abandonó a la esposa infiel, nuevamente se compadece de ella con «misericordia eterna» (54,6ss), en eterna alianza de paz (54,10 55,3). Yahvéh derrama su espíritu sobre los descendientes de Jacob (44,3ss), su ley está en los corazones de ellos (51,7), todos serán sus discípulos, enseñados por Él (54,13). Mas también los gentiles que escaparen al juicio de Dios se convertirán al Dios de Israel, y en su invitación les expresa su ansia por que se salven (45,14-25). La razón última de esta obra de salud, una y otra vez aludida, la gloria de Yahvéh (cf. 42,8-12 45,6s 48,9ss 55,13), no excluye, sino que más bien incluye su amor. Los motivos escatológicos de Is, Os, Jer y Ez vuelven a resonar aquí nuevamente con maravillosa armonía. Para la realización del plan divino (44,28 46,10s 48,14), consistente en la destrucción de Babilonia, la vuelta de Israel y la reconstrucción de Jerusalén y del templo, el Déutero-Isaías llama ungido de Yahvéh (45,11), pastor (44,28) y hombre de su consejo (46,11) al rey de los persas Ciro. La alianza eterna concluida con David (2Sam 23,5) la renueva Yahvéh (sin nombrar al Mesías) con todo el pueblo, a quien quiere que pasen las «fieles promesas de gracia» hechas a David (55,3ss; el v. 4 se refiere a David, no al Mesías). Sin embargo, en los cánticos del Siervo de Yahvéh, insertos sin duda posteriormente, el Déutero-Isaías diseña un salvador por cuya predicación y, sobre todo, por cuya muerte expiatoria se realiza el más propio y auténtico designio de Yahvéh (53,10), e.d., la vuelta de Israel y del mundo entero a Yahvéh mismo (cf. 49,5), y, con ello, la desaparición de la idolatría y el reconocimiento de Yahvéh como único Dios verdadero. Es el blanco único adonde una y otra vez apunta el libro de la consolación (→ siervo de Yahvéh). Como portador de Espíritu, el Siervo de Yahvéh es también el «ungido de Yahvéh», así como el retoño de la raíz de Isaí. Y si el discípulo espiritual del Déutero-Isaías (Is 61,1ss) no se refiere a sí mismo, sino al Siervo de Yahvéh, es porque habla expresamente de la unción de éste por el Espíritu. Es, pues, casi seguro que este *Trito-Isaías* no se señala a sí mismo como «ungido»,

cosa que tampoco hizo hasta entonces ningún profeta, y las alusiones a 42,1.3.7 49,8s remiten al Siervo de Yahvéh, aunque no se exprese plenamente todo cuanto el Déutero-Isaías pudo decir de Él. También en otras ocasiones el Trito-Isaías (o el autor de Is 56-66) se queda atrás respecto a su maestro (cf. A. FEUILLET, *Richesses du Christ, «Serviteur de l'Eternel»*, RScR 35, 1948, 412-441; Id., *Le messianisme du livre d'Isaïe*, RScR 36, 1949, 182-228). Sin embargo, hay que considerar, como rasgo particular de la descripción que hace del futuro, que también de entre los gentiles convertidos tomará Yahvéh sacerdotes y levitas (66,21) — el Déutero-Isaías nunca habla del sacerdocio levítico —, mientras que los apóstatas serán entregados a suplicio eterno (66,24). Aquí es donde se halla también la expresión de cielo nuevo y tierra nueva (65,17 66,22).

(9) Con el Trito-Isaías llegamos ya al profetismo postexílico. *Ageo* consuela a los desanimados repatriados con la gloria del nuevo templo, que será mayor que la del primero; porque pronto conmoverá Yahvéh al universo entero y a los pueblos todos y éstos traerán entonces sus objetos preciosos (2,6-9); no se habla aquí del Mesías (sólo Vg ha traducido, en vez de «objetos preciosos» [LXX τὰ ἐκλεκτά], por: *desideratus cunctis gentibus* en sentido personal). El tema se desenvuelve de modo grandioso en Is 60. En Ag 2,21ss promete Yahvéh al descendiente de David y gobernador persa Zorobabel, siervo suyo, elección y protección en las futuras conmociones en que rodarán los tronos; lo cual se promete bajo la imagen del anillo signatario, la misma que antes le había servido para anunciar la reprobación y entrega de su abuelo Yoyaquim a sus enemigos (Jer 22,24-30). La maldición se ha convertido, pues, otra vez en bendición: la esperanza mesiánica pudo enlazarse con Zorobabel sin que éste fuera personalmente designado como Mesías.

(10) *Zacarías* promete que Zorobabel, por virtud del espíritu divino, terminará el nuevo templo, cuyos cimientos había puesto (4,6-10). Sin embargo, él no es el Mesías. La restauración del sacerdocio es sólo un «signo», una garantía de que Yahvéh lo enviará. Por eso, el sumo sacerdote Yosúa es coronado de antemano, simbólicamente, con la corona destinada al Mesías, y ésta se guarda luego en el templo (6,9-15). También la explicación de su nombre por «vástago» o «retoño», tomada de Jer 23,5 33,15 (cf. Is 4,2; cf. supra, en Is), está mirando al futuro: «Y en su lugar [literalmente: «desde abajo», es decir, donde está; cf. Jue 7,21 Zac 14,10] él [personal, no impersonal] brotará», e.d., él es un «auténtico» retoño (6,12). Zacarías alude quizás a Is 11,1; y, en todo caso, a 2Sam 7,13, donde, con el mismo énfasis («él edificará»), se atribuye al hijo de David la reconstrucción del templo y se habla igualmente de su trono. Nos hallamos en la edad de oro del estilo antológico. Como allí se dirige el énfasis contra David (Salomón, no David, es quien edificará el templo), así aquí contra Zorobabel, que precisamente ha edificado el templo actual (en todo caso lo ha comenzado ya, o acaso ya lo ha terminado). El Mesías, pues, edificará el templo perfecto de Yahvéh, porque tampoco el actual corresponde a la gloria de los últimos tiempos (Esd 3,12 Ag 2,3). Él se revestirá de majestad, en contraposición a Jer 22,19, donde Yoyaquim la pierde, como soberano sentado en su solio (junto a 2Sam 7,13, cf. Is 16,1.5; también 9,6). «Y un sacerdote se sentará en su solio» (6,13; cf. 1Sam 1,9; 4,13: «sobre *el* solio»). Que no hay que traducir aquí: «Y Él [= el Mesías] será sacerdote sobre su solio», lo demuestra la continuación: «Y habrá entre los dos consejo de paz» (e.d., acuerdo pacífico), porque «los dos» indica evidentemente dos personas que deliberan entre sí. A «los dos» corresponden «los dos hijos del óleo e.d., los dos ungidos que asisten delante del Señor de toda la tierra» (4,14), al servicio de la teocracia renovada, como también Jer 33,21s promete permanencia eterna a la realeza davídica y al sacerdocio levítico. Quizá Zac evita en el Mesías no sólo el título de rey, sino también la indicación directa de su origen davídico, que perifrasea en 6,12, para no despertar sospechas contra Zorobabel en los funcionarios persas. Por ello, sin duda, no fue coronado Zorobabel, sino el sumo sacerdote, que, con sus colegas, era «signo» de la venida del Mesías. Pero el motivo más profundo fue seguramente la significación suprapolítica del Mesías, como aparece ya en Is y, señaladamente, en los poemas del Siervo de Yahvéh; este carácter suprapolítico del Mesías no ofendía a las potencias amigas de Yahvéh, como lo era el imperio persa. El cuadro de la era mesiánica en Zac 1-8 es tan idílico como en Jer 30,33, pero tiene amplitud universal (para 2,10: cf. Is 48,20 52,11; para 2,14: Sof 3,14s; para 2,15: Is 56,6; para 8,22: Is 2,2ss; para 8,23: Is 45,14, estilo antológico).

Zac 9-14, atribuido por la crítica a otro o a dos autores distintos (Déutero- y Trito-Zacarías), contienen principalmente profecías sobre la lucha y victoria escatológica de Jerusalén. En 9,9 la hija de Sión es invitada al júbilo; esta vez no para salir a dar la bienvenida a Yahvéh, como en 2,14 y Sof 3,14, sino al Mesías, que viene a ella como rey, lleno de justicia, bendecido de

Dios, humilde, cabalgando sobre un asno, un pollino, su pacífica cabalgadura de Gén 49,11. Él gobierna en todo el reino de Israel, nuevamente unido, del que Yahvéh ha desterrado los caballos e instrumentos de guerra; pero también anuncia la paz a los pueblos e impera de mar a mar, y desde el Éufrates, en que terminaba la frontera ideal de Israel (Jos 1,4), alcanzada en cierto modo bajo David, hasta los confines de la tierra. En Zac 12,10-13,6 Yahvéh promete derramar sobre la casa de David y los habitantes de Jerusalén el espíritu de gracia y de oración, por el que miran a uno a quien ellos traspasaron y lo lloran con grandes lamentaciones fúnebres. Seguidamente brota para ellos una fuente contra los pecados y la impureza. Yahvéh exterminará de la tierra la idolatría y el falso profetismo. En 13,7-9, Yahvéh entrega a la espada aquel que es su pastor, al hombre que es su compañero, y para ello hace un espantoso juicio, del que sólo se salva un tercio, el cual, después de purificado en el fuego, se convierte a Yahvéh y comienza a ser su pueblo. En estos dos fragmentos se toma de nuevo el tema de la muerte salvífica del Siervo de Yahvéh (Is 52,13-53,12), pero sin que resalte claramente el carácter expiatorio de esa muerte. La imagen de la fuente aparece en otra forma en 14,8, con reminiscencia de Ez 47, como la elevada situación de Jerusalén (14,9ss) recuerda a Ez 40,2 (e Is 2,2), y el afluir al templo los pueblos que han sobrevivido al juicio alude a Is 66,23 (menos, a Is 2,2s 18,7 60,3). La perfecta y omnímoda santidad de la Jerusalén y Judá escatológicas (14,20s) es amplificación de Is 52,1 y Zac 2,16, en lenguaje de la teología sacerdotal (cf. Éx 28,36) y va más allá que Ez 48,15.

(11) *Malaquías* anuncia el día de Yahvéh, para el que los israelitas han de prepararse por la observancia de la ley de Moisés y la predicación de Elías (3,22s), que volverá (si en persona o en un imitador espiritual, no lo dice; al Mesías se le llama simplemente David en Jer 30,9 Ez 34,23s 37,24s Os 3,5). El mensajero que ha de preparar el camino a Yahvéh (3,1) es, desde luego, el mismo «Elías». Después de él vendrá repentinamente a su templo el «Señor», al que los israelitas reclamaban (cf. 2,17; por tanto: Yahvéh), como igualmente vendrá «el mensajero [o ángel] de la alianza» que ellos deseaban. Este «mensajero de la alianza» recuerda al ángel de Yahvéh (Éx 3,2 14,19 23,20ss). Como éste se identifica con Yahvéh, de quien es manifestación externa o representante visible del Dios invisible, este «ángel de la alianza», que se yuxtapone paralelamente al «Señor», e.d., a Yahvéh, y que lleva a cabo un juicio de purificación en los hijos de Leví (3,1ss), estará en relación especialísimamente estrecha con Yahvéh, de suerte que Yahvéh estará en él, e.d., se hará presente en él. En todo este pasaje Mal pudo haber pensado en el Mesías por haber leído Is 9,5, donde al Mesías se le llama «Dios fuerte». El universalismo se destaca de forma particularmente bella en el sacrificio puro que se ofrece a Yahvéh en medio de todos los pueblos, desde oriente hasta occidente (1,11).

(12) Los profetas postexílicos *Abdías* y *Joel*, el libro de *Jonás*, *Is 34s* y el llamado *Apocalipsis de Isaías* (Is 24-27), desarrollan en parte grandiosos cuadros escatológicos, pero sin nombrar al Mesías.

(C) *El mesianismo en los demás escritos veterotestamentarios.*

(1) Los *Salmos*. El Sal 2 describe a los pueblos de la tierra, con sus reyes a la cabeza, en rebelión contra Yahvéh y su ungido, el rey que Él ha establecido sobre Sión. Este rey recuerda a los rebeldes el decreto de su entronización, por el que Yahvéh, como a hijo suyo, le aseguró el dominio universal sin límites, ya desde el mismo día en que le engendró. Tienen, pues, que someterse a tiempo, antes de que el día de la cólera de Yahvéh los consuma. Las palabras: «Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy», con las que coinciden las del Sal 89,27s, se distinguen de la fórmula simplemente adoptiva de 2Sam 7,14 y fundan un derecho de señorío universal. Tienen su exacto paralelo en Is 9,5, donde el niño milagroso recibe también, apenas nacido, el señorío, y donde se le dan nombres divinos. Incluso los dos únicos títulos usados al hablar directamente al rey mesiánico, a saber: *gibbōr* y *'ĕlōhīm* (Sal 45,4.7), se encuentran ya en el *'ēl gibbōr* de Is 9,5. El ideal del soberano justo que aparece en el Sal 45,4.8, y señaladamente en el Sal 72, une igualmente ambos salmos con la imagen mesiánica de Isaías. Ambos salmos nos pregonan la soberanía universal del rey en ellos celebrado: en el Sal 45, adquirida por la lucha, pero para bien de los pueblos (v. 18); en Sal 72, sin hablarse de lucha. Aquí el Mesías es, absolutamente, príncipe de la paz y protector de los pobres en su imperio universal, bendecido con toda clase de bienes de naturaleza; refulge con los colores de Is 60 y Zac 9,9s (el v. 10 es casi literalmente idéntico con Sal 72,8); y al final (v. 17), aplicándole Gén 22,18 (26,4), se designa a este Mesías como la descendencia de Abraham, en la que todos los pueblos se bendecirán y serán bendecidos. En el Sal 110 David llama señor suyo al Mesías, el cual es digno de ocupar el sitio de honor a la derecha de Yahvéh, aun antes de que se

le sometan todos sus enemigos. La atrevida imagen (TM) que compara la juventud del Mesías al rocío que se desprende del seno de la aurora, parece indicar su origen celeste y su fuerza juvenil, que jamás se marchita y todo lo refresca. Por solemne juramento de Yahvéh, él es sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec, al que Abraham, por el hecho de pagarle el diezmo, reconoció como superior a sí mismo (Gén 14,20). El gran salmo suplicatorio, el Sal 22, con su angustioso dolor de muerte y la acción de gracias subsiguiente por la salvación, en la que han de tomar parte no sólo la comunidad entera de Israel, y especialmente los pobres, sino todo el mundo convertido a Yahvéh, sólo ajusta plenamente en boca del Siervo de Yahvéh. Y lo mismo se diga del Sal 16, que tan íntima comunión supone con Dios, con la convicción que tiene el orante de no ser entregado al mundo subterráneo ni a la corrupción, sino que se podrá saciar con la faz de Yahvéh, sentado a su diestra, lo cual recuerda el Sal 110,1. Los salmos del reino de Dios: 47 96-100 cantan la realeza universal de Yahvéh y su actividad de juez, sin nombrar al Mesías.

(2) La figura del Mesías tampoco falta en el libro escatológico de *Daniel*, con su gran visión de la historia universal y sus reinos, que se suceden unos a otros y han de ceder al fin el paso al reino universal de Dios; porque «el semejante a un hijo de hombre» que viene sobre las nubes del cielo, que recibe de Dios un imperio eterno e indestructible que abarca a todos los pueblos (7,13s), no es nuevamente imagen de este imperio, sino el rey del mismo, al igual que las cuatro bestias no sólo representan los cuatro imperios (cf. 7,23), sino también a sus reyes (7,17). Como el semejante a un hijo de hombre aparece ya como persona, no se necesita decir quién es; por eso solamente se dice, para consuelo de su pueblo, que en él recibirá éste la soberanía (7,18.27). Es significativo que el reino de Dios y su rey vienen del cielo. No era posible que vinieran del reino davídico, ya definitivamente deshecho; sólo Dios puede crear este reino, y también su representante visible ha de tener naturaleza en cierto modo divina, al igual que su imperio, si han de ser ambos de duración eterna, pues la experiencia demuestra cómo todo poder terreno perece. De ahí que venga sobre las nubes del cielo, cosa que en el resto de la Escritura sólo se afirma de Yahvéh (cf. Sal 18,10ss Is 19,1). Sin embargo, la nueva idea mesiánica de Dan se enlaza también con la antigua de Is 9,5, pues Dan nunca excluye al Mesías davídico (cf. H. JUNKER, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*, Bonn 1932, 55-65).

(3) También el autor de los *Paralipómenos* demuestra que se mantenía viva la esperanza de un soberano de la casa de David. Éste, como figura ideal, ocupa el centro. En la promesa divina a David se acentúa más fuertemente la nota mesiánica (cf. supra, A,1). La casa y monarquía davídica aparecen aquí como casa y monarquía de Yahvéh y, por consiguiente, descendientes de David son los que ocupan el trono de Yahvéh (1 Par 28,5 29,23 2Par 9,8) y poseen su realeza (2Par 13,8).

(4) En el *Cantar*, que representa la plena redención de Israel bajo la imagen de una alianza conyugal con Yahvéh, aparece también el Mesías en la figura de Salomón (3,6-11). El anhelo por la encarnación de Dios se expresa en 8,1s, cual si fuera la traducción de Is 63,19 al lenguaje del amor (Robert, Feuillet).

(5) En los restantes escritos no se habla expresamente del Mesías. *Eclo* 45,25 y *1Mac* 2,57 sólo mencionan la alianza de David o su realeza eterna. Eclo 36,1-17 ruega que se cumplan las predicciones de los profetas. *Tob* 13,10-18 (Vg vv. 11-22) 14,5-7 (Vg vv. 6-9) y *Bar* 2,34s 4,21-5,9 repiten el tema de la felicidad al fin de los tiempos, siguiendo particularmente al Déutero-Isaías. Los mártires de la época macabea se fortalecen con la esperanza de la resurrección corporal (2Mac 7,9ss 14,46), de acuerdo con Dan 12,2s. A la sabiduría divina, descrita, sobre todo en *Prov* 8 y *Sab* 7s, como ser personal frente a Yahvéh, se han trasladado en Prov 8,12-16 los dones del Espíritu característicos del Mesías (Is 11,2), y precisamente como propios de ella por naturaleza, de modo que sólo en unión con ella pueden los reyes gobernar rectamente. Su institución desde la eternidad es expresada con la frase del Sal 2,6, y su concepción antes de toda criatura recuerda la generación divina del Mesías (Sal 2,7). Sin embargo, en ninguna parte del AT se identifica la sabiduría divina con el Mesías (cf. A. Feuillet, RB 60, 1953, 322-327).

(II) ORIGEN DEL MESIANISMO DEL AT. (1) La explicación «psicológica» de la escuela de Wellhausen, según la cual sólo la ruina de Jerusalén y de la monarquía produjo las esperanzas de salud mesiánica, elimina de los profetas preexílicos, mediante una crítica textual caprichosa, estos temas. Por este motivo está hoy anticuada. Sin embargo, todavía A. VON GALL, Βασιλεία τοῦ θεοῦ (1926), quería deducir de la escatología persa toda la escatología del AT.

(2) La explicación «mitológica» de Gunkel y Gressmann, por lo contrario, hace venir a Israel, desde Babilonia y Egipto (GRESS-

MANN, *Messias*, 272ss: sobre los amorreos), toda la escatología, ya en época premonárquica (aunque no bajo Moisés). Con todo, según las investigaciones actuales, no puede afirmarse que existiera escatología alguna en aquellas civilizaciones asiáticas, excepto en la religión de Zoroastro, que Israel sólo conoció al fin del destierro. Las predicciones egipcias, con su esquema desgracia—salvación, son *vaticinia post eventum*, que glorificaban a sus reyes, y en Babilonia y Asiria se exalta también como salvador al monarca reinante (cf. particularmente L. DÜRR, *Heilandserwartung;* y EICHRODT, *Theologie des A.T.* I, 253s).

(3) Según la teoría «cúltica» de Mowinckel, se trasladaba al futuro, por causa de las tristes experiencias de los reinados posteriores, lo que anteriormente se había presenciado como realidad en la solemne fiesta de la entronización de Yahvéh, en la cual se celebraba, junto con la realeza de Yahvéh (Sal 47 95ss), a su ungido, al rey terreno. Pero no está demostrado con certeza que existiera en Israel esta fiesta de entronización; y en Babilonia, la tierra clásica de la fiesta del año nuevo y de la subida al trono de Marduk y del rey, donde las desilusiones de la vida diaria no fueron menores, no surgió por eso escatología alguna ni esperanza mesiánica (DÜRR, *Heilandserwartung* 51).

(4) Según la «teoría del Sinaí» de Sellin, la escatología del AT se funda en el hecho de la revelación de Yahvéh sobre el Sinaí. Este hecho sembró en el corazón del pueblo la esperanza de semejante intervención divina en lo futuro, cuando se iniciara el ilimitado dominio universal. De las ideas miticoescatológicas, que Israel compartía con el resto del próximo oriente, sólo habría conservado algunos elementos ornamentales. La idea del Mesías, que se remontaría ya a la época premonárquica, la deriva Sellin del mito del hombre del paraíso (GRESSMANN, *Messias* 279: del *rey* del paraíso, imagen tomada de los amorreos, en la época entre Gedeón y David). Sin embargo, aun cuando, por Ez 28,1ss, se pudiera pensar en que existía un mito cananeo sobre el rey del paraíso, no por ello está demostrado que la idea del Mesías se deriva de aquí. El acontecimiento del Sinaí incluye en sí ciertamente gérmenes escatológicos. Mas, como quiera que, aun en opinión de Sellin, se trata aquí de una verdadera revelación de Yahvéh, tampoco se puede excluir, en el desenvolvimiento de la escatología, toda revelación ulterior, con tanta claridad atestiguada en el AT.

(5) En este sentido hay que interpretar también la teoría de L. DÜRR, que ve las raíces últimas de la escatología en la idea específica que Israel tenía de Dios, en su fe en Yahvéh como Dios vivo, fuerte, protector, único, superior a la naturaleza y al mundo, que había elegido a Israel *(Heilandserwartung* 54ss; de modo semejante EICHRODT., *Theologie des AT* I, 256s, y PROCKSCH, *Theologie des AT* 582). Al orientarse la religión israelita, con todo su ser, hacia la idea de realizar en lo futuro el reino de Dios, pensó también, según Dürr, en un futuro medianero o salvador, puesto que también a hombres había confiado Yahvéh la misión de regir al pueblo. Y, en conformidad con las ideas del antiguo oriente, se imaginó, ya desde la época premonárquica (Gén 49,10 Núm 24,17ss), que este medianero había de ser rey, sobre todo, porque éste sería quien derrotara a todos los enemigos de Israel y le diera a éste la victoria. Pero notemos aquí, contra Gressmann, que la idea del Mesías como rey (Gén 49,10) es, de suyo, posible, incluso ya en la época de los patriarcas, por cuanto el representante visible de Yahvéh, una vez reunidas las naciones bajo su mando y así bendecidas por Dios, debería tener, por lo menos, tanta dignidad como el rey babilónico, que era «el rey de las cuatro regiones del mundo» (cf., sin embargo, I, A, 1).

(6) El mundo oriental circundante pudo, pues, contribuir a la formación de la idea mesiánica. Pero la cuestión es cómo hay que valorar esa contribución. Según EICHRODT *(Theologie des AT* I, 252, n. 4), a ella hay que atribuir los siguientes elementos: «La paz de los animales, la comida celeste de leche y miel, la fertilidad maravillosa, la destrucción de las armas, el nacimiento sobrenatural del salvador, la realeza divina. Son numerosos, y a veces muy antiguos, los datos que certifican la existencia de estas ideas en los mitos del mundo extraisraelita.» Estas ideas pertenecen en conjunto al tema de la «vuelta al paraíso». Pero, tanto si este tema continuaba viviendo entre los pueblos como reminiscencia de la primitiva situación del hombre, cuanto si expresaba la sospecha de que el estado actual del hombre no era el que originariamente quiso la divinidad, lo cierto es que la revelación podía tener contacto con tales ideas, purificándolas, dándoles más contenido y completándolas. Sin embargo, lo que ya es característico del Gén, a saber: la armonía original que el hombre tuvo, fundamentada sobre su unión con Dios; la ruptura de esta armonía por el pecado, al ser seducido el hombre por un poder enemigo de Dios y del hombre mismo; la lucha y la victoria contra ese poder, que, en favor de la soberanía de Dios, sería la tarea del género humano; el concebir la historia de la humanidad como la realización de esta tarea, a cuyo servicio está también la elección de Israel; y además, y principal-

mente, la promesa de que todo eso había de cumplirse por la muerte expiatoria, en representación de la humanidad, de un futuro redentor: todos estos datos son exclusivamente propios de la religión revelada. Además, el concebimiento virginal del Emmanuel no se ha tomado en modo alguno de la mitología circundante — de la que Isaías es totalmente independiente—, sino que es un verdadero milagro futuro que ha de realizar Yahvéh, dado ahora como señal; este milagro era, en la situación de aquel momento, condenación de la política de Ajaz, que confiaba sólo en las fuerzas humanas.

Al examinar la fe de los profetas, tan enemiga de toda divinización de los hombres, y señaladamente la fe de Isaías, que aun del mismo faraón recalca que es hombre y no dios (31,3), GRESSMANN *(Messias* 275) deduce que los rasgos con que los profetas celebran al Mesías como a un «semidiós» hubieron de tomarlos de la imagen popular del Mesías y del estilo cortesano, que, en definitiva, son elementos extraisraelíticos. Pero, consecuentemente, Gressmann debiera deducir también que Isaías, cuando anunciaba los nombres maravillosos del Mesías naciente (9,5), habría renegado de su manera de ser al adherirse aquí a meras esperanzas populares, siendo así que él se situó, en aquella ocasión precisamente, frente al rey y frente al pueblo (7,2.4.13 8,11-20). Si, a pesar de esto, profetizaba algo tan milagroso que aparentemente repugna con su monoteísmo, ello sólo puede ser por haberlo recibido por revelación divina.

(III) EL MESIANISMO EN LA LITERATURA JUDÍA EXTRABÍBLICA. → Mesías III.

Bibl.: A. SCHULTE, *Die messianischen Weissagungen im AT nebst dessen Typen* (Paderborn 1908). J. DÖLLER, *Die Messiaserwartung im AT* (BZfr 4/6-7, 1911). E. SELLIN, *Der at.liche Prophetismus* (Leipzig 1912). S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien* II (Cristianía 1922). L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (Berlín 1925). E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen des AT* (Stuttgart [2]1925). A. JEREMIAS, *Die ausserbiblische Erlösererwartung* (fuentes, vol. I, Berlín 1927); *Die biblische Erlösererwartung* (fuentes, vol. II, 1931). L. DENNEFELD, *Le Messianisme* (París 1929 = DThC 10, 1404-1568). H. GRESSMANN, *Der Messias* (Gotinga 1929). TH.V. GERSTER, *Jesus in ore Prophetarum: Tractatus de Vaticiniis Messianicis iuxta S. Bonaventurae doctrinam* (Turín 1934). F. CEUPPENS, *De Prophetiis Messianicis in AT* (Roma 1935). J. OBERSTEINER, *Die Christusbotschaft des AT* (Viena 1947). P. HEINISCH, *Theologie des AT* (Bonn 1940) 299-331 (y respectivamente 262ss). A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'AT* (París [2]1950) 27-48. L. KOEHLER, *Theologie des AT* (Tubinga [3]1947) 217-230. W. EICHRODT, *Theologie des AT* I (Berlín [3]1948) 240-262. O. PROCKSCH, *Theologie des AT* (Gütersloh 1950), principalmente 582-600. H.W. WOLFF, *Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt* (ZAW 54, 1936, 168-202). H. JUNKER, *Die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung der at.lichen Botschaft vom Reiche Gottes* (Trierer Theol. Zeitschr. 1953, 65-79). DBS V, 1165-1212. A.J.B. HIGGINS, *Priest and Messiah* (VT 3, 1953, 321-336). Sobre las profecías mesiánicas no realizadas en parte, cf.: J. SCHILDENBERGER, *Weissagung und Erfüllung* (Bb 23, 1943, 107-124. 205-230). Id., *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg 1950) 181-204. A. MELI, *I beni temporali nelle profezie messianiche* (Bb 16, 1935, 307-329). S. MOWINCKEL, *Han Som Kommer* (Oslo 1951). Id., *He That Cometh* (Oxford 1951). [E. SUÁREZ, *La expectación mesiánica en el AT* (CT 37, 1928, 206-226). A. COLUNGA, *Los vaticinios mesiánicos de Jeremías* (CT 63, 1941, 5-36). J. ALONSO, *Descripción de los tiempos mesiánicos en la literatura profética como una vuelta al paraíso* (EstE 24, 1950, 459-477). A. COLUNGA, *El mesianismo en los Salmos regios* (Studia Anselmiana 27/28, Roma 1951, 208-230).] [J. SCHILDENBERGER]

Mesías. (I) La PALABRA M. es la forma helenizada de otra palabra aramea que significa «ungido» (aram. *mᵉšîḥā*, hebr. *māšîaḥ*, gr. χριστός, de χρίειν: ungir). En el AT designa a todo hombre que por la unción fue consagrado a Dios y, por tanto, quedó santificado. Como el rey era ungido al ser elevado al trono (Sal 89,21 1Sam 10,1 16,13 2Sam 2,4.7 5,3.17 1Re 1,39 2Re 9,6.11s) y se le considera por ello como lugarteniente inviolable de Yahvéh (1Sam 29,6 2Sam 1,14 4,9), él es el verdadero ungido de Yahvéh (p.ej. 1Sam 24,7.11 26,9 2Sam 1,14.16 19,22). Por el mismo motivo, el → sumo sacerdote es el «sacerdote ungido» (Lev 4,3.5.16 6,15); posteriormente todos los sacerdotes son llamados «ungidos» (2Mac 1,10). El rey de los persas Ciro es llamado «ungido de Yahvéh», porque fue escogido para llevar a cabo el designio divino (Is 45,1), y los patriarcas son «sus ungidos» (Sal 105,15 1Par 16,22), porque pertenecen a Yahvéh como siervos suyos. En el AT la expresión «ungido de Yahvéh» designa principalmente al soberano reinante; en cambio, nunca se aplica ese nombre al salvador futuro de Israel, ni siquiera en el Sal 2,2 o en Dan 9,25. Sólo en el último siglo precristiano aparece esa denominación específica, porque entonces se ideó generalmente al prometido redentor como rey (Sal de Salomón 17,36 18,6.8 ApocBar 39,7, etc.). En este sentido es corriente en los rabinos y en los escritores del NT la palabra M. (Jn 1,41 4,25), o su equivalente griega χριστός (Mt 2,4 Mc 8,29 12,35 14,61 Lc 3,15). Como se reconoció en Jesús al M. (χριστός) prometido por los profetas, este título de χριστός fue añadido al nombre propio de Jesús (se le considera aún como título de honor en Mt 27,17.22 Mc 1,1 Jn 1,17). Los cristianos helenísticos, que estaban menos ligados a la tradición que sus hermanos israelitas en el uso del título

χριστός, lo convirtieron muy pronto en un segundo nombre propio de Jesús (Act 11,26; así también en muchos lugares de Pablo, p.ej. Rom 6,4.8s 8,17 1Cor 1,12s.17.23).

(II) EL M. EN EL AT. → Mesianismo (I).

(III) EL M. EN EL JUDAÍSMO POSTERIOR. La concepción más extendida y popular espera al M. como a un rey victorioso y justo de la casa de David («hijo de David» se había convertido en tiempos de Jesús en un título mesiánico: Mt 12,23 15,22 20,30, etc.; Rom 1,3; cf. Sal de Salomón 17,21). Él había de librar a Israel de la servidumbre extranjera, derrotaría a todos los enemigos del pueblo escogido y sometería a su imperio todos los pueblos de la tierra (Sal de Salomón 7; Sib y literatura rabínica). Esta concepción o idea política predominaba en la gran masa del pueblo y conducía a repetidas insurrecciones contra el dominio romano. Los escritos apocalípticos esperaban a un libertador venido del cielo, que vivía desde la eternidad al lado de Dios. Al fin de los tiempos ejercerá un juicio inexorable: los malos serán condenados sin piedad; los justos, recompensados y convidados a su mesa (p.ej. Hen 61,8 62,2 4Esd 13,3.12.37 AscMos 10,3.7). Según algunos textos, este libertador del cielo es un ángel (AscMos 10,1-10); según otros, el hijo del hombre (Hen 48,10 4Esd 13,1-12). En el libro de Henok, el hijo del hombre existe desde siempre al lado del Anciano (e.d., de Yahvéh, según Dan 7,9.13; Hen 46,1; cf. 48,2s). Yahvéh lo revelará a los escogidos (Hen 69,26; cf. 48,7 62,7), lo glorificará y lo sentará en el trono de la gloria (Hen 61,8), como juez de los reyes y de los ángeles malos (Hen 61,8 62,2). El espíritu de Dios le cubrirá con su sombra, a fin de que desempeñe justa e inteligentemente su oficio (Hen 49,3; cf. Is 11, 2-4). En 4Esd aparece un hombre que sube del mar hacia las nubes (13,3) y a quien Dios llama hijo suyo (13,37.52; estos textos, sin embargo, son inseguros). Éste aniquila a los pueblos que le resisten, congrega en torno a sí a las naciones pacíficas (13,5-12) y parece celebrar el juicio universal (13,13.37).

Finalmente, había también algunas sectas judías, como la nueva alianza de Damasco (Fragmento Sadoquita 2,12; cf. TestLev 18, 1ss), que esperaban al M. en la persona de un sacerdote del linaje de Aarón o de Israel. Los doctores judíos no atribuían al M. la descripción del Siervo de Yahvéh de Is 53. Un M. paciente era a sus ojos un escándalo (Mc 8,31s Jn 12,34 1Cor 1,23).

(IV) EL M. EN EL NT. → Jesucristo III, B.

Bibl. (especialmente para el apartado III): M.-J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (París 1909). Id., *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931). P. VOLZ, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde im nt.lichen Zeitalter* (Tubinga 1934). M. ZOBEL, *Gottes Gesalbter: Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch* (Berlín 1938). J.J. BRIERRE-NARBONNE, *Les prophéties de l'AT dans la littérature juive en accord avec le NT* (París 1933). Id., *Exégèse talmudique des prophéties messianiques* (París 1934). Id., *Exégèse midrašique des prophéties messianiques* (París 1935). Id., *Exégèse targumique des prophéties messianiques* (París 1936). Id., *Exégèse apocryphe des prophéties messianiques* (París 1937). Id., *Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique* (París 1940).
En los apócrifos: P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (Augsburgo 1928). E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT* II (Tubinga 1900). R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT* II (Oxford 1913). J. KLAUSNER, *The Messianic Idea of Israel* (Nueva York 1955).

Mesopotamia. El nombre griego de M. aparece por primera vez bajo los → Seléucidas, y designa después la región situada a ambos lados del Éufrates medio, el bíblico Aram-Naharaim (→ Aram). En Act 7,2, y quizás también en 2,9, el nombre tiene ya otro sentido más amplio, puesto que → Ur, situado en la región del Éufrates inferior, se incluye en Mesopotamia.

Bibl.: ABEL I, 245. 311. DBS V, 1103-1165. G. RINALDI, *Storia delle letterature della antica Mesopotamia* (Milán 1957). → Aram.

Mesulam → Mešul·lam.

Mešul·lam (hebr. *mešullām*, NOTH 174: sustituido; Vg Mosollam), nombre bíblico personal. El principal portador del nombre es M., hijo de Zorobabel. Palache (bibl.) ve en él al → Siervo de Yahvéh y vuelve a encontrar su nombre en el texto (a veces alterado) de Is 42,19 («mi confidente»), 49,7 («esclavo de los soberanos»), 44,26 («el que cumple el plan de sus mensajeros»), 52,5 («sus tiranos alardean»). «Sin embargo, esta combinación se apoya sobre tan débiles bases, que no puede tomarse en serio» (J. FISCHER, *Das Buch Isaias* II, Bonn 1939, en 42,19).

Bibl.: J.-L. PALACHE, *The 'Ebed-Jahveh-Enigma in Pseudo-Isaiah* (Amsterdam 1934).

Metal. En la Biblia se mencionan los siguientes m.: (→) plomo, bronce (cobre), hierro, oro, plata, estaño. El orden que da el «catálogo de los m.» (Núm 31,22): oro, plata, bronce, hierro, estaño, plomo, expresa también probablemente la estimación que de ellos se hacía. Los m. tenían que ser casi todos importados, principalmente del Asia Menor; para Asia Menor, como proveedora de m., cf. S. PRZEWORSKI, *Die Metallindustrie Anatoliens in der Zeit von 1500-700 v.C.*

(Leiden 1939). También Transjordania es rica en yacimientos de m. (Dt 8,9; cf. N. GLUECK, *The Recently Discovered Ore Deposits in Eastern Palestine* [BASOR 63, 1936, 4-6]). Para la extracción de m., → minas. Hornos de fundición se han encontrado en *tell-el-ḥesi* y en *tell ŷemme;* se mencionan en Dt 4,20 (en sentido metafórico), Is 48, 10 Prov 27,21 (crisol) Gén 19,28 Dan 3,6 (en Babilonia); se encendían con carbón vegetal. El m., purificado y derretido en el horno de fundición, se elaboraba en moldes. No hay testimonios escritos de estos moldes; sin

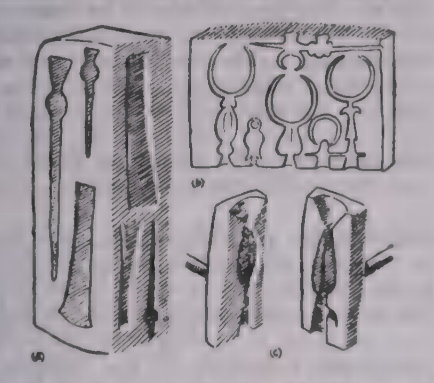


Fig. 101. Moldes para la fabricación de armas y utensilios *(a)*, aderezos *(b)* y flechas *(c)*

embargo, en las excavaciones han venido a luz no pocos; cf. fig. 101. El material bruto era después elaborado por el herrero con la ayuda de martillos.

Bibl.: RBL 379s. *Bibliographia Antiqua: Philosophia Naturalis,* Fasc. 2: R.J. FORBES, *Metallurgie* (Leiden 1942). J.L. KELSO, *Ancient Copper Refining* (BASOR 121, 1951, 26-28). R. NORTH, *Metallurgy in the Ancient Near East* (Or 24, 1955, 78-88).

Metreta → apéndice II(I)B.

Metusael (hebr. *m^etûšā'ēl*, significación desconocida; Vg Mathusael), en la lista de los cainitas (→ Caín) de Gén 4, 18, hijo de Mejuyael y padre de Lamek. En la lista de los setitas (→ Set) de Gén 5,21-27, Matusalén, hijo de Henok, es el padre de Lamek.

Metuselaj → Matusalén.

Mezuzá (hebr. *m^ezûzā*, jamba de la puerta), es la cajita, generalmente de metal o de madera, fijada en las jambas de las puertas de las casas judías, que contiene un trocito de pergamino, en el que está escrito, según la prescripción del Dt 6,6-9 11,18-20, en 22 líneas, el texto de Dt 6,4-9 y 11,13-21. En la cara posterior de este pergamino, enrollado de izquierda a derecha, se escribe el nombre de Dios → Šadday. Este nombre es visible por un pequeño tragaluz practicado en la cajita. Y los que salen o entran en casa lo tocan casi siempre con los dedos, que luego se besan. Además, en la cara posterior, justamente en el lugar correspondiente a donde en la cara anterior están escritas, en la primera línea, las palabras *yhwh 'lhynw yhwh* (Yahvéh, nuestro Dios Yahvéh), hay una hilera de letras, para señalar cuál es la cara posterior del pergamino enrollado y evitar que éste sea metido al revés en la cajita. Estas letras son las que, según el sistema cabalístico alfabético (→ cábala), siguen en el alfabeto hebreo a las letras de las palabras que hay en la primera línea de la cara anterior; por consiguiente, *kwzw bmwksz kwzw;* y precisamente se escriben de forma que estas letras de la cara posterior correspondan exactamente a las letras de la cara anterior (por tanto, en orden inverso). Interpretaciones tardías han querido ver en estas letras nombres de ángeles (Cuzó, Bemuksáz, Cuzó). La m. se sujeta en la jamba derecha de la puerta de la calle, y, según quieren algunos, también en las de todas las habitaciones. El uso de la m., que se apoya en una interpretación demasiado literal de los citados pasajes de la Escritura, se introdujo por primera vez después del destierro y no se menciona en el AT ni el NT. Las prescripciones rabínicas sobre la m. se encuentran en el segundo de los siete pequeños tratados añadidos al → Talmud jerosolimitano; edición: R. KIRCHHEIM, *Septem libri talmudici parvi hierosolymitani* (Francfort 1851).

Bibl.: K. BODENSCHATZ, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden* (Berlín 1748) 4, 19-24.

Mica → Miká.

Micmás → Mikmás.

Micol → Mikal.

Michmas → Mikmás.

Midráš (plural: midrašim, de *dāraš;* en el uso lingüístico postbíblico: investigar y explicar la Sagrada Escritura), explicación edificante de la Sagrada Escritura, hecha por los rabinos posteriores, ya sea en forma de comentario, explicando versículo por versículo, ya en forma de homilía, que parte de un determinado pasaje, casi siempre del comienzo de una → perícope litúrgica. Los m. son sermones o pláticas, tal y como se tenían en las sinagogas o en las escuelas el sábado o los días festivos, fijados por escrito; a veces también se tenían en los principales acontecimientos de la vida pública o privada (guerra, hambre, circuncisión, matrimonio, sepelio, etc.). Ofrecen una explicación

edificante de la Sagrada Escritura, con argumentaciones y aclaraciones inesperadas para nuestro modo de pensar y con toda clase de aplicaciones prácticas para cualquier situación de la vida humana. El elemento más antiguo de los m. data, en parte, del siglo II d.C. Después de terminado el → Talmud babilónico (s. VI), no han aparecido nuevos m.; fueron compilados los existentes hasta el siglo XI. Para casi todos los libros bíblicos se han compuesto m.; la mayor parte han sido publicados. BLASIUS UGOLINI recogió en su *Thesaurus antiquitatum sacrarum* (vols. 14-16, Venecia 1752-1754) diversos m. en texto hebr. y traducción latina. Una traducción muy usada es la de A. WÜNSCHE, *Bibliotheca Rabbinica*, colección de m. antiguos, traducida por primera vez al alemán (Leipzig 1880-1885, 12 vols.), y del mismo autor: *Aus Israels Lehrhallen* (Leipzig 1907-1910, 5 vols.).

Bibl.: L. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* (Berlín 1832, [2]1892). H.L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (Munich 1887, [5]1921/1930). *Midrash Haggadol on the Pentateuch* (Manchester 1902-1940). DBS V, 1263-1281. H. SLONIMSKY, *The Philosophy Implicit in the Midrasch* (HUCA 27, 1956, 235-290).

Miel. Se utilizaba para endulzar los alimentos (se conocía también la frase: «Tan dulce como la miel»: Ez 3,3; cf. Ap 10,9-11 Jue 14,18 Sal 19,11 119,103 Eclo 24,20 49,1). La m. también se comía sola (1Sam 14,27 2Sam 17,29 Is 7,15 Ez 16,13) y se apreciaba tanto, que podía regalarse a un profeta (1Re 14,3) y ofrecerse como ofrenda de primicias (no como sacrificio) a Yahvéh (Lev 2,12). Es curioso, sin embargo, que en Israel la m. estuviese prohibida en el culto (Lev 2,11), y que en cambio desempeñe su papel en el culto ugarítico. También se sabía que no es bueno comer demasiada miel (Prov 25,27). Se comía principalmente la m. de → abeja silvestre (Dt 32,13 Jue 14,8 1Sam 14,25-27 Sal 81,17 Mt 3,4 par.); pero también existió el cultivo de colmenas, pues de otra forma no hubiera sido posible poseer existencias ocultas de m. (Jer 41,8). Otros opinan que la cría de abejas surgió sólo en la época helenística; Gén 43 y Jer 41,8 se refieren a m. de fruta. De Palestina también se exportaba m. (Gén 43,11 Ez 27,17). En Éx 16,31 se mencionan pastas de m. (gusto del → maná). Para el giro «leche y miel», → leche y miel.

Bibl.: NÖTSCHER 42. ThW IV, 556-559.

Mifibóset → Mefibóset.

Migdol (hebr. *migdōl:* torre; Vg Magdalus). (1) Nombre de lugar en Éx 14,2 Núm 33,7 Jer 44,1 46,14 Ez 29,10 30,6. Es discutible si un nombre topográfico de tan frecuente aparición como M. (cf., p.ej., Mágdala, en el lago de Genesaret) designa el mismo lugar en el Pentateuco que en los profetas. Para los profetas, M. es una importante aldea en el extremo norte de Egipto (Ez 29,10), y por eso idéntica con el Magdolum conocido en la época romana, al que hoy se cree reconocer en el actual *tell el-ḥēr*, unos 18 km al suroeste de Pelusium. Pero se da el caso de que en el delta occidental del Nilo se conocen cuatro aldeas con el nombre de M.; tres de ellas tienen además sobrenombres. No puede decidirse con certeza si el Magdolum romano ha de identificarse con el M. de Éx 14,2 Núm 33,7, y éste a su vez con el M. de los profetas.

Bibl.: A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte* (Roma 1921) 167-171. PW XIV (1930) 299s.

Miguel (hebr. *mīkā'ēl:* ¿quién como Dios?), → arcángel, en la tradición judía así como en la cristiana el más noble de los ángeles. En el AT solamente consigna su nombre Dan 10,13.21 12,1, donde es «uno de los principales príncipes de los ángeles», «el gran príncipe de los ángeles», defensor y protector de Israel. En el judaísmo, es uno de los ángeles que están ante el trono de Dios (Hen 20,1ss 40,1ss, etc.; lo mismo también en la literatura rabínica). Ap 12,7 presenta el combate celestial de M. y sus ángeles contra el dragón y los suyos. Jds 9 menciona un combate de M. con el diablo por razón del cuerpo de Moisés; probablemente es una cita del apócrifo *Ascensio* o *Assumptio Mosis*. El pasaje se refiere a la tradición judía que amplificó el relato de Dt 34,6, y Jds lo emplea como *argumentum ad hominem* contra los herejes; las palabras «el Señor te reprima» están tomadas del AT (Zac 3,2).

Bibl.: W. LUEKEN, *Michael* (Gotinga 1898). StB III, 813. J. CHAINE, *Les Épîtres catholiques* (París 1939) 308-310.

Mijo (hebr. *doḥān)*, una especie de cereal africano, importado a Palestina, conocido también en Asiria. En Ez 4,9 el m. es un cereal barato para hacer pan; también se utiliza como pienso para los animales. Se cultivaba en cantidad muy reducida.

Bibl.: BRL 184.

Miká (hebr. *mīkā*, forma abreviada de *mīkāyāhū:* ¿quién como Yahvéh?; NOTH 144; Vg Micha, Michaeas, etc.).
(1) Efraimita que desempeñó un papel muy poco preciso en la erección del santuario de los danitas (Jue 17s).

(2) Hijo de Yimlá, profeta que anunciaba infortunios en Samaría bajo el rey Ajab y, por eso, fue encarcelado (1Re 22,8-28 2Par 18,7-27).
(3) → Miqueas. → Miguel.

Mikal (hebr. *mīkal*, Noth: forma abreviada de *mīkā'ēl:* ¿quién como Dios?; Vg Michol), hija menor de Saúl (1Sam 14,49). Fue esposa de David (1Sam 18,20-27), pero éste tuvo que dejarla en Jerusalén, después que ella le salvó una vez de las asechanzas de Saúl (19,11-17). Según 1Sam 25,44, fue entregada como mujer a Paltí, hijo de Laís de Gal·lim, pero éste tuvo que devolvérsela más tarde a David (2Sam 3,13-36). En el traslado del arca se burló de su esposo David, que danzaba delante de Yahvéh y, por eso, fue castigada con la esterilidad (2Sam 6,16.20-23 1Par 15,29). En 2Sam 21,8 aparece como mujer de Adriel. → Merab.

Mikmás (hebr. *mikmās;* Vg Machmas o Machmis), aldea en Benjamín, situada al norte de Jerusalén (Is 10,28), en el camino de Bet-El a Jericó, célebre por la emboscada de Yonatán (1Sam 13s). Después del destierro se establecieron en M. los benjaminitas (Neh 2,27 11,31); tras la derrota de Báquides, fue el lugar donde se centró la resistencia de Yonatán Macabeo (1Mac 9,73); hoy *muḥmās*, pocos km al norte de *ǧeba'*.

Bibl.: Abel II, 386.

Mikol → Mikal.

Milagro. (I) En el AT. Entendemos ordinariamente por m. un suceso que se da fuera del curso regular del orden natural, producido por la intervención inmediata de Dios. Pero los hebreos tenían del m. un concepto mucho más amplio e indefinido, pues atribuían a Dios todos los fenómenos naturales y explicaban su marcha regular por la pura voluntad de Yahvéh. Todo lo que en la naturaleza o en los acontecimientos del mundo se les presentaba como maravilloso, misterioso, sorprendente, asombroso o espantoso, y que les parecía, por consiguiente, ser una manifestación especial del poder de Dios, es a sus ojos una «hazaña» (*gᵉbūrā*, una muestra de poder, δύναμις; p.ej. Dt 3,24 Sal 20,7 106,2), algo «grande» (*gᵉdōlā*, p.ej. 2Re 8,4 Sal 71,19 136,4 Job 5,9 9,10 37,5), algo maravilloso o prodigioso (*pele'*, *niflā'ā*, p.ej. Éx 15,11 34,10 Sal 71,17 Job 5,9 9,10 37,5), una «obra» (*'ălīlā*, *ma'ălāl*, *ma'ăseh*, p.ej. Sal 86,8 77,12s Is 12,4), algo espantoso (*nōrā'*, p.ej. Éx 34,10 2Sam 7,23), finalmente un m. (*mōfēt*, p.ej. Éx 7,3 Dt 4,34 6,22 Sal 78,43 105,5) o un signo (*'ōt*, p.ej. Éx 7,3 Dt 4,34 6,22 7,19, etc.). Nótese que estas palabras se emplean tanto para obras maravillosas, tales como los prodigios del éxodo, cuanto para fenómenos naturales grandiosos, tales como la lluvia y el trueno (p.ej. Sal 136,4 Job 5,9 9,10 37,5.14-16).

Como quiera que Yahvéh produce todos los fenómenos naturales y todos los acontecimientos de la historia, el hebreo no conoce diferencia entre naturaleza y sobrenaturaleza. El → poder de Dios no tiene límites: nada es imposible para Dios (Gén 18,14 Jer 32,27), Él hace lo que quiere (Sal 115,3 135,6) y puede, por tanto, obrar lo mismo de modo ordinario que extraordinario. Sin embargo, el hebreo se deja impresionar menos por lo extraordinario de la intervención divina (Jos 10,14 1Sam 3,11 2Re 21,12 Jer 19,3) que por la finalidad a que tiende y la dignidad de Yahvéh que ella manifiesta (Sal 106,7; aquí se hallan los «milagros» junto a la «abundancia de sus gracias»). Por eso muy frecuentemente los m. se llaman signos, y las palabras: *'ōt* (signo), *mōfēt* o *niflā'ā* (milagro) se hallan muy a menudo juntas (p.ej., Éx 7,3 Dt 4,34 6,22 7,19 26,8 29,2 34,11 Jer 32,20s Sal 78,43 105,5 1Par 16,12). La intervención maravillosa de Yahvéh en la naturaleza y en la historia de Israel revela su gloria, es una revelación de Dios santo y omnipotente. Los m. sirven en ciertos casos para acreditar al profeta ante sus contemporáneos. Para demostrar el origen divino de sus predicaciones, el profeta Isaías ofrece a Ajab un signo, «ora en lo profundo del mundo de abajo, ora en lo alto del cielo» (Is 7,11) o hace, a ruegos de Ezequías, que la sombra retroceda en el reloj de sol (Is 38,7s). Sin embargo, los magos o encantadores pueden producir m. semejantes a los de los hombres de Dios (Éx 7,12.22 8,3) y el Dt (13,2-4) previene contra el profeta o soñador que anuncia u obra un milagro para inducir al pueblo a la adoración de dioses extraños. En este caso, Yahvéh mismo pone a prueba la fidelidad de su pueblo. De este texto se desprende que el m. no es aún considerado como prueba de la misión divina de un profeta; su testimonio sólo tiene validez si está de acuerdo con la verdadera naturaleza de Yahvéh. De ahí que en muchos lugares el m. se utilice en relación con la santidad de Yahvéh, que es, por decirlo así, su propia esencia (1Sam 6,20 2Sam 6,6s Éx 15,11 Sal 77,14 Lev 10,1ss).

(II) En el NT, los m. de Jesús se llaman θαυμάσια (hechos que llaman la atención y despiertan la admiración), δυνάμεις (muestras de poder) o σημεῖα (signos). En el evan-

gelio de Juan aparece exclusivamente la denominación de σημεῖα, porque los m. del Hijo hecho hombre se miran como símbolos de su doctrina o manifestación de su gloria (2,12). A veces el NT los llama τέρατα (siempre junto con σημεῖα o δυνάμεις); la palabra significa los m. de Dios (Jn 4,48 Act 2,19 7,36 Heb 2,4) y de los apóstoles (Act 2,43 4,30 etc.); pero también los m. de los falsos mesías (Mt 24,24 Mc 13,22) y del anticristo (2Tes 2,9).

Bibl.: ThW II, 302-306; III, 27-42. DBS V, 1299-1308. D. MOLLAT, *Le «semeion» johannique* («Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, II, 209-218).

Milagros de Jesús. Los cuatro evangelios atribuyen a Jesús 41 m. o series de milagros. Mt cita 24; Mc, 22; Lc, 21, y Jn, 9. Entre estos m. hay varias curaciones y expulsiones de demonios, tres resurrecciones de muertos y diversos m. físicos: la tempestad calmada, dos multiplicaciones de panes, la transformación del agua en vino, las pescas milagrosas y el estater en la boca del pez. Los m. no sólo ocupan un amplio espacio dentro de los evangelios, sino que pertenecen a sus elementos esenciales, y están tan estrechamente ligados con la actividad y misión de Jesús (cf. Mt 21,2s par. e Is 35,5s 61,1), que no pueden, sin violencia, arrancarse de su biografía. Ningún contemporáneo de Jesús pensó en ponerlos en duda (cf. Act 2,22s 10,38); ni siquiera sus enemigos intentaron negarlos, sino que los atribuían a una potencia demoníaca (Mc 3,22 par.). Los m. son una piedra de escándalo para la mayor parte de los críticos acatólicos, porque a sus ojos el m. es imposible. De ahí que, antes, declararan legendarios todos los relatos de m. y los separaran de lo que ellos llamaban propiamente la vida de Jesús. Los críticos actuales, aunque en el fondo son igualmente escépticos, se muestran en conjunto más cautos. La mayoría admite que Jesús fue realmente un taumaturgo, que realizó numerosas curaciones más o menos extraordinarias, entre las que cuentan también las expulsiones de demonios. De ordinario, los críticos intentan explicar estas curaciones por sugestión o como «curaciones por la fe». Los partidarios de la → historia de las formas ponen los relatos del evangelio en la misma línea que las narraciones taumatúrgicas griegas y romanas, puesto que estarían construidos por el mismo esquema; y de ahí concluyen que se trata de creaciones de la primera comunidad cristiana. El escepticismo frente a los relatos milagrosos del evangelio se funda en el prejuicio filosófico de que el m. es imposible. Esta cuestión de principio no puede ser discutida aquí. Nos limitamos a algunas observaciones críticas:

(1) Cuando un hecho está garantizado por testigos inmediatos y fidedignos, no hay derecho a ponerlo en duda por la sola razón de ser extraordinario. En efecto, un m. puede establecerse exactamente como un acontecimiento normal y ser reconocido como m. aun por gentes sencillas e incultas. Y éste es el caso de los relatos taumatúrgicos del evangelio, los cuales se fundan en el testimonio de hombres fidedignos que convivieron con Jesús. Es posible, naturalmente, que los discípulos y contemporáneos de Jesús consideraran como m. y atribuyeran a la inmediata intervención de Dios ciertos hechos extraordinarios, p.ej., determinadas curaciones, que quizá se debieran a la acción de fuerzas naturales desconocidas para ellos; pero esta posibilidad no puede tenerse en cuenta para la totalidad de los m. de Jesús, y mucho menos para la resurrección de muertos y para los m. obrados sobre la materia inanimada. Tampoco hay derecho a atribuir embuste alguno a Jesús ni a aquellos sobre quienes se obraron los m., pues ello repugnaría a la intachable conducta de Jesús y a su honradez, que reconocieron sus propios enemigos (Mt 22,16).

(2) Acerca de las curaciones cabe notar: *(a)* Muchos críticos exageran, evidentemente, el poder de la sugestión o de lo que se llama «curación por la fe». La sugestión es un procedimiento psicológico que sólo puede aplicarse con éxito cuando se trata de trastornos funcionales autosugestivos, pero no cura enfermedades de los órganos. Ahora bien, sería absurdo suponer que todos los enfermos curados por Jesús estaban atacados de enfermedades nerviosas o de trastornos funcionales autosugestivos. Consta, por lo demás, que Jesús curó enfermedades orgánicas, enfermedades de los ojos, fiebre y lepra u otras enfermedades de la piel que los judíos tenían por lepra. Algunas curaciones las obró a distancia, y en este caso la sugestión no podía desempeñar papel alguno. *(b)* Los medios empleados por Jesús — generalmente una sencilla palabra o la imposición de manos, alguna vez un poco de saliva o saliva mezclada con barro — no tenían de suyo poder alguno curativo, ni siquiera en el caso de trastornos nerviosos. *(c)* Por lo demás, Jesús exigía fe, no sólo en su propio poder, sino fe en su misión y en Dios (Mc 2,20 5,19), a veces también en determinadas realidades invisibles, como el perdón de los pecados (Mc 2,10s Lc 7,47s). Además, no siempre obligaba a ello a los enfermos, sino, en determinados casos, a aquellos que buscaban ayuda para otros (Mc 5,36 7,26s 9,23s Mt 8,5s Lc 7,9). Donde Jesús no hallaba fe, «no podía curar», como dice Mc (6,5, cf. Mt 13,58), pues faltaba la

condición que exigía siempre para manifestar su poder: la fe.
(d) La observación, en fin, de que los relatos evangélicos estén construidos según el mismo tipo que las narraciones taumatúrgicas griegas y judías (descripción de la enfermedad, aplicación de los remedios y curación), se explica por la naturaleza de la cosa y por la identidad fundamental de la psicología y la sensibilidad de los hombres de todos los tiempos y de todos los pueblos. Esta observación no constituye prueba alguna de que los relatos milagrosos del evangelio procedan de la imaginación de los primeros cristianos y no representen hechos reales y vividos. La historia de las formas no tiene razón en rechazar como antihistórico un relato por el mero hecho de responder a un tipo literario que se halla en la literatura popular, a la que pertenecen también los evangelios. Nada impide que un acontecimiento histórico se cuente de la manera que es corriente en la literatura popular, según modelos acreditados.
(3) La exégesis de tipo racionalista interpreta las expulsiones de demonios como curaciones de neurosis. Jesús, por consiguiente, lo mismo que los judíos de su tiempo, habría profesado la creencia de que las enfermedades, particularmente los trastornos espirituales y nerviosos, eran producidas por un demonio, o, como se decía entonces, por un espíritu impuro, que se apoderaba del enfermo. Otros conceden que Jesús sólo acomodó su lenguaje y modo de obrar al pensar popular de su tiempo. Otros, a su vez, opinan que los evangelistas, siguiendo la creencia común, habrían interpretado las curaciones nerviosas obradas por Jesús gracias a la sugestión, como exorcismos y así las habrían presentado. Los evangelios relatan algunos casos de posesión demoníaca que revisten todos los caracteres típicos de la histeria o la epilepsia (p.ej. Mc 9,14s par.). La primera explicación es inadmisible para todo el que crea en la filiación divina de Jesús o siquiera en su misión divina. Si Jesús era realmente hijo de Dios o mensajero de la divina revelación, no podía caer en tan grosero error. La segunda interpretación es incompatible con la dignidad y veracidad de Jesús. Si éste hubiera, en efecto, acomodado sus palabras y acciones a una creencia popular que tenía por falsa, habría confirmado a sus contemporáneos en un error que hubiera dañado grandemente a su formación religiosa. La tercera hipótesis es incompatible con la historicidad de los evangelios. Para emitir un juicio recto acerca de los relatos evangélicos de exorcismos, hay que tener en cuenta los puntos siguientes:
(a) La expulsión de demonios desempeña un gran papel en la vida de Jesús. El poder de Jesús sobre los demonios demuestra que el imperio de Satán, príncipe de este mundo (Jn 12,31), está quebrantado y que el reino de Dios se acerca (Mc 3,23s par. Lc 10,18).
(b) Algunos posesos de los evangelios pueden ostentar los síntomas de la epilepsia o de la histeria; pero esto no prueba, de suyo, que tales posesos fueran simplemente enfermos. Un enfermo nervioso ¿no puede estar al mismo tiempo poseído del demonio?
(c) Los evangelistas están lejos de considerar toda enfermedad como posesión diabólica; por lo contrario, frecuentemente distinguen una cosa de otra con toda exactitud (Mc 1,32 3,10s Mt 4,24 8,16 Lc 4,40s 6,18s 7,21). No se les puede, pues, reprochar, sin más, el haber transformado en exorcismos ciertos casos en los que se trataría solamente de curación sugestiva de neurosis.
(d) Finalmente, cuando Jesús se dirige al demonio como a un ser dotado de razón, como a un ser personal, la posesión demoníaca ha de tomarse como una realidad. Los m. son las pruebas de la misión divina de Jesús. Así son entendidos por los testigos (Mt 14,33 15,31 Mc 15,39 Jn 6,14 7,31 9,16.32s), por los discípulos (Jn 2,11 20,30 Act 10,38) y por Jesús mismo (Mc 2,3s par. Mt 11,2s par. 11,20s par. Jn 5,36 10,25 11, 41s 14,12 15,24). En sus obras se revela el reino de Dios (Mt 12,28 par.). Jesús no fuerza la fe; sólo invita a ella. Ya en los comienzos de su carrera, Jesús rechazó como sugestión del demonio la idea de hacer m. brillantes (Mt 4,3s) que le hubieran granjeado el favor de la turba anhelante de m. (1Cor 1,22). Por el mismo motivo se negó a hacer el «signo del cielo» cuando sus enemigos se lo pedían como legitimación de su misión (Mc 8,11s; cf. Lc 11,29 Mt 16, 4).

Bibl.: R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (1906). O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (1909). P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten* (Kleine Texte, n.os 78/79; 1911). L. Fonck, *Die Wunder des Herrn* (Innsbruck ²1907). P. Dausch, *Die Wunder Jesu* (Munster de Westfalia 1912). K. Beth, *Die Wunder Jesu* (1914). R. Jelke, *Die Wunder Jesu* (1922). H. Grossmann, *Die nt.lichen Wunder* (1927). H. Schlingensiepen, *Die Wunder des NT* (BFChrTh 2,28; 1933). O. Perels, *Die Wunderüberlieferung der Synoptiker in ihrem Verhältnis zur Wortüberlieferung* (BWANT 4/12, Stuttgart 1934). L.J. McGinley, *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives* (Woodstock 1944). ThW II, 300-318; III, 128-131. 194-215. DBS V, 1299-1308.

Milcom → Milkom.

Milenarismo o **Quiliasmo** (gr. χίλιοι: mil [años], o milenarismo [lat. *mille anni:* mil años) significa la doctrina de un reinado de mil años.

Apoyándose en la interpretación material de Ap 20,1-10, el m. enseña que Cristo ha de aparecer sobre la tierra al fin de este mundo y establecer entonces un reino mesiánico terreno, que durará mil años. Entonces resucitarán corporalmente sólo los justos (primera resurrección) y reinarán durante todo este tiempo con Cristo, mientras el diablo será condenado a la impotencia. Después se dejará libre al diablo por un poco de tiempo, pero en el último juicio quedará definitivamente vencido. Al mismo tiempo, resucitarán entonces, corporalmente, los pecadores (segunda resurrección) y entrarán en la muerte eterna. Pero los justos, serán recibidos en el reino de los cielos. El elemento fundamental de esta doctrina: un reino terreno de mil años de duración, estaba ya preparado en los apócrifos judíos (4Esd) y en los escritos rabínicos, halló luego partidarios, en forma más o menos moderada, en Cerinto, los ebionitas, los montanistas y hasta en algunos escritores eclesiásticos, como Papías, Justino, Tertuliano (probablemente, no en Ireneo, aunque suele citarse en este sentido) y pervive hasta hoy en una serie de sectas de iluminados. → Escatología.

La interpretación sana, teniendo en cuenta el carácter literario del género → apocalíptico, se atiene, en el pasaje en cuestión, al sentido simbólico del número mil y propone una recta inteligencia de la primera y segunda resurrección (→ resurrección escatológica). La Escritura no conoce, efectivamente, más que una resurrección corporal, tanto de los justos como de los pecadores, y ésa precisamente en el día del juicio (Jn 5,28 6,54 Mt 25,46 1Cor 15,51-53). De esta resurrección trata Ap 20,11ss. Además, apoyándose en textos como 2Cor 5,16, la Iglesia enseña (Dz 464, 530, 693) que los justos entran en la bienaventuranza eterna inmediatamente después de la muerte, de modo que no queda espacio alguno para un período intermedio sobre la tierra, durante el cual se interrumpiría la visión beatífica de Dios. De ahí que la resurrección primera al comienzo del reino de los mil años haya de entenderse sólo en sentido espiritual, e.d., siguiendo a Pablo (Ef 5,14 Col 3,1) y a Juan (Jn 5,25), como una participación en la resurrección de Cristo por la fe, el bautismo y la bienaventuranza, en la que tienen parte todos los justos bienaventurados (no sólo los mártires, como opina Wikenhauser) y, aunque todavía no de manera definitiva, incluso aquellos que viven sobre la tierra en gracia de Dios. Por eso, el reino de mil años, que se da juntamente con esta resurrección, es igualmente de naturaleza espiritual (a eso alude también el número mil) y significa un período indeterminado, pero muy largo, durante el cual la Iglesia gozará de felicidad y descanso.

Este período, que, según Agustín, se inicia con la resurrección de Cristo, se cierra por un postrero y desesperado ataque del demonio, que durará poco tiempo, al cual seguirá su definitiva derrota en el juicio último.

Una especie de m. mitigado, propagado en ciertos ambientes católicos sudamericanos, fue desaprobado en 1941 por la autoridad eclesiástica (cf. Bb, 23, 1942, 385; AAS 36, 1944, 212).

Bibl.: E.B. Allo, *L'Apocalypse* (París [3]1933) 307-329. J. Sickenberger, *Das tausendjährige Reich in der Apokalypse* (Festschr. Seb. Merkle, Düsseldorf 1920, 300-315). Id., *Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse* (Röm. Quartalschrift 40, 1932, 13-25). A. Wikenhauser, *Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches* (ibid. 45, 1937, 1-24; cf. E.B. Allo, RB 41, 1932, 187-209. 304s). StB III, 823-827. DBS V, 1290-1294. [A. Colunga, *El milenio (Ap 20,1-6)*, en XVI Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1956, 397-407.]

Mileto (Vg Miletus), colonia jónica, anteriormente cretense, en la Caria, junto al curso del Meandro; famoso centro comercial. Allí, en su tercer viaje apostólico, pronunció Pablo su discurso de despedida a los ancianos de la comunidad de Éfeso (Act 20,15.17-38). Según 2Tim 4,20, Pablo dejó a Trófimo enfermo en Mileto.

Bibl.: Lübker 669s.

Milkom (hebr. *milkom*, cf. infra; Vg Melchom o Moloch), dios principal de los ammonitas. El nombre se deriva de *melek* con mimación (una *m* determinante, añadida al final) y significa: «el «rey». En 1Re 11,7 se encuentra la forma *mōlek* (→ Molok), sin mimación. El culto de los ammonitas a M. está atestiguado únicamente en el AT; según 2Sam 12,30 (léase M. en lugar de *malkām:* su rey), David, después de su victoria, quitó a M. la valiosa corona de la cabeza. En Jer ·49,1.3 M. es personificación de los ammonitas. Cierto culto a M. en Israel está atestiguado por 1Re 11,5.33 2Re 23,13 Sof 1,5 (léase M. en lugar de *malkām)*.

Bibl.: → Molok.

Mil·ló (hebr. *millō'*, de *millē':* rellenar [?]), nombre de lugar en Jerusalén, relacionado con las fortificaciones (2Sam 5,9 1Re 9,15.24 11,27 1Par 11,8 2Par 32,5). El M. se menciona ya bajo David y fue fortificado por Salomón y Ezequías. Se suele pensar que el M. era una gran torre fortificada en el ángulo noroeste de la ciudad de David, dominando el valle del Tiropeón, o bien un

terreno elevado en la esquina noroeste de la antigua ciudad yebusea, o tal vez en el perímetro del templo. En Jue 9,6.20 se menciona un M. en Sikem; el sentido no está claro. → Fortificaciones.

Bibl.: H. VINCENT, *Jérusalem* 1/1 (Paris 1912) 172-187. J. FISCHER, *Akra und Millo* (ThG 25, 1933, 547-562). BRL 300-303.

Mina → peso; apéndice II(II) y (III).

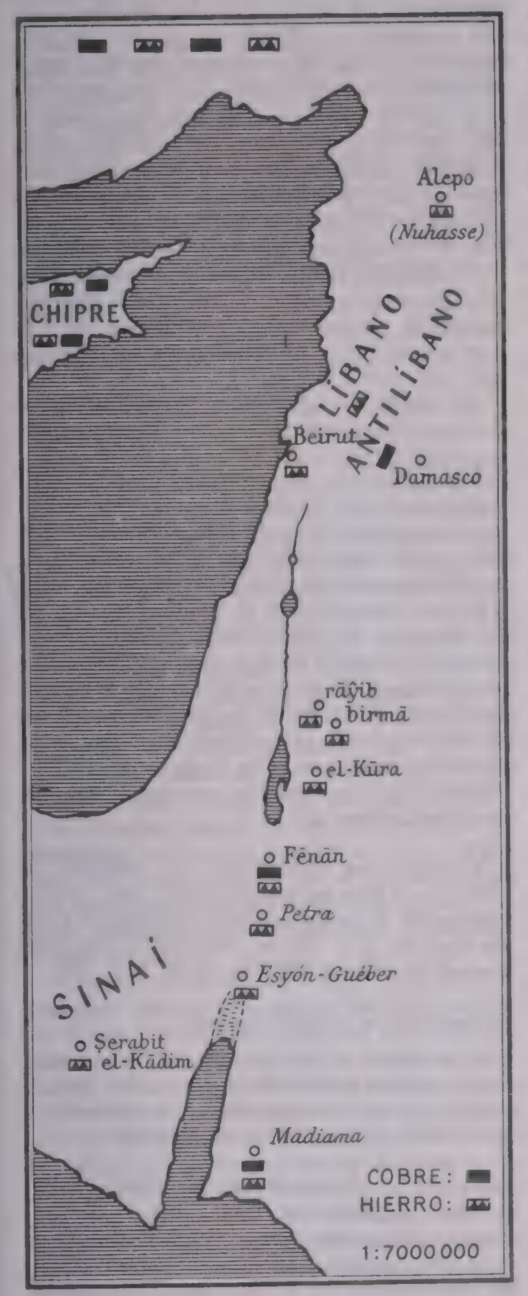


Fig. 102 Minas en la antigüedad

Minas. La Biblia no menciona la minería más que en Job 28,1-11. Palestina es muy pobre en metales. Cierto que Dt 8,9 describe a Canaán como «una tierra cuyas piedras contienen hierro y en cuyos montes hallarás bronce»; pero el autor piensa probablemente en las m. de hierro de la Jordania oriental, en *raŷīb*, *birmā* y *el-kūra*, y tal vez en las m. de cobre del Líbano (2Sam 8,8). Puede que el autor de Job tuviera conocimiento directo de las m. de cobre que había en Punán o Pinón (Núm 33,42; hoy *ḥirbet fēnān*, → Edom), o en *wādi maghāra* (península del Sinaí); en todo caso, había visto m. Sabe que allí son enviados los delincuentes y los prisioneros de guerra, y ha visto excavar pozos y galerías. Los mineros, suspendidos de cuerdas, trabajan la piedra, tal vez mediante el procedimiento del fuego (28,5), consistente en resquebrajar las piedras duras introduciendo en ellas cuñas de madera, a las que se prende fuego (cf. figura 102).

Bibl.: BRL 95-98.

Mineos → sabeos.

Minio, materia colorante mineral; según Jer 22,14, usada como pintura roja para las paredes; según Ez 23,14, para pinturas al fresco; Sab 13,14: figuras de dioses pintadas con minio.

Ministros de la palabra → palabra de Dios II, C.

Miqueas (hebr. *mīkā*, forma abreviada de *mīkāyā* o *mīkāyᵉhū*: ¿quién como Yahvéh?; Vg Michaeas), nombre personal frecuente; entre otros, de un profeta de infortunios (→ Miká 2, hijo de Yimlá). El principal portador de este nombre es uno de los profetas menores. Era originario de Morésset-Gat (1,14) y actuó bajo los reyes de Judá desde Yotam hasta Ezequías (738-693 a.C.); según Jer 26,18, uno de los muy raros pasajes bíblicos en que un profeta menciona a otro por su nombre, actuó bajo Ezequías. M. es, por tanto, contemporáneo de Isaías. Como éste, fustigó los abusos sociales en Samaría y en Jerusalén; tanto más indignaban al profeta estos abusos, cuanto que él mismo descendía de una humilde familia campesina. Contra Samaría predicó probablemente sólo por breve tiempo; los sermones coleccionados en su libro se dirigen principalmente contra Jerusalén. → Miqueas (libro de).

Miqueas (libro de). (I) CONTENIDO. Miq se divide en cuatro partes:

(A) Yahvéh aparece como juez del mundo (1,2-4), por lo que visitará también a Jerusalén en plan de castigo, como ya lo ha hecho con Samaría (1,5-8), por medio de un enemigo que vendrá del suroeste (1, 9,16; ¿Senaquerib?) y devastará en su camino todos los pueblos (juegos de palabras), y ello precisamente como castigo por las muchas injusticias sociales (2,1-5.6-11). Después de una breve promesa (2,12s), que probablemente pertenece a la segunda parte, vuelve Miq a los abusos sociales (3,1-4), en los que son cómplices los falsos profetas (3,5-8) y la impiedad de los jefes del pueblo (3,9-12). El v. 12 de este último pasaje está tomado de Jer 26,17-19.

(B) Promesas a Judá: el monte del templo se elevará glorioso (4,1-5 = Is 2,2-4), los dispersos serán reunidos y volverán (4,6s.8-14), de (Belén)—Efratá viene el futuro dominador de Israel (5,1-5), que vencerá a los pueblos (5,6-8). Esta parte termina con una amenaza contra Judá, pero dirigida también contra los pueblos, de suerte que este fragmento pudo haber sido reelaborado dándole un sentido profético de salud (5,9-14).

(C) Acusación contra Israel, que consta de una introducción y amonestación del profeta (6,1-8), de una amenaza a Samaría por los abusos sociales allí reinantes (6,9-16) y una lamentación personal del profeta por esos abusos (7,1-6).

(D) Promesas a Sión en forma de lamentación (7,7-10), de vaticinio (7,11-13) y de dos oraciones (7,14-17.18-20).

(II) Origen. En primer lugar, es curiosa en Miq la constante mezcla de prosperidad y desgracia que se advierte en su predicación. El libro consta, en cierto modo, de un doble esquema, idéntico y continuado. Por eso surge la pregunta de por qué la materia del libro ha sido dispuesta en este orden. Como el primer esquema se refiere a Judá/Jerusalén y el segundo, a Israel/Samaría, una explicación suficiente, aunque no indiscutible, sería decir que 1,5-8 (o sea, en la primera parte) es un oráculo independiente contra Samaría, y que, en la segunda parte, es cierto que 6,1-16 parece incluir a Samaría, mientras 7,1-20 alude más bien a Judá, pero de todas formas se ha mantenido en un tono tan general, que la referencia a Samaría no es evidente. En segundo lugar, salta a la vista que Miq 4,1-5 es idéntico a Is 2,2-4, sin que sea posible determinar quién depende de quién, de suerte que la opinión de que el oráculo proviene de un anónimo, incluido en sus respectivos escritos por los dos profetas, gana cada vez más terreno. De todos modos, hay que admitir en el libro de Miq un trabajo redaccional. Pues, aun manteniendo firme, y seguramente con razón, que la profecía de 4,1-5,8 y 7,7-20 es auténtica y que estos pasajes no deben explicarse como adiciones posteriores que intentaran mitigar la tremenda impresión de las amenazas proféticas (así Eissfeldt, Robinson, etc.), hay que admitir indudablemente que dos (según Robinson, tres) colecciones fueron recopiladas por un redactor, que les dio mayor unidad y que posiblemente las completó con algunos trozos secundarios. Como tales se han considerado principalmente: 2,12s, el argumento principal del cap. 4s (a excepción de 4,9s 5,4s.9-14) y del cap. 6s (a excepción de 6,6-8.9-16), que han sido asignadas a época postexílica, porque en estos pasajes se supone la existencia de una → diáspora, la destrucción de Jerusalén y el haberse acabado la monarquía. Sin embargo, puede defenderse la autenticidad de estos pasajes, y con razón, identificando el pensamiento escatológico de Miq con el de Is, y refiriéndose a la diáspora del año 721 a.C.

El texto de Miq ha sufrido mucho; el hebreo y LXX tienen muchas discrepancias.

(III) Teología. La teología no es el lado más fuerte del profeta Miqueas. El monoteísmo es para él una cosa evidente y, por eso, no lo desarrolla con mayor amplitud; solamente acentúa aquellos atributos de Yahvéh que constituyen el fundamento de su predicación, su cólera santa y su gran misericordia. Miqueas es más bien moralista, que sólo concede un valor a la religión en cuanto es capaz de producir la justicia social en el individuo y en la sociedad. Sus ideas escatológicas culminan en la profecía de (Belén)-Efratá, una de las más concretas del AT (→ mesianismo 1).

(IV) Entre los manuscritos del desierto de Judá (→ Qumrán [manuscritos de]) se encontraron fragmentos de un midráš al libro de Miq; cf. J.T. Milik, *Fragments d'un Midrasch de Michée* (RB 59, 1952, 412-418).

Comentarios: → Profetas menores.

Bibl.: Hastings III, 359s. J. Lindblom, *Micha literarisch untersucht* (Helsingfors 1929). A. Gil Ulecia, *Imperio mesiánico en la profecía de Miqueas* (Zaragoza 1940). DBS V, 1252-1263. → Morešet-Gat.

Mira, ciudad junto al mar (el puerto se llamaba Andriake), en Licia, centro del comercio de granos. Así se comprende que el capitán romano, encargado de conducir el apóstol Pablo a Roma, encontrara en M. un barco de Alejandría que zarpaba para

Italia; es sabido que Egipto era el granero de Roma (Act 27,5). Hoy: Dembre.

Bibl.: LÜBKER 693.

Mirra (hebr. *mōr*), → resina olorosa, que mana de cierta clase de terebintos (ésta es la mejor m.; Éx 30,23 Cant 1,13 5,13), o que se obtiene por medio de incisiones en las ramas. Mezclada con aceite de oliva, la m. da un precioso aceite aromático, con el cual se perfuman el esposo (Cant 1,13 5,13) y la esposa (Cant 5,5 Est 2,12). Incluso objetos, como vestidos (Sal 45,9), la cama (Prov 7,17), una litera (Cant 3,6) se perfumaban con m., de olor agradable. La m. mezclada con vino produce una bebida embriagadora (Mc 15,23). Jn 19,39 menciona una mezcla de m. y áloe para embalsamar los cadáveres. La m. es también un ingrediente del santo → óleo de unción (Éx 30,22-23) y un regalo apreciado (Mt 2,11).

Bibl.: A. LUCAS, *Notes on Myrrh and Stacte* (JEA 23, 1937, 27-33). G. RYCKMANS, *De l'or, de l'encens et de la myrrhe* (RB 58, 1951, 372-376). ThW IV, 807s.

Mirto, arbusto de adorno, siempre verde, de las regiones del mar Mediterráneo, con flores blancas o rojas y con frutos negroazulados, que son comestibles. Las ramas se empleaban en la construcción de los tabernáculos (Neh 8,15). En la época mesiánica germinarán también los m. en aquellas regiones en que hasta ahora sólo crecían espinas y cardos (Is 41,19 55,13). Los «mirtos [LXX: montañas] en la hondonada», entre los que Zac (1,8.10s) ve al hombre montado sobre un caballo rojo, se explican de diversos modos. Unos (p.ej., Rothstein, Nowack) interpretan el pasaje en sentido natural: los m. que brotan en la hondonada. Otros (p.ej., Horst) piensan que se trata de imágenes mítico-cosmológicas: en el oriente, al otro lado del profundo océano que circunda la tierra, hay un bosque de m., en el que, o debajo del cual habita la divinidad en soledad; de esta morada de los dioses sale el hombre como mensajero.

Miryam (hebr. *miryām;* sobre el nombre: → María), en la genealogía del códice sacerdotal, hija de Amram y de Yokébed, hermana de Moisés y de Aarón (Núm 26,59). El relato del nacimiento de Moisés habla solamente de una anónima «hermana» suya (Éx 2,4-10) Éx 15,20s la designa como la profetisa M., hermana de Aarón, que, después del paso por el mar, cantó ante las mujeres israelitas un himno triunfal; «profetisa» significa aquí probablemente «cantora inspirada por Dios»; cf. Núm 12,2, donde ella se refiere a revelaciones. Según Núm 12,1ss (cf. Dt 24,9), «Aarón y M.» murmuraron contra Moisés, «porque había tomado por mujer a una kušita»; M. fue castigada con lepra, pero por la intercesión de Moisés se curó. Según Núm 20,1 murió en Qadéš y fue sepultada allí mismo. Fuera de la tradición del Pentateuco, aparece en Miq 6,4, junto a Moisés y Aarón, como enviada de Yahvéh. M. NOTH (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 196-200) piensa que la profetisa M. fue en el sur (Judá) lo que la → Débora del norte (Israel); detrás de su figura – añade – se encuentra una persona histórica, «sólo que nosotros no podemos colocarla más exactamente, ni en el espacio, ni en el tiempo, ni en la historia» (p. 200).

Bibl.: D. UBACH, *Le tombeau de Marie soeur de Moise à Cadès* (RB 42, 1933, 562-568).

Misac → Mešak.

Misericordia de Dios. (I) EN EL AT. Lo que nosotros entendemos por m. de Dios lo expresa el AT a través de varios predicados de Yahvéh. Yahvéh es *ḥannūn* (Éx 22,26: oye al pobre que clama a Él, porque es misericordioso; Éx 34,6 2Par 9,7 Neh 9,17.31 Jl 2,13 Jon 4,2 Sal 86,15 103,8 111,4 116,5 145,8: confesiones de fe; sólo una vez se predica de los hombres esta cualidad: Sal 112,4). El hebr. *ḥannūn* se halla a menudo junto con *raḥḥūm* (clemente): cf. los lugares antes citados, a excepción de Éx 22,26 Sal 116,5; además: Dt 4,31 Sal 78,38. El hebr. *raḥḥūm* se halla, como nombre propio de Dios, en Eclo 50,19: el misericordioso; recuérdese el árabe *arraḥmān* para Alá. Se dice también que Yahvéh usa de *ḥēn* (favor, → gracia) o *ḥesed* (fidelidad, ayuda misericordiosa, → gracia) y tiene *raḥămīm* (misericordias, → amor, compasión: Dt 13,18 Is 63,15 47,6 Zac 1,16 Dan 9,9 Sal 79,8 119,77 145,9 40,12 77,10 Eclo 3,18 16,11s). Esta m. es «mucha» (2Sam 24,14 Neh 9,19.27.31 1Par 21,13 Sal 119,156) o «grande» (Is 54,7), y se halla junto con *ḥesed* (Is 63,7 Jer 16,5 Os 2,21 Zac 7,9 Sal 25,6 51,3 69,17 103,4 Lam 3,22). Además, Yahvéh, en general, ejerce su m. (*riḥam:* Éx 33,19 Is 55,7 Sal 116,6 Lam 3,32 Hab 3,2) y en particular se compadece de huérfanos y viudas (Is 9,16 Os 14,4), de Israel (Dt 13,18 30,3 2Re 13,23 Is 14,1 27,11 30,18 49,13 54,8 60,10 49,10 54,10 Jer 12,15 31,20 33,26 Ez 39,25 Os 1,6s 2,3.6.25 Miq 7,19 Zac 10,6; negativamente: Jer 13,14 Os 1,6), de las tiendas de Israel (Jer 30,18), de Jerusalén (Zac 1,12 Sal 102,14), de sus piadosos (Sal 103,13). Es curiosa la falta de esta expresión en la literatura propiamente sapiencial.

Este mismo atributo de Yahvéh lo atestiguan los nombres propios de Janán, Janún, Jananí, Janná, Janniel, Jannamel, Jananyá, Jasadyá, Eljanán y Yojanán (Juan).

En los libros griegos del AT, Yahvéh obra según su m. (ἔλεος: Tob 8,16 Eclo 50,22 51,3 1Mac 13,46). Su m. se aplica a Israel (Jdt 13,14 Eclo 32,25s). Es esperada (Eclo 2,7), se confía en ella (Eclo 2,9) y se concede a los elegidos (Sab 3,9 4,15). Aquí recibe la idea un sentido escatológico. Por eso el tiempo de salud es tiempo de m. (2Mac 2,7 7,29) y la victoria de los Macabeos es el comienzo de la m. (2Mac 8,27). Se invita con frecuencia a la m., apelando a menudo a la m. de Dios.

(II) En el NT, «misericordioso» no se dice nunca de Dios, sino sólo de Cristo, y ello una sola vez (Heb 2,17: «sumo sacerdote misericordioso y fiel»). En cambio, se habla con frecuencia de la m. (ἔλεος) de Dios y de que Dios ejerce esta m. (ἐλεεῖν). A menudo ἔλεος conserva su sentido original veterotestamentario de fidelidad y gracia (p.ej., Lc 1,50.54.58.72.78 Ef 2,4). Muy frecuentemente también la m. de Dios significa de modo general la → gracia de Dios; así en muchas fórmulas de saludo, junto a gracia y → paz (1Tim 1,2 2Tim 1,2 Tit 1,4 2Jn 3; además Gál 6,16); igualmente significa la ayuda gratuita de Dios en la necesidad física y moral (Mc 5,19 1Cor 7,25 2Cor 4,1 1Tim 1,13.16). Como en el judaísmo posterior, ἔλεος tiene sobre todo sentido escatológico. La m. de Dios es en este caso un hecho de la economía salvífica, ora con relación a Cristo (así particularmente en Pablo: Rom 9,15-18.22s 11,30-32 15,8s Tit 3,5, y en 1Pe 1,3 2,10), ora con relación al → juicio venidero (Mt 4,8 2Tim 5,7 Jds 21). Es sorprendente que la idea de m. de Dios falte en los escritos joánicos; éstos no conocen la m., sino el amor de Dios.

Bibl.: ThW II, 474-483. F. Asensio, *Misericordia et Veritas. El Hesed y 'Emet divinos: su influjo religioso-social en la historia de Israel* (Roma 1949).

Misia era en un principio la región al noroeste del Asia Menor, poblada por los misios (celtas), y más tarde la provincia romana que comprendía la región entre la meseta frigia y el Helesponto o la Propóntide. En el oeste se hallaba la ciudad de Troya; al sur, Pérgamo. En sus segundo y tercer viajes apostólicos pisó Pablo suelo misio (Act 16,7-18 20,5-13).

Bibl.: Lübker 694.

Mišná. (I) Significación de la palabra. La palabra hebr. *mišnā* viene de la raíz *šānā:* repetir (según los métodos de enseñanza de las escuelas rabínicas), enseñar, instruir, y designa la doctrina transmitida oralmente, para distinguirla de la *miqrā'*, de lo leído, de la sagrada Escritura. La M., pues, comprende principalmente todo el conjunto de enseñanzas transmitidas oralmente, tal como fueron puestas por escrito en el s. II d.C. y coleccionadas en el → Talmud; de ahí la *mišnā* por excelencia.

(II) Origen. La ley mosaica en el Pentateuco (la Torá) necesitaba, en el curso de los tiempos, de sucesiva explicación, de precisiones más detalladas y de otras aplicaciones a las nuevas circunstancias de la vida. Las correspondientes declaraciones de los escribas fueron transmitidas por la tradición oral en las escuelas rabínicas. Poco a poco crecieron los materiales de tal manera, que fue necesario un examen y clasificación. Así se originó la primera colección y delimitación de la «tradición de los ancianos» (Mt 15,2), que está vinculada al nombre de Rabbí Aqibá (hacia el 130 d.C.; cf. P. Benoit, *Rabbi Aqiba ben Joseph, sage et héros du Judaïsme*, RB 54, 1947, 54-89) y de su discípulo Rabbí Meír. En el trabajo de éstos se apoya la colección, que se ha convertido en oficial, de Rabbí Yehudá Hannasí (e.d., el jefe), de ordinario llamado simplemente el Rabbí, descendiente de → Gamaliel (en torno al 135-217 d.C.). Hasta qué punto llegó él mismo a fijar el texto por escrito es objeto de controversia. De todos modos, el texto se completó y amplió, a veces, después de él. En lo esencial, sin embargo, contiene la M. declaraciones de los escribas judíos de los siglos I y II d.C., llamados tannaím (del aram. *t*ᵉ*nā'*, repetir, instruir, enseñar). — La M. está escrita en hebreo.

(III) División. La M. se divide en seis partes o clasificaciones *(seder;* plural: *sᵉdārīm)*, 63 tratados, 523 (según otros 524 ó 525) capítulos, 4187 parágrafos. Las seis partes o sedarim son:

(1) *Zera'im* (frutos del campo): once tratados sobre cuestiones de agricultura, diezmos, etc.
(2) *Mo'ed* (tiempos establecidos): doce tratados sobre el sábado y días festivos.
(3) *Našim* (mujeres): siete tratados sobre el matrimonio, divorcio, etc.
(4) *Neziqim* (daños): diez tratados sobre el derecho civil y penal.
(5) *Qodašim* (cuestiones sagradas): once tratados sobre el sacrificio y todo lo que se relaciona con el culto del templo.
(6) *Toharot* (cuestiones de pureza): doce tratados sobre pureza e impureza ritual.

(IV) Ediciones y traducciones. Primera edición impresa en Nápoles 1492. G. Su-

RENHUSIUS, *Mischna cum Maimonidis und Bartenorae commentariis integris* (Amsterdam 1698-1703; texto hebr. sin vocales, con traducción latina y versión latina de los *Comentarios* de MAIMÓNIDES y OBADYÁ DE BERTORINO; 6 vols.). A. SAMMTER, D. HOFFMANN, E. BANETH y otros, *Mischnayoth* (texto hebr. vocalizado, con traducción alemana en letras hebreas; 1887ss). G. BEER, O. HOLTZMANN, S. KRAUSS y otros, *Die Mischna, Text, Übersetzung und Erklärung* (Giessen 1912-1936; 6 vols.). H.L. STRACK, *Ausgewählte Mišnatraktate, nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und mit Berücksichtigung des N.T. erläutert* (Leipzig 1882ss). D.A. DE SOLA y M.J. RAPHALL, *Eighteen Treatises from the Mishna translated* (Londres 1843). J. BARCLAY, *Translation of eighteen Treatises from the Mishna* (Londres 1878). H. DANBY, *The Mishnah translated from the Hebrew* (Oxford 1933). S. HAMMELBURG, *De Misjna, Hebr. gepunctueerde tekst met vertaling, verklaring en inleidingen in het Nederlandsch* II (Amsterdam 1939). P. BLACKMAN, *Mishnayoth. Vocalised Hebrew Text, English Transl., Introd. and Notes* (6 vols., 1951-1955).

Bibl.: S. FUNK, *Die Entstehung des Talmuds* (Leipzig 1910). P. FIEBIG, *Der Talmud, seine Entstehung, sein Wesen, sein Inhalt* (Leipzig 1929). H.L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (Munich [5]1921/30). S. GRILL, *Der Talmud und Schulchan Aruch* (Graz 1934). J.N. EPSTEIN, «*mbw' lnwsḥ hmšnh*» («Introducción al texto de la Mišná») (Jerusalén 1948; 2 vols.). → Talmud.

Mispá (hebr. *miṣpā* o, con el artículo, *hammiṣpā:* «la» atalaya; Jos 18,26 también *hammiṣpeh;* Vg Maspha, Masphat, Masphe, Mesphe), nombre de varias ciudades de Palestina, entre las cuales la más conocida es la de la tribu de Benjamín. No nos es dado conocer cómo llegaron a conquistarla los israelitas. M. aparece en Jue 20s 1Sam 7 1Sam 10 como centro político y religioso de las tribus israelitas. La ciudad fue fortificada por el rey de Judá Asá (1Re 15,22, cf. Jer 41,9) y, después de la destrucción de Jerusalén, fue sede del gobernador Guedalyá (2Re 25,23-25), asesinado luego allí mismo (Jer 41). En el siglo V, M. era la capital de un distrito judío (Neh 3,15). Según 1Mac 3,46, centro del levantamiento contra los Seléucidas; Judas Macabeo reunió aquí un ejército contra Gorgias. La opinión de que el actual *tell en-naṣbe* representa el lugar de las ruinas de M. va generalizándose cada vez más. Se han realizado excavaciones bajo la dirección de F.W. Badè, entre los años 1927 y 1935. Badè cree que, entre las distintas capas hay indicios de destrucción que se remontan a → Šošaq y → Senaquerib la reconstrucción la atribuye a Asá. Mientras el muro de fortificación se ponía antes en la edad del bronce, Badè cree actualmente que no se debe retroceder más allá del 900 a.C. Según los datos hoy conocidos, M. era considerada como el mejor puesto de defensa del tiempo de la monarquía israelita (→ fortificaciones IV y fig. 77). Descubrimientos más importantes: el sello de *y'znyh*, siervo del rey: quizá el → Yaazanyá citado en 2Re 25,23 (fig. en BA 10, 1947, 73); marca de jarro con la inscripción *mṣh* (= Mispá, cf. BASOR 109, 21) y *'elyākīm na'ar Yōkīn;* un templo dedicado a → Aštarté.

En Judá (Jos 15,38), Galaad (Jue 11,29) y Moab (1Sam 22,3) había otras ciudades con el nombre de M. o Mispé.

Bibl.: Excavaciones: F.W. BADÈ, *Excavations at Tell en-Nasbe* (Berkeley 1927). Id., *New Discoveries at Tell en-Nasbeh* (BZAW 66, 1936, 30-36). *Tell en Nasbeh:* I, *Archaeological and Historical Results*, por C.C. MCCOWN, etc.; II, *The Pottery*, por J.C. WAMPLET (Berkeley/New Haven 1947). A. ALT, *Neue Erwägungen über die Lage von Mizpa, Ataroth, Beeroth und Gibeon* (ZDPV 69, 1953, 1-27). BRL II, 385s. ABEL II, 388-390.

Misterio, misterios. Μυστήριον (seguramente derivado de μύειν: «cerrar la boca»), designa:
(1) Un rito religioso oculto, en que sólo pueden tomar parte los iniciados, «mystes», y por el que tratan de alcanzar la salud; en este sentido la palabra se halla ordinariamente en plural;
(2) desde Platón, una doctrina oculta y oscura;
(3) en la magia, una fórmula o acción mágica;
(4) en la lengua familiar, un secreto;
(5) en la lengua de la gnosis, una revelación divina oculta.

(I) EN EL AT Y EN EL JUDAÍSMO. En los LXX la palabra se halla sólo en los libros más tardíos del AT, a veces con la significación de culto secreto (Sab 14,15.23), más a menudo en el sentido que a m. da la lengua familiar (Tob 12,7.11 Jdt 2,2 2Mac 13,21 Eclo 22,22 27,16s.21). En Sab 6,22 la doctrina sobre la naturaleza y el origen de la sabiduría se presenta como revelación de m., es decir, de secretos divinos (cf. 2,22); pero estos secretos no se reservan, como en las doctrinas ocultas de las religiones gentiles, a los iniciados, sino que se pregonan públicamente, a fin de que la sabiduría se propague lo más posible entre los hombres (6,23s). Dan 2,18s.27-30 (LXX) y 4,9 (Teod.) dan el nombre de m. a los sueños por los que Dios quiere manifestar a Nabucodonosor sus ocultos designios para el futuro (2,28); estos sueños son m., porque son un anuncio

velado de acontecimientos futuros que sólo por Dios mismo (2,28s.47) o por un hombre inspirado de Dios pueden ser revelados (4,6, cf. 2,19 4,9: Teod.). La apocalíptica judía se presenta como la revelación de m., que se refieren al origen y naturaleza del cielo y la tierra, pero, sobre todo, al futuro de Israel y al fin del mundo. Los m. de Dios son profundos e innumerables; inmensa es su justicia (Hen 63,2), que sólo comunica al Hijo del hombre (Hen 49,2, cf. 51,3). De ordinario es un ser celeste, un ángel, el que inicia al apocalíptico en los m. y le revela los ocultos designios de Dios (p.ej., Hen 1,2 81,1 4Esd 2,1), que preexisten escondidos en el cielo (Hen 9,6); Henok lee en tablas celestes el m., los bienes celestes que Dios tiene preparados para los espíritus de los que mueren en la justicia (Hen 103,2s, cf. 38,3 41,1 58,5). Así recibe la palabra un claro sentido escatológico, que en Dan era aún poco manifiesto.

(II) En el NT. La palabra μυστήριον aparece tres veces en los evangelios sinópticos, ninguna en Jn, 18 veces en Pablo (dos veces en las cartas pastorales, ninguna en Heb) y cuatro veces en Ap.

(A) *Los sinópticos*. En Mc 4,11 par., acerca de la finalidad de las parábolas, dice Jesús a sus discípulos: «A vosotros se os ha confiado el misterio del reino de Dios» (Mt y Lc). El reino de Dios, que es asunto reservado a Él (Mc 4,26-29), es un secreto divino; sólo es dado, e.d., revelado a un «pequeño rebaño» de fieles (Lc 12,32), porque sólo los que creen en Jesús, en cuyas obras aparece ya visible el reino de Dios (Mt 12,28), pueden creer y entender que el reino de Dios está para llegar y se está ya realizando; a los de fuera, a los que no pertenecen al «rebaño» de los creyentes, sólo se les presenta en parábolas, e.d., en imágenes, que, si es cierto que ilustran la peculiaridad del reino de Dios, no dan a conocer su plena realidad.

(B) *Las cartas de Pablo* se enlazan, evidentemente, con las ideas de Sab, Dan y los apócrifos. Misterio significa, sobre todo, un secreto divino que sólo por revelación puede ser conocido. El objeto principal del m. es la economía divina de salud, que se realizó por la muerte de Cristo en la cruz y su consiguiente resurrección. De ahí que hable Pablo del m. de Cristo (Col 4,3 Ef 3,4), cuyo objeto es la persona misma de Cristo (Col 1,27 4,3), y del m. de Dios (Col 2,2, cf. 1Cor 4,1), de la secreta sabiduría de Dios (1Cor 2,7; literalmente, la sabiduría de Dios en el m.) o del m. de la divina voluntad (Ef 1,9). El m., pues, ocupa un puesto central en la predicación de Pablo y ha de identificarse con el evangelio (Ef 6,19 Col 1,25-27, cf. 4,3) que Pablo anuncia: «Cristo crucificado» (1Cor 1,23 Col 2,2) y «Cristo en vosotros» (Col 1,27), e.d., en los gentiles que Dios ha llamado a la salud (Rom 16,26 Ef 3,6.8). Este m. fue predestinado por Dios antes de todos los tiempos (1Cor 2,7 Ef 3,9), está escondido en Dios desde el principio de los siglos (Col 1,26 Rom 16,25s), desde la eternidad (Ef 3,9); ninguno de los príncipes de este mundo lo conoció; los hombres no lo podían conocer (1Cor 2,7-9). Mas ahora es revelado por pura gracia (Ef 1,9), por el → Espíritu de Dios (1Cor 2,10), por Dios (Ef 1,10 Col 1,26) o por las Escrituras proféticas (Rom 16,26); y revelado precisamente a las potestades y dominaciones en el cielo (Ef 3,10), a los santos de Dios, e.d., a los cristianos (Col 1,26), sobre todo a los profetas y apóstoles (Ef 3,5) que lo anuncian (1Cor 2,7 Col 3,4s Ef 3,8s 6,19). Como el m. es revelado por Dios, pero quienes lo presentan son los heraldos de la revelación, Pablo puede hablar del m. de la fe, que es confiado a los diáconos (1Tim 3,9), o del m. de la piedad, que es Cristo, predicado a las naciones y creído en el mundo (1Tim 3,16s).

En Rom 11,25, el m. es el secreto designio de Dios por el que la obstinación de Israel ha de servir a la salud de los gentiles. La transformación de los vivientes y resucitados en el último día recibe igualmente el nombre de m. (1Cor 15,51), e.d., designio oculto de Dios sobre el fin del mundo. Aquí entra también el «m. de la iniquidad», que obra ya ocultamente (2Tes 2,7) y que se manifestará en el → Anticristo, el «hombre de pecado» (2,3.8), así como el m. de la mujer, en cuya frente está escrito un nombre misterioso: la gran Babilonia, madre de las rameras y de la abominación de la tierra (Ap 17,5.7). Y en este mismo cuadro escatológico entra también el m. de Dios (Ap 10,7), e.d., el triunfo final del designio saludable de Dios.

En Ef 5,32 se llama m. la significación misteriosa y simbólica del matrimonio, por la que según Gén 2,24 hombre y mujer se hacen una sola carne; esta unidad simboliza la unidad entre Cristo y la Iglesia. También en Ap 1,20 se llama m. el misterioso y simbólico sentido de las siete estrellas y de los siete candelabros que significan las siete iglesias cristianas.

Bibl.: L. Cerfaux, *L'influence des «mystères» sur les épîtres de S. Paul aux Colossiens et aux Ephésiens* («Sacra Pagina» II, París-Gembloux 1959, 373-379).

(III) El cristianismo y las religiones de misterios. De las precedentes indicaciones resulta que Pablo no tomó de las religiones

de m. ni el nombre ni la doctrina sobre el m. de Dios o de Cristo. En la lengua religiosa de los griegos, el término m. (generalmente en plural) designa los ritos y fórmulas sacrales sólo reveladas a los iniciados, pero no, como en Pablo, los secretos de Dios conocidos por revelación. Ese sentido sólo aparece en la literatura místico-hermética, que no adquirió su redacción actual antes del s. III d.C. y en conjunto es, desde luego, más moderna que Pablo. Por lo demás, el apóstol tomó muy contadas expresiones de la lengua de las religiones de m., que indudablemente conocía. Ya de ahí resulta con cuán escaso fundamento algunos historiadores de las religiones pretenden que Pablo habría tomado sus más importantes enseñanzas de las religiones helenísticas de m. Estas enseñanzas serían:
(1) la salud por la muerte y resurrección de Cristo-Dios;
(2) la concepción paulina del bautismo (Rom 6,3-11 Col 2,12 Tit 3,5), y
(3) de la eucaristía (1Cor 11,23-30, cf. 10,16-22).

Las religiones de m. que se alegan en favor de esa tesis son los m. de Deméter, en Eleusis, los m. de Dioniso y la doctrina órfica, los m. de Cibeles y Attis y los de Adonis y Mitra. Estos m. son en su totalidad ritos sacrales ocultos, que representan más o menos los destinos del dios correspondiente y hacen a los iniciados partícipes de la pasión y del triunfo de la divinidad. De ordinario, consisten en ritos de purificación e iniciación, por los cuales el iniciado o «mystes», ya en esta vida, pero sobre todo en la otra, entra en comunión con la divinidad o queda él mismo divinizado.
(1) Respecto de la salud por la muerte y resurrección de Cristo Dios, hay que notar, en primer lugar, que en ninguna religión de m. se habla de verdadera resurrección de un dios muerto. Osiris, que muere a manos de su hermano Set, no resucita a su propia vida, sino a la vida en el reino de los muertos o en su hijo Horus. Dioniso, despedazado por los titanes, vuelve a vivir en Zagreus, engendrado por Zeus. Adonis (Ešmún, Tammuz) es un dios de la vegetación que muere en otoño y revive en primavera; en sus m. se llora ciertamente una muerte, pero no se representa su resurrección; se creía que seguía viviendo en el cielo. De una resurrección de Attis, el amante mutilado de la gran madre Cibeles, sólo se habla en textos tardíos, cristianos, no en los antiguos, gentiles. Los restantes m. y dioses salvadores no mueren ni resucitan.

En segundo lugar, en ninguna parte se presenta la muerte de la divinidad como sacrificio voluntario de expiación; los dioses que mueren son muertos contra su voluntad y no dan su vida para expiar los pecados de los hombres. Son, en su totalidad, divinidades de la naturaleza, que personifican su anual morir y revivir o el principio de su fecundidad. Nada, pues, tienen que ver con Jesús, cuya muerte y resurrección fue entendida soteriológicamente por la primera comunidad cristiana (Act 5,30s, → Hijo de Dios III). Esta comunidad primitiva no conocía esos m. de las religiones paganas; por consiguiente, tales m. no pudieron influir en el desenvolvimiento de su cristología.

En tercer lugar, las religiones de m. afirman que fomentan la salud del alma de los «mystes»; pero esta salud espiritual no es una redención del pecado y raras veces exige una transformación moral de los hombres. La salud se opera por la fuerza mágica de los ritos o por una → gnosis que une al «mystes» con la divinidad (cf. B. ALLO, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, RScPhTh 15, 1926, 5-45; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ* II, 510-532; W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie*, París/Gembloux 1931, 256-284).
(2) Como rito de purificación, el → bautismo cristiano ofrece analogías con los baños o lavatorios sacrales de la religión judía y la mayoría de las religiones orientales y helenísticas. Sin embargo, el bautismo cristiano se concibe como una purificación de los pecados (Act 2,38 1Cor 6,11), mientras los baños sacrales de las otras religiones sólo pretenden lavar manchas rituales o cultuales. Como rito de iniciación a Cristo (Col 2,11; cf. bautizar εἰς τὸ ὄνομα: 1Cor 1,13s; o bautizar εἰς Χριστόν: Rom 6,3 Gál 3,27, e.d., para la comunión con Cristo o la pertenencia a Él), el bautismo puede compararse con los ritos de iniciación de otras religiones, sobre todo con el bautismo de los prosélitos o con la circuncisión (Col 2,11s). El bautismo obra, por el Espíritu, la regeneración (Tit 3,5 Jn 3,5, cf. 1Cor 6,11 12,13), la filiación divina (Gál 3,26 Rom 8,14-17), hace al hombre nueva criatura (Gál 6,15, cf. Rom 13,14) que vive para Dios en Cristo (Rom 6,11) o en el Espíritu (Rom 8,9 Gál 5,24). «Bautizarse» significa revestirse de Cristo (Gál 3,27, cf. Rom 13,14) o del hombre nuevo (Ef 4,24 Col 3,10); «ser bautizado» significa tomar parte en la muerte y resurrección de Cristo, morir con Él al pecado y resucitar con Él a vida enteramente nueva (Rom 6,3s Col 2,12). No es imposible que Pablo tomara expresiones aisladas de la lengua de las religiones de m. En muchos m. los «mystes» buscaban una mística unión con la divinidad por medio de la participación en ritos sacrales, que en cierto modo representaban los destinos del dios; así en los m. de Dioniso,

los eleusinos de Deméter, los de Osiris e Isis, los de Cibeles y Attis. Pablo quiso tal vez oponer el bautismo como único medio de salud y unión con Cristo, único redentor y mediador verdadero de la salud, a los ritos vacíos y frecuentemente inmorales de las religiones paganas de misterios. Tal vez el apóstol presentó el bautismo como un rito por el que el hombre muere y resucita con Cristo (Rom 6,3s Col 2,12) o se reviste de Cristo (Gál 3,27, cf. Rom 13,14), con el fin de dar mejor a entender, a hombres que antes de su paso al cristianismo se habían iniciado en las religiones de m. o por lo menos las conocían, la eficacia que tiene el rito de la iniciación cristiana. Pero la idea capital: la mística unión del cristiano con Cristo, no la tomó ciertamente de los m. paganos.

Los m. de Isis y Osiris y los eleusinos de Deméter, según TERTULIANO *(De bapt.* 5) y APULEYO *(Metam.* 11,4), los m. de Attis, según FÍRMICO MATERNO *(De err. prof. rel.* 22,1), y, según una inscripción del s. IV y la llamada liturgia de Mitra, también los m. de éste, operaban la → regeneración de los iniciados. Los escritos herméticos hablan con frecuencia de una regeneración por medio de la gnosis *(Corp. Herm.* 13,1.7.10.13. 16.22 3,3; *Cor. Cosm.* 41). A esta regeneración se refieren, en la mayoría de los m., ciertos ritos inmorales, y en la religión de Mitra el *taurobolium*, aspersión con la sangre de toro o macho cabrío. Pero cómo se entendía tal regeneración no es fácil de definir; probablemente el rito indicaba el paso del «mystes» de un estado bajo y miserable a otro mejor, y servía para garantizar la felicidad en el otro mundo. La regeneración no es, como en Pablo, una íntima transformación moral y religiosa por medio del Espíritu de Dios, por la que el pecador se convierte en un hombre nuevo justificado (Col 3,10 Ef 4,24 Tit 3,5 1Cor 6,11 Rom 6,6-10); ni tampoco una transformación moral, que hubiera de realizarse después de la iniciación en la vida moral del regenerado (Ef 4,22s Col 3,5s, cf. Gál 5,13-17.24-26 Rom 6,12s). La doctrina paulina de la regeneración se enlaza inmediatamente con Jer 31,31-34 y Ez 36,26-39 (→ Espíritu de Dios II, C.). Estos lugares anuncian la nueva alianza como una estrecha relación de reciprocidad entre Dios y el hombre íntimamente transformado, como la economía de salud por el Espíritu de Dios (Ez 36,27 39,19 Is 32,15-17). Pablo alude expresamente a Jer 31,31-34 al oponer la alianza del Espíritu a la antigua de la letra (2Cor 3,6-8, cf. Rom 2,29 7,6, → espíritu III, D; → alianza III, B). Ahora bien, el bautismo es precisamente el rito de iniciación a Cristo (Col 2,11) que fundó en su sangre la nueva alianza (1Cor 11,25) y, por ende, la iniciación también a la nueva alianza, bajo la cual el hombre se transforma, por medio del Espíritu vivificante (2Cor 3,6, cf. Jn 3,5 6,63), en una nueva criatura (Gál 6,15 2Cor 5,7). De ahí que Pablo presente el bautismo como el m. por el que el hombre muere con Cristo al pecado y con Cristo resucita (Rom 6,3-11 Col 2,12) a nueva vida en Cristo (Rom 8,2) o en el Espíritu (Rom 8,9), o como el baño de la regeneración y renovación por el Espíritu Santo (Tit 3,5). Pablo no tomó esta doctrina de los m. paganos, que él despreciaba (cf. 1Cor 8,5s Gál 4,8 2Cor 6,14-16); de los m. sólo tomó algo de la terminología.

(3) Muchos historiadores de las religiones pretenden reducir también la concepción realista y sacramental de la → eucaristía en Pablo (1Cor 11,23-30, cf. 10,16-22) y en Jn (6,51-58) al influjo de las religiones helenísticas de misterios. En orden a ello es de notar, primeramente, que, según expresa declaración del Apóstol, su doctrina sobre la eucaristía estaba de acuerdo con la de la primitiva comunidad cristiana (1Cor 11,23). Además, en las religiones helenísticas de m. los banquetes sacrales no significan, evidentemente, recibir o comer el cuerpo mismo de la divinidad. En los m. eleusinos de Deméter, el banquete recuerda el de la diosa y pone al «mystes» bajo su protección; al igual que otros ritos, éste está relacionado con la esperanza en la inmortalidad. En los misterios de Attis y Cibeles, el banquete era un rito de iniciación, que prometía al «mystes» vida y bienestar y acaso también felicidad en el otro mundo. En los antiguos m. tracios de Sabazio, el comerse un toro despedazado fue acaso entendido como la comida de una divinidad transformada en toro. Cuando estos ritos bárbaros penetraron en Grecia, perdieron su sentido primitivo. En los m. de Dioniso, no en el orfismo, el rito fue conservado como medio de conjuro contra malos espíritus (Plutarco) o como rito de recuerdo (Fírmico Materno). El delirio sacro al que llegaban por el dios las bacantes (gr. ἔνθεος) no era la consecuencia, sino más bien la causa del banquete. En los m. de Mitra se le daba al «mystes» pan y agua, y, posteriormente, vino. Estos alimentos y, sobre todo, el vino, habían de procurar a los «mystes» fuerza y bienestar, sabiduría y poder contra los malos espíritus, y gloriosa inmortalidad. Este banquete no tiene, pues, carácter sacramental alguno y está muy lejos de comunicar la naturaleza y virtud de Mitra.

Bibl.: D. DEDEN, *Le «mystère» paulinien* (EThL 13, 1936, 405-442). K. PRÜMM, *Mysterion von Paulus bis Origenes* (ZkTh 61, 1937, 391ss). A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des hl. Paulus* (Munster de West-

falia 1928). B. HEIGL, *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum* (Munster de Westfalia 1932). H. VON SODEN, *Mysterion und Sacramentum in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche* (ZNW 12, 1911, 188-227). A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (París 1919). R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig ³1926). S. ANGUS, *The Mystery-Religions and Christianity* (Londres 1925). C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des NT* (Giessen ²1924). P. BOENDERMAKER, *Paulus en het Orfisme* (tesis, Leiden 1930). ThW IV, 809-834. DBS VI, 1-225 (K. PRÜMM). R.E. BROWN, *The Semitic Background of the NT Mysterion* (Bb 39, 1958, 426-448; 40, 1959, 70-87). → Eucaristía, → Bautismo, → Hijo de Dios. [J.M. BOVER, *El gran misterio de la piedad (1 Tim 3, 14-16)* (EstT 21, 1947, 225-233). S. DEL PÁRAMO, *El «misterio» paulino y el sentido literal pleno* (XV Sem. Bibl. Esp., Madrid 1955, 247-266).]

Mitanni. Estado mesopotámico en el curso superior del Éufrates, entre los años 1400 y 1250, conocido por las cartas de → Amarna y por los contratos estatales de Boghazköy (→ hittitas). Uno de los reyes de aquel tiempo, que envió muchas cartas al rey de Egipto, se llama Tušratta. La población y lengua de este estado eran → hurritas; la clase dirigente, a juzgar por los nombres de reyes y dioses, era probablemente indoirania. El estado de M. es probablemente un residuo del antiguo reino de los hiksos; por fin fue dominado por los vecinos hittitas e incorporado a su reino. Cf. fig. 87, col. 863-4

Bibl.: → Hurritas.

Mitilene, capital de la isla de Lesbos, visitada por san Pablo en su tercer viaje apostólico (Act 20,14).

Mito. (I) NOMBRE Y CONCEPTO. Toda la polémica actual en relación con el concepto de m. queda resumida en la semántica de la voz griega, que ha pasado a todas las lenguas cultas. La raíz de μῦθος, esto es, *meudh, mudh*, significa «acordarse, considerar, reflexionar»; por tal razón el μῦθος no es sino opinión, idea, razón, regla, proposición, consideración. Incluso cuando la idea es expresada y se convierte en juicio, proverbio, respuesta u orden, se insiste en el contenido de lo que queda dicho; por ello, en los textos griegos primitivos μῦθος puede significar el exacto tenor de los acontecimientos. Andando el tiempo, este vocablo llega a adquirir, sobre todo en ático, el sentido de leyenda, y muy luego el de narración popular (tal como las cuentan las viejas: PLATÓN, *Repúbl.* 1, *350e)* en contraposición a λόγος. Luego se convierte en obra poética creadora (tema de drama y de comedia) o en equivalente de novela (ARIST., *Hist. anim.* 6, 35, 580 a 14). En LUCIANO *(Herm.* 73) μυθολογεῖν significa mentir, y en Suidas μῦθος equivale a λόγος κενός o bien a λόγος ψευδής. En la actualidad los eruditos manifiestan una doble corriente de opinión en cuanto al sentido que cabe dar a la voz m., aunque todos estén concordes con la semántica griega del vocablo. En lenguaje vulgar m. quiere decir narración carente de veracidad, en oposición a la historia, que es cierta; se habla de «rasgos míticos» en narraciones que por lo demás se ajustan a la realidad. Probablemente, ello es debido a que en el lenguaje corriente m. equivale a tradición popular y evoca la mitología, la «literatura» y la novela, productos en que tanto interviene la fantasía. En contraste con esta tendencia que atiende exclusivamente al aspecto de «veracidad», subrayan otros autores la estructura funcional del m. «El m. no es una especulación, aunque la especulación utilice el m.; tampoco es un poema, aunque en la mayoría de los casos así ocurra. Mucho menos es producto de la libre fantasía. El m. es un relato que transmite y fija un acontecimiento; el hecho de repetirse este relato con frecuencia le hace ser activo; y con ello el m. actúa decisivamente sobre lo presente. Un m. carente de actividad deja de vivir; puede ser un cuento encantador e incluso profundo, pero es cosa muerta en cuanto m.» (G. VAN DER LEEUW, *De primitieve Mens* 112s). Por consiguiente, el m. no es en modo alguno un cuento seductor relativo a la historia de los dioses o de los semidioses, sino «la reviviscencia de los orígenes, la repetición (mediante el relato) de un acontecimiento localizado en los albores del mundo o de la humanidad» (Van der Leeuw). El m. resume en una breve narración la intervención divina que tuvo lugar en los orígenes, y esa intervención revive en el m. Resulta, pues, que m., rito o culto están íntimamente relacionados; muy a menudo, los actos de culto no son sino representaciones dramáticas de los acontecimientos que el m. describe. Dentro de esta nueva concepción, pertenece a la propia esencia del m. la convicción de que la narración mítica es verdadera, o sea, que es producto de la reflexión genuina sobre la realidad misma de las cosas y sobre el acto creador de Dios. Esta verdad puede ser, ya un principio abstracto eternamente cierto, perteneciente a la vida misma *(Denkwahrheit)*, ya un hecho concreto *(Tatsachewahrheit;* para Van der Leeuw, incluso un acontecimiento histórico puede constituir un m.). En la actualidad, se insiste mucho más en la estructura formal del m. (la actualidad operante que ejerce un acontecimiento perteneciente a los orígenes) que en su matiz de verdad o de error.

(II) ¿Hay m. EN LA BIBLIA? Tocante al empleo del vocablo m. (μῦθος) en la Biblia, hay que reconocer que ésta rechaza absolutamente todo m. En efecto, para los autores bíblicos, el m., conforme a un significado posterior, es una «narración inventada» (salvo en Eclo 20,19, donde este término significa «palabra»). Las epístolas pastorales (1Tim 1,4 4,7 Tit 1,14) combaten el m. como sinónimo de superchería y de error, incompatibles con la verdad (2Tim 4,4 Tit 1,14) o con la οἰκονομία Θεοῦ (1Tim 1,4); probablemente se trata en estos textos de «fábulas judías» y de «genealogías» (1Tim 1,4; tal vez la serie de los eones gnósticos), que hay que llamar «profanas» (1Tim 4,7, cf. 1Tim 6,20: «discursos hueros»; cf. también 2Tim 2,16). 2Pe 1,16 opone μῦθος a la relación verídica de los testigos oculares.

Evidentemente, es «malsonante y escandalizador para oídos piadosos» emplear la voz m. a propósito de los libros sagrados; pero cabe preguntarse si no sería de desear que, en la exégesis de ciertos textos, se utilizara la noción de m., en el sentido de relato referente a un hecho real perteneciente a los orígenes, repetido en el culto o en la historia del mundo y del hombre. Por eso algunos acatólicos han visto en Gén 1 un m. que se recitaba en la fiesta israelita del año nuevo. La misma idea podría aplicarse también a la actividad operante de la acción creadora que Dios ejerció «al principio». La acción salvadora de Dios (p.ej., en el momento de la salida de Egipto), que en sí fue única, se repite, en cierto modo, y se actualiza de nuevo en el rito (p.ej., en la pascua judía) Incluso en la eucaristía, el sacrificio histórico de Cristo se repite innumerables veces cada día en el sacrificio de la misa. Lo que antes se dijo en relación con la estructura formal del m. se podría aplicar también al primer pecado: la desobediencia de la primera pareja humana es una realidad continuamente presente y lo acaecido en el principio tiene valor de ejemplo; la caída de Adán se repite en cada hombre.

(III) En los últimos años se ha suscitado una importante CONTROVERSIA en torno al m. La polémica comenzó por una conferencia de R. BULTMANN, pronunciada en 1941: *N.T. und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. Pronto llegó al gran público. La finalidad de Bultmann es «desmitizar» *(entmythologisieren)* el mensaje del evangelio, esto es, interpretar en su sentido real las fórmulas «mitológicas» que lo revisten. Para Bultmann, el m. es una forma de pensar que intenta expresar lo divino con lenguaje humano, y lo supraterrestre con palabras y conceptos limitados a este mundo; esta expresión humana queda necesariamente ligada al tiempo y encuadrada en la imagen mítica del mundo que se tenía en la época del NT, pero que es incomprensible para el hombre moderno, de modo que éste siente la tentación de rechazar también el mensaje junto con su elemento «mítico».

Según esa imagen mítica, en el mundo hay tres planos espacialmente distintos: el cielo arriba, la tierra en medio, y el infierno abajo. El plano intermedio queda sujeto a la influencia del Dios de los cielos y a la de los demonios del infierno. Bultmann cree que esta «mitología» se deriva de dos fuentes: el helenismo gnóstico y la apocalíptica judía. Es un error, dice él, tomar estos datos como realidades objetivas; no hay que eliminarlos, pero es menester interpretarlos desde un punto de vista «antropológico». Efectivamente, las palabras de la Escritura son una llamada *(Anrede)* dirigida por Dios a cada hombre. Dios toma al hombre y le pone en condiciones de llevar a cabo su propio destino. Para hacer comprender, p.ej., que el acontecimiento histórico de la crucifixión revela el verdadero sentido de la existencia humana (el influjo que sobre ésta ejerce el amor misericordioso), el NT empleará conceptos mitológicos y describirá la cruz como símbolo de la muerte expiatoria del Hijo de Dios, preexistente, ofreciéndose a sí mismo como víctima inocente a la justicia divina. Bultmann no quiere tomar estas fórmulas mitológicas al pie de la letra, no quiere ver en ellas sino expresiones torpes del carácter «escatológico» de la muerte de Cristo en la cruz, en la medida en que esta muerte puede ejercer influencia decisiva sobre la existencia de cada hombre.

La noción de m. en Bultmann tiene dos aspectos. Por una parte, quiere estigmatizar los rasgos inexactos de las imágenes mitológicas consideradas como verdaderas (y a veces hay que darle la razón, p.ej., en el caso de la concepción mitológica del cosmos que supone el «descenso a los infiernos», así como en el caso de imágenes materiales del lenguaje simbólico). Por otra parte, Bultmann vio también que no se puede rechazar, sin más, el elemento mitológico del NT (que él opone al elemento histórico de un modo excesivamente unilateral), sino que hay que penetrar todo el contenido y todo el verdadero designio del «mito» de la redención. Su insistencia en el aspecto concreto y soteriológico del cristianismo demuestra que ha captado perfectamente el aspecto formal de todo m., su actualidad operante. Este aspecto pueden tenerlo presente también los católicos.

Bibl.: Thw IV, 769-803 G. VAN DER LEEUW, *Die Bedeutung der Mythen* (Festschrift Bertholet, Tubinga, 1950, 287-293). Acerca de la «desmitización»: *Kerygma und Mythos* (ed. H. W. Bartsch) I (1951); II (1952); III (1954); IV (1955); V (1955; teólogos católicos). L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe* (París 1954). G. MIEGGE, *L'évangile et le mythe dans la pensée de R. Bultmann* (Neuchâtel - París 1958). DBS VI 225ss.

Mnasón, de Chipre, antiguo converso del paganismo, en cuya casa san Pablo, al venir de Cesarea, solía encontrar alojamiento bien en Jerusalén (Act 21 16) o bien durante el viaje (cód. D).

Moab, moabitas. Los m. son un conjunto de tribus emparentadas muy de cerca con los israelitas. La anécdota poco lisonjera de Gén 19,30-37 reconoce este parentesco (el epónimo de M. sería un hijo de Lot) y explica en los vv. 33 y 34 el nombre de M. según la etimología popular, haciéndolo provenir de *mē'ābī* («concebido» del propio padre); la significación propia es controvertida. Los m., originariamente nómadas, se establecieron probablemente hacia el s. XIII a.C. al este del Jordán, entre el mar Muerto y el desierto siroarábigo, desde *wādi el-ḥesa*, en el sur, hasta el Arnón, en el norte. Ciudades principales: Kir o Ar-moab (hoy *kerak)*, Rabbat-Moab (hoy *rabbā)*, Dibón, Aroer, Bet-Gamul, Beth-Baal-Meón, Yahás, Medebá, Jesbón, Bet-Hayyesimot, Elealé, *qrḥh*, Quiryatáyim, Atarot, Béser, Diblataim, Joronaim. Según la narración bíblica, esta región fue habitada primitivamente por los emitas (Dt 2,10). Los m. extendieron a veces su dominio también al norte del Arnón, donde fueron, no obstante, acosados por Sijón, que hizo retroceder a su primer rey más allá del Arnón (Núm 21,26-30), y por los israelitas, sobre todo por la tribu de Gad (Núm 32); al oeste del Jordán ocuparon pasajeramente la «ciudad de las palmas», quizá Jericó (Jue 3,12-30). La estela de *el-bālū'ā* (s. XIII a.C.; véase en RB 41, 1932, láminas XI y XII y figura 4, p. 423) demuestra un fuerte influjo egipcio en la región de Moab. Con sus vecinos del norte, los israelitas, llegaron frecuentemente a contiendas bélicas; Dt 23,4 atestigua la oposición entre los dos pueblos: los hijos de un israelita y de una m. no pueden, ni siquiera en la décima generación, ser adscritos a la comunidad israelita; no obstante, los matrimonios entre israelitas y m. eran muy frecuentes (Esd 9,1 Neh 13,23; → Rut). Después de varias guerras bajo Saúl (1Sam 14,47), los m. fueron sometidos por David. Sólo el rey de M. → Mešá consiguió, hacia la mitad del s. IX, rechazar a los israelitas (2Re 3,4-27 2Par 20,1-30; inscripción de Mešá, lín. 4-20); los ataques de los m. motivaron las conminaciones de los profetas de Israel: Is (15) Jer (48), Ez (25,8-11), Am (2,1s) y Sof (2,8-11). Más tarde los m. fueron sometidos por los asirios; inscripciones asirias mencionan los reyes Salamanu, Kamušunadbi, Musuri, Kamašalti. En la época persa, los m. se entremezclaron con elementos del pueblo árabe, hasta que al fin desaparecieron en el reino árabe de los nabateos. Desde el 105 d.C., el antiguo territorio m. pertenecía a la provincia romana de Arabia.

Los m. llegaron a formar una monarquía antes que los israelitas; cf. el rey Eglón (Jue 3,12-30). Su religión era politeísta; el dios principal era → Kemóš, cuyo nombre aparece también entre los nombres propios m.; la estela de *el-bālū'ā*, al estilo egipcio, le representa con los rasgos del Set egipcio. A veces se le ofrecieron sacrificios humanos (2Re 3,27). Se conocen, además, una diosa Aštar y → Baal-Peor (Núm 25,3). La lengua de M. estaba muy emparentada con el hebreo; de ella solamente se ha conservado la inscripción de Mešá (cf. lám. XXI).

Bibl.: A. MUSIL, *Arabia Petraea:* I, *Moab* (Viena 1907). G. HORSFIELD, L.H. VINCENT, *Une stèle égypto-moabite au Balou'a* (RB 41, 1932, 417-444). N. GLUECK *Explorations in Eastern Palestine* I-III (AASOR XIV, 1933/34, 1-113; XV, 1934/35, 1-202; XVIII/XIX, 1937/39, 1-150). R. DE VAUX, *Notes d'histoire et de topographie transjordaniennes* (VP 1, 1941, principalmente 16-29). BASOR 91, 1943, 7-26.

Mobiliario → utensilios domésticos.

Modín, patria de Matatías (1Mac 2,1, etc.), donde también fueron enterrados los → Macabeos (2,70: el propio Matatías; 9,19: Judas; 13,25: Yonatán). Simón Macabeo erigió sobre la tumba un alto monumento, visible incluso desde el mar (13,25-30). M. se encontraba cerca de Lidda, en una importante posición estratégica; allí → Lisias fue vencido por Judas (2Mac 13,14), y → Cendebeo por Yonatán (1Mac 16,4). El nombre antiguo perdura en el de la actual aldea de *midye*, 28 km al noroeste de Jerusalén, y el lugar es el actual *el-arba'īn*, cercano al anterior.

Bibl.: ABEL II, 391.

Modio → apéndice II(I)B.

Mof → Menfis.

Moisés. (I) EN EL AT. (A) *Nombre*. El nombre hebr. de M., *mōšeh*, se vuelve a encontrar en la familia levítica de *mūšī* (Núm 26,58). Su etimología es discutida. En tiempo de Filón y de Josefo se derivaba del copto

(*mō* = agua, *ušeh* = salvar), lo cual correspondería a la etimología popular que la Biblia pone en boca de la hija del faraón (Éx 2,10: «pues yo le he sacado del agua»; cf. 2Sam 22,17). La moderna egiptología, a partir de Brugsch, desecha esta solución y propone la raíz egipcia *msi* = dar a luz (cf. Tutmosis, Ramsés y otros), interpretación que, sin embargo, no ha sido admitida por todos (cf. CHEYNE, *Enc. Bibl.* III, 3205s; A.H. Gardiner, JAOS 56, 196). Si buscáramos una etimología semítica, echaríamos mano de la raíz *mšh*, conocida en hebreo (pero muy rara) y en árabe: «[Dios] ha sacado [al niño del peligro o del seno materno].» Sin embargo, aun así, quedaba sin explicación la vocal larga *ō*, por lo cual piensan algunos en la raíz *m(w)š*, comprobada en Ugarit y en el árabe; pero en Ugarit no es seguro su sentido. W.F. ALBRIGHT y M. NOTH (*Isr. Personnenamen* 63) siguen defendiendo la etimología egipcia y remiten a otros nombres egipcios en la familia de M. (p.ej., Pinejás).

(B) *Fuentes*. La Biblia sigue siendo aún nuestra única fuente de información acerca de la personalidad de Moisés. La arqueología nos hace posible, es verdad, una mejor inteligencia de los textos bíblicos; pero ni las inscripciones siropalestinenses, ni los textos cuneiformes, ni los textos jeroglíficos y hieráticos mencionan el nombre de Moisés. Los israelitas vivían todavía en aquel tiempo al margen de la historia universal. Las fuentes griegas posteriores (Eupólemos, Artapán, Pseudo-Aristóbulo, de los cuales nos transmiten algunas noticias Josefo, Filón, Clemente de Alejandría y Eusebio) no parecen ser otra cosa más que libres ampliaciones de la tradición bíblica. Solamente los datos del sacerdote egipcio Manetón (siglo III a.C.), con los que se conforma JOSEFO (*Contra Ap.* I, 26ss), podrían referirse a una expresa tradición egipcia; pero su interpretación crea grandes dificultades. Heródoto (s. V a.C.) nada sabe de M., y cuando Diodoro Sículo le considera un gran legislador, parece que se atiene simplemente a la tradición israelita.

Pero tampoco los datos bíblicos presentan un carácter unitario, puesto que pertenecen a muy distintos géneros literarios, de tal modo que la historia acerca de la persona y la obra de M. debe resignarse a conservar muchas oscuridades, aun cuando quizás haya pasado ya definitivamente el tiempo en que se negaba la existencia misma de M. En el conjunto de Éx 2,10 hasta Jos 24,5 se menciona su nombre por lo menos 700 veces; en los restantes libros históricos 51 veces, en los proféticos sólo cinco veces; además, 8 veces en los Salmos y 2 veces en Daniel. Su nombre es egipcio (cf. supra), pero la aparición en que se le revela el nombre de Yahvéh sucede fuera de Egipto. Tiene una esposa madianita (Éx 2,11-21) y/o una kušita (Núm 12,1); según Jue 1,16 4,11, tiene un suegro quenita; su nieto es sacerdote de la tribu de Dan (Jue 18,30). Nadie sabe dónde está su sepulcro. Según la tradición transmitida en el conjunto Éx-Jos, nace en Egipto, de padres hebreos, liberta a los israelitas de Egipto, procura una alianza entre Yahvéh y los israelitas, les revela las leyes de Yahvéh y las pone por escrito, y conduce a los israelitas a través del desierto hacia Canaán, donde él no entra. Esta tradición constituye la base de la figura de M. que se forjó el judaísmo posterior, como también se refleja parcialmente en el NT (cf. II). Fuera del conjunto Éx-Jos, M. es siervo de Dios (2Re 21,8 Sal 105,26 Mal 3,22), amado de Dios (Sal 106,23), sacerdote (Sal 99,6), legislador (Bar 2,28), profeta (Os 12,13 Sab 11,1), hombre de Dios (1Par 23,14 Sal 90,1).

Los profetas, que raramente mencionan a M. (Ez ni una vez siquiera), echan, en efecto, una mirada retrospectiva al tiempo de M., pero no a M. mismo. En sus requerimientos religioso-morales nunca se remiten a M., sino exclusivamente a Yahvéh. Parece que la tradición Éx-Jos se les ha pasado por alto o, en todo caso, que la imagen de M. no les ha causado ningún influjo decisivo. Los primeros indicios de una glorificación de M., prescindiendo de unos pocos pasajes como Éx 2ss 34,29ss, solamente se encuentran, fuera del texto hebreo del AT, en el himno de alabanza de Eclo 45,1-6. En el AT se atribuyen a M. no sólo un «libro de la ley» (cuya amplitud es juzgada diversamente), sino también un cántico (Dt 32,1-43), una bendición (Dt 33,1-29, → Moisés [bendiciones de]) y un salmo (90). Además están consagrados con su nombre dos apócrifos (→ IV). Los datos históricos de la Biblia acerca de la vida y actividad de M. pueden interpretarse y ordenarse históricamente más o menos como sigue:

(C) *Moisés y Egipto*. Moisés nació en Egipto, de la tribu de Leví. El nombre de su madre → Yokébed (o quizá más exactamente Yokábed, según la transcripción griega, que es más antigua que la vocalización masorética) significa «Yo [= Yahvéh] es trascendente» (forma nominal según el tipo de Yonatán, Yoajaz, etc.; cf. Eliseba, nombre de mujer, formado de Elí = Dios mío, como Yokébed de Yahvéh). Las dudas de NOTH sobre el particular (*Isr. Personennamen* 111) deberían desaparecer ante esta evidencia gra-

matical. La presencia de semitas en el imperio nuevo egipcio está bien comprobada históricamente (cf. A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte*, Roma 1921; S. Sauneron - J. Yoyotte («Revue d'Égypt.» 7, 1950, 67ss); → Egipto IV, A, 3, → hebreos II). Muchas veces son prisioneros de guerra; así, a esos *'prw*, encontrados en Canaán por las tropas de Amenofis II y sus sucesores; conducidos a Egipto como prisioneros de guerra, se les asigna allí difíciles trabajos de minería y construcción (cf. G. Posener, Syr 18, 1937, 185). Pero los semitas aparecen en Egipto también como empleados (J. Jausen, CdÉ 1951, 50) y como militares (S. Sauneron - J. Yoyotte, ibid. 69). El documento más interesante para ilustrar la historia de la juventud de M., transmitido en forma popular por Éx 2,1-10, quizá sea la carta de una gran dama, que, según parece, pertenecía al harem de Mi-ur; en dicha carta se habla de habitantes de Asia que estaban encomendados a esta dama, para que les diera una educación egipcia (ibid. 67). Sea como fuere, M. fue destinado para la carrera de escribano egipcio y debió de frecuentar la escuela de escribanos en la corte (cf. Act 7,22), para ser empleado en la administración del faraón en sus relaciones con los semitas y cananeos (cf. H. CAZELLES, *Études sur le code de l'Alliance*, París 1946, 179). El faraón Horemheb, bajo cuyo reinado transcurrió probablemente la juventud de M., se ocupó de los semitas de manera particular (A. Mallon, ibid. 33s). Esta formación explica muy bien las relaciones con la corte que, según Éx, mantenía M., así como los puntos de contacto entre la legislación mosaica y el edicto de Horemheb y entre las humanitarias prescripciones de esta legislación y la sabiduría política que se manifiesta en el edicto del ministro faraónico y en los clásicos escritores sapienciales egipcios.

(D) *Moisés y Madián*. La Biblia pone interés en acentuar que la educación egipcia no rompió los vínculos entre M. y los suyos. Según eso, no sólo habría sido criado por su propia madre (Éx 2,9), lo cual debía ser normal en un caso semejante, sino que su hermana habría ejercido sobre él un cierto influjo religioso, que por cierto también aparecerá más tarde (Núm 12). Así, pudo M. haber conocido las costumbres religiosas de los patriarcas y al Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Un momento crítico representa su huida al país de los madianitas (Éx 2,11-15), que tiene un cierto paralelo en la historia del fugitivo Sinuhé, que llegó hasta Siria y allí se casó con la hija de un jeque, en cuya casa había encontrado hospedaje. Parece ser que M. se detuvo en el sur de Canaán y encontró asilo en una tribu madianita, donde contrajo matrimonio. Sin duda, se trata de la tribu de Kuš (Núm 12,1, cf. Hab 3,7), conocida también en textos egipcios (B. MAISLER, «Rev. de l'histoire juive en Égypte», El Cairo 1947, 38).

La Biblia une a la estancia de M. en Madián sus relaciones con Dios y la revelación del nombre de → Yahvéh. El ambiente madianita debió de favorecer en realidad el desenvolvimiento de su vida religiosa, que había sido reprimida más o menos en la corte. En algunos textos de la Biblia los madianitas son lo mismo que los ismaelitas en otros (cf. Gén 37,27s con v. 36); son nómadas que viven en la periferia del país de Canaán, tanto al oriente (Núm 31 Jue 6-9) como al sur (Gén 25,12-18). Gén 25,2 los relaciona con Abraham. M., por lo tanto, volvió a encontrar allí las sagradas tradiciones de los patriarcas, no afectadas por influencias egipcias. La madianita Sipporá es la que realizará la circuncisión de su hijo (Éx 4,24-26). De Éx 18,10 se ha deducido incluso que los madianitas veneraban a su divinidad con el nombre de Yau o Yahvéh, como la familia de M. y el vidente Balaam (Núm 22,24); para esto, → Yahvéh IV. En todo caso, parece ser que M. no hace ninguna distinción entre su Dios y el de los madianitas; Yitró es quien ofrece unos sacrificios (Éx 18,12), en los que toman parte los ancianos de Israel; igualmente M. sigue los consejos llenos de sentimiento religioso del mismo Yitró (vv. 13-24); finalmente, invita a su pariente madianita Jobab (Jue 4,11) a que le acompañe a Canaán (Núm 10,29-32).

Sin embargo, no se debe inferir de aquí que la religión mosaica tenga su origen simplemente en los madianitas. Es más bien una religión enteramente israelita, con el Dios personal de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, delineada, además, quizá, en un sentido intelectual, gracias al ambiente espiritualista, cercano al monoteísmo, de los escribas de la corte de Amenofis IV. No obstante, la tradición bíblica considera como el acontecimiento decisivo en el desarrollo religioso de M. su encuentro con Dios en el monte santo (Éx 3). No sin contrariedad M. abandona Madián (Éx 4,10-18).

(E) *Moisés y el éxodo*. → Éxodo. La Biblia menciona la muerte del faraón y de aquellos «que buscaban la vida de M.» (Éx 2,23 4,19). Es evidente que el cambio del trono llevaba consigo un cambio del personal administrativo, y quizá se le ofreció al desterrado la posibilidad del retorno y de la presentación en la corte, merced a alguno de sus antiguos condiscípulos, que habría sido

elevado a un puesto importante en la corte. Hoy se admite sin dificultad que el nuevo faraón fue Ramsés II (→ Egipto IV, B, 3). Ante el peligro hittita, su predecesor Seti I había fortificado el delta y había establecido una serie de fortificaciones a lo largo del camino hacia Palestina (reproducción de la descripción que se encuentra en el templo de Karnak, en P. MONTET, *Le drame d'Avaris*, París 1940, 115). Tuvo que luchar en Canaán contra los semitas y debió ver con desconfianza, en las orillas del delta, a los hebreos, descendientes de la misma raza, bien que, al mismo tiempo, fueran para él necesarios, como mano de obra, en la construcción de sus fortificaciones (cf. Éx 1,11). Éste es un dato más para ver en él al faraón de la opresión, de modo que M. habría vuelto a la corte bajo su sucesor Ramsés II. M. se pone primeramente en el plano religioso, puesto que pide el permiso para hacer con su pueblo tres jornadas en el lejano desierto, a fin de ofrecer un sacrificio; en ello podemos ver nosotros el sacrificio solemne de primavera de los nómadas (cf. J. HENNINGER, *Les fêtes de printemps chez les arabes et leurs implications historiques*, «Revista do museu paulista», São Paulo 1950, 413ss). La negativa del gobierno egipcio se comprende si la gestión de M. coincidió con las sublevaciones que tuvieron lugar en Canaán, en el año séptimo de Ramsés II. Estas sublevaciones se extendieron hasta el sur de Palestina, y por eso debió parecer imprudente a los egipcios permitir que los hebreos pudieran vagar libremente en la proximidad de los focos de oposición, en un momento en que ellos mismos estaban en plena efervescencia religiosa y, por tanto, nacional. La fiesta de primavera no pudo celebrarse en el desierto, pero las circunstancias en que sucedió y en las que los israelitas reconocieron palpablemente la protección de Dios, la convirtieron en lo sucesivo en el aniversario de la liberación de Egipto. Una coincidencia de circunstancias, que se ha de atribuir a especial intervención de Dios, hizo posible a M. el conducir a las tribus hebreas hacia las cercanías del territorio madianita que ya conocía.

(F) *Moisés y la estancia en el desierto*. → Éxodo. Los libros Éx y Núm contienen sobre el particular una serie de preciosas noticias que merecen ser destacadas. En ellas M. nunca aparece como jefe militar. Por eso, cuando se trata de conducir a los israelitas a una región que él no conoce, lo consigue de los madianitas, o manda a Aarón y a Jur dirigir la batalla, mientras él intercede ante Dios (Éx 17,8-16). Él es, por tanto, el intercesor o taumaturgo (15,22). Tampoco es él el encargado de la liturgia, sino que deja a cargo de Yitró la ejecución del sacrificio (18,12), o a cargo de los jóvenes que él escoge (24,5). Él es ante todo el que vive en una extraordinaria familiaridad con Dios (24,9-18 33,18-34,9). Él recibe las manifestaciones de la voluntad divina en forma de oráculo, leyes y prescripciones. Él los proclama al pueblo, a veces escritos sobre tablas (signo evidente de gran antigüedad en Israel, donde se encuentra la ley escrita en rollos), y tropieza con la oposición en el pueblo, todavía grosero y turbulento (Núm 11,4). La oposición, unas veces es de carácter político (Núm 16: sublevación de los rubenitas Datán y Abiram) y otras religioso (ibid.: Qóraj, de la tribu de Leví).

Entre las estaciones del desierto, se destacan en la tradición bíblica principalmente dos: el Sinaí y Qadéš. El Sinaí es un monte santo, a semejanza de aquellos montes a los que se organizaban peregrinaciones. Según las tradiciones del Pentateuco, los israelitas se demoran allí un tiempo relativamente corto. El lugar queda señalado por varios acontecimientos: por la presencia de Yahvéh, que se manifiesta aquí a la manera del dios semítico de la tempestad (Éx 19), por el sacrificio de Yitró (18,12), por la visión de Dios y la comida sagrada, en la que participan M. y los ancianos (24,9-11). Pero el rasgo más importante y más característico es que Dios da sus leyes en este lugar: la ley moral del decálogo (Éx 20,2-17), la ley de culto del Éx 34, la ley ritual de los escritos sacerdotales. Todas las tradiciones del Pentateuco concuerdan en este punto.

Si la estancia en el Sinaí (Horeb en el Dt y en los escritos elohístas) se caracteriza por lo extraordinario, la permanencia en Qadéš se caracteriza a su vez, en la tradición, por su larga duración. Desde Rowlands, Trumbull, Musil, Lagrange y otros, el lugar es localizado con razón en el *ŷebel makra*, al oeste de las fronteras de Edom. Los israelitas lo denominan → Qadéš-Barneá, para distinguirlo de otros muchos Qadéš, y el nombre (hijo de Neá) tiene un acento arameo. El nombre *nēʿā* vuelve a encontrarse en Manasés (Núm 26,33: bajo la forma *nōʿā*) y en Zabulón; cf. también los óstraka de Samaría. Acerca de la real importancia de la estancia en Qadéš están divididos los pareceres de los críticos. Mientras M. NOTH (*Gesch. Israels*, Gotinga 1950, 113, nota 3) quisiera minimizarla, E. MEYER (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, 72) opinaba que la figura de M. está inseparablemente unida a Qadéš, y R. Kittel insistía en la importancia de Qadéš, como centro religioso, para lograr la unión de

las tribus. El nombre *'ēn mišpāṭ*, que la tradición israelita dio al lugar (Gén 14,7), indica el escenario de una actividad judicial. Para aprovechar las ricas fuentes de *qadērāt*, *qusēme* y *muwēliḥ*, los israelitas debieron de presentar a M. numerosos litigios entre familias y tribus, a todos los cuales recibió junto a la fuente santa donde se había establecido. Su familia levítica parece haber estado allí, a su disposición, para las funciones litúrgicas. Así se explica el que la tradición ponga aquí textos importantes acerca de la autoridad de los levitas (sublevación de Qóraj, vara de Aarón) y acerca de las funciones y emolumentos de los sacerdotes y levitas (Núm 18).

No obstante, la Biblia hace resaltar como el suceso más importante de Qadéš las tentativas de penetrar en Canaán por el sur y la escisión que con ello se originó entre los israelitas; pues mientras unos querían emprender la invasión con Kaleb y Josué, otros se negaban. M. intervino finalmente en favor de este último partido, y es aquí quizás donde debe buscarse la explicación de su misterioso pecado, al que se alude en Núm 20,12 Dt 1,37 Sal 106,32. Quizás tengamos aquí la tradición de las tribus que, después de la toma de Jormá (Núm 21,3 Jue 1,17), sufrieron una derrota (Núm 14,45) y por fin llegaron con Kaleb hasta Hebrón (Jue 1,20) por el Tamar arriba (Jue 1,16: *hattᵉmārīm;* Núm 21,1: senderos de *ătārīm);* la familia de Jur habría participado en la expedición de la tribu de Judá; esa familia desempeña un papel importante en el Sinaí; después desaparece, y el cronista (1Par 2,19) considera a Jur como hijo de Kaleb y de Efrat (Belén).

Cualquiera que fuese el pecado de M., lo cierto es que el éxodo tuvo que continuar con Josué y las tribus de José. Acerca del comportamiento de los edomitas existen dos tradiciones distintas: según una, se opusieron a la petición de M. para pasar por su territorio (Núm 20,14-21, cf. Dt 2,8); según la otra, pasan por ese territorio (Dt 2,29, cf. 23,8). La tradición contraria sería la de los israelitas que penetraron por el sur, puesto que también los quenitas-madianitas tuvieron que sufrir de parte de los edomitas y de su rey Beor (Núm 24,22). La tradición favorable, en cambio, parece remontarse a las tribus que, a pesar de todo, probablemente atravesaron Edom con M., para llegar a Transjordania (para otros aspectos de esta cuestión, cf. H.H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*, Londres 1950). Como han demostrado las investigaciones de N. GLUECK (*Explorations in Eastern Palestina* I y II = AASOR 14, 1934, y 15, 1935) y los trabajos de R. de Vaux (VP 1, 1941, 16-29), la llegada de las tribus hebreas y la consiguiente destrucción de los recientes reinos de Sijón y de Og encuentran su lugar apropiado en la primera mitad del siglo XIII a.C. No obstante, M. tiene muy escasa intervención en estas empresas.

Antes de su muerte, que una firme tradición pone en el monte → Nebó (Dt 32,49), parece ser que M. se ocupó todavía de la organización de las tribus. Toma medidas contra los inmorales cultos de los moabitas, a los que pagan su tributo los israelitas (Núm 25), y asigna determinadas regiones de pastos a las dos tribus de Rubén y Gad, que en aquel tiempo eran las más ricas en rebaños. En esta ocasión debió de dejar a su pueblo probablemente una colección de costumbres jurídicas, entre las que podemos considerar el → libro de la alianza, al que una tradición posterior desplazó de su lugar original, siendo, al parecer, sustituido por el Deuteronomio.

(G) Acerca de la *obra* de M., ya se ha dicho lo esencial en lo precedente; sobre su *obra literaria* y su *influjo* en la vida religiosa y espiritual de Israel, → Pentateuco.

(II) Para el JUDAÍSMO POSTERIOR, M. es la figura más importante de la historia de la salud en el AT; en torno a su persona se origina un gran número de leyendas. En el judaísmo helenista del siglo I a.C. se formó una novela de M., en la que se le pinta como maestro de la humanidad, como el hombre genial o el santo idealizado, y en la que su muerte termina con la apoteosis (muerto lleno de gloria o elevado al cielo). A través de esta novela, que evidentemente polemiza contra una leyenda antisemítica de M. existente en Egipto, se forma una figura de M. que se separa grandemente de la bíblica. En el judaísmo palestinense, M. es igualmente glorificado, pero no como héroe, lo que sucedía entre los helenistas, sino como mediador de la salud, como el maestro de Israel por excelencia. Aquí la figura de M. está en más estrecha correspondencia con la figura bíblica. No obstante, también se le aplican ciertas funciones en la historia de la salud, no tanto por parte de los escritos apócrifos y pseudoepigráficos, cuanto por parte de las esperanzas populares del futuro. Él entra en la escatología y llega a ser probablemente figura del Mesías (Dt 18,15.18); el Mesías es concebido como un segundo M., la liberación de Egipto como prototipo de la redención mesiánica (cf., p.ej., Act 21,38). Este segundo M. también tendrá que sufrir.

(III) EN EL NT, M. es, en primer lugar, enviado y siervo de Dios, legislador de Israel

(o mejor: intermediario de la ley, que él recibe en el Sinaí de manos de los ángeles). Por eso se dice simplemente «M.», en lugar de «ley de Moisés». Además, es profeta, y precisamente el profeta que ha vaticinado a Cristo. Un nuevo rasgo aparece en Act 7,23-29 (M. como testigo de la fe, no comprendido) y en Heb 11,23-29 (M. como ejemplo de fe). Pero en el NT también ha influido la figura de M. del judaísmo palestinense posterior, no del helenista (Act 3,22s 7,38 Gál 3,19 2Tim 3,8 Jds 9). Una cosa completamente nueva e inaudita en el judaísmo es la crítica hecha por Jesús a Moisés. Además, puede establecerse una clara tipología. M. es prefigura de Jesús; además, en Heb el antitipo supera con mucho al tipo; y en Jn, la oposición entre tipo y antitipo aparece más clara. J. Jeremias observa con razón (ThW IV, 878): «En M. y Cristo están juntamente el enviado de Dios del AT y el del NT, unidos por la misma suerte de la repudiación y, sin embargo, se encuentran al mismo tiempo frente a frente la ley y el evangelio.»

(IV) A M. se atribuyen los siguientes escritos apócrifos y pseudoepigráficos:

(A) La *Apocalipsis de M.*, obra judía, compuesta en el siglo I d.C., en hebreo o arameo, conservada solamente en la traducción griega y armenia, que trata de los primeros padres Adán, Eva, Set y Caín. Esta obra muestra una sorprendente semejanza con la igualmente apócrifa *Vida de Adán y Eva*. Versión alemana: E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT* (Tubinga 1900) II, 514-528. Cf. DBS I, 102-106.

(B) La *Assumptio Mosis*, obra judía, compuesta en el siglo I d.C., probablemente en hebreo o arameo, conservada solamente en latín y aún fragmentariamente (faltan el principio y el fin), en la cual M., antes de su supuesta asunción al cielo, presenta a Josué un cuadro del porvenir de Israel hasta la muerte del rey Herodes; termina con un discurso consolatorio de Moisés. Traducción alemana, en KAUTZSCH (cf. supra) II, 317-331. → Moisés (bendiciones de).

Bibl.: Cf. las obras sobre la historia de Israel de R. KITTEL, G. RICCIOTTI, P. HEINISCH, M. NOTH, etcétera. J. NIKEL, *Moses und sein Werk* (BZfr 2/7, Munster [4]1921). H. GRESSMANN, *Moses, und seine Zeit* (Gotinga 1913). E. SELLIN, *Moses und seine Bedeutung für die isr.-jüdische Religionsgeschichte* (Leipzig 1922). P. VOLZ, *Moses* (Tubinga [2]1932). M. BUBER, *Moses* (Zurich 1948). H. CAZELLES y otros, *Moïse, homme de l'Alliance* (Cahiers Sioniens, París 1955). Id., DBS V, 1308-1337. H.H. ROWLEY, *Moses und der Monotheismus* (ZAW 69, 1957, 1-21). C.A. KELLER, *Von Stand und Aufgabe der Moseforschung* (ThZ 13, 1957, 430-441). CH. HAUERT, *Moïse était-il prêtre?* (Bb 40, 1959, 509-521). ThW IV, 852-878. [J. ENCISO, *El nombre de Moisés* (EstB 11, 1952, 221-223).]

[H. CAZELLES — A. VAN DEN BORN]

Moisés (bendiciones de) colección de diez bendiciones (Dt 33,6-25), puestas en labios de Moisés, que están encuadradas entre un himno introductorio (33,2-5) y otro como terminación (33,26-29). Originariamente, esta terminación era un salmo separado. Son bendecidas las tribus de Rubén (33,6), Judá (33, 7), Leví (33,8-11), Benjamín (33,12), José (33,13-17), Zabulón e Isacar (33,18s), Gad (33, 20s), Dan (33,22), Neftalí (33,23), Aser (33,23s). Falta Simeón. La crítica separa generalmente entre el salmo y las bendiciones, porque originariamente ninguna relación tienen entre sí y sólo posteriormente fueron unidos. Como tanto exaltan a José, muchos críticos datan estos oráculos en el reinado de Yeroboam II (punto culminante del poderío del reino israelita del norte). EISSFELD (*Einleitung*, p. 261) cree que ciertos oráculos deben atribuirse al tiempo anterior a la monarquía. Las b. de Moisés pueden, no obstante, ser posteriores a las b. de → Jacob. El salmo pudiera ser más antiguo; sin embargo, el nombre de Dios → Yešurún, sólo atestiguado posteriormente, hace suponer un tiempo más reciente.

Bibl.: Cf. coment. a Dt 33, 6-25. Además: F.M. CROSS, D.N. FRIEDMAN, *The Blessing of Moses* (JBL 67, 1948, 191-210).

Molino. De los cereales se obtenía la harina por medio de un m. En un principio se conocía solamente el m. de mano. En su forma más antigua constaba de dos piedras: la inferior y la moleta (fig. 103*a*). A veces, la piedra superior tenía una disposición especial para mantener juntos más fácilmente los granos (BRL, col. 387, fig. 4). Posteriormente constaba este m. de dos piedras desiguales; la muela inferior (Job 41,16), que estaba fija en el suelo, tenía una cavidad en la que se encajaba la muela superior (simplemente «la muela»), provista de un cono (Dt 24,6 Jue 9,53; fig. 103*b*). Sólo en tiempos más recientes se introdujeron probablemente los m. movidos por un asno (los «molinos de asno» Mt 18,6 Mc 9,42). En tiempo de los romanos estaba invertida la relación de las dos piedras: la inferior terminaba por la parte de arriba en una piña, sobre la cual giraba la piedra superior, en forma de doble cono (fig. 103*c-e*). El moler la harina era ocupación de las mujeres y esclavas (Éx 11,5 Is 47,2 Mt 24,41) y también de los prisioneros y esclavos (Jue 16,21 Lam 5,13). Puesto que se molía todos los días antes de la preparación del pan, el rechinar del

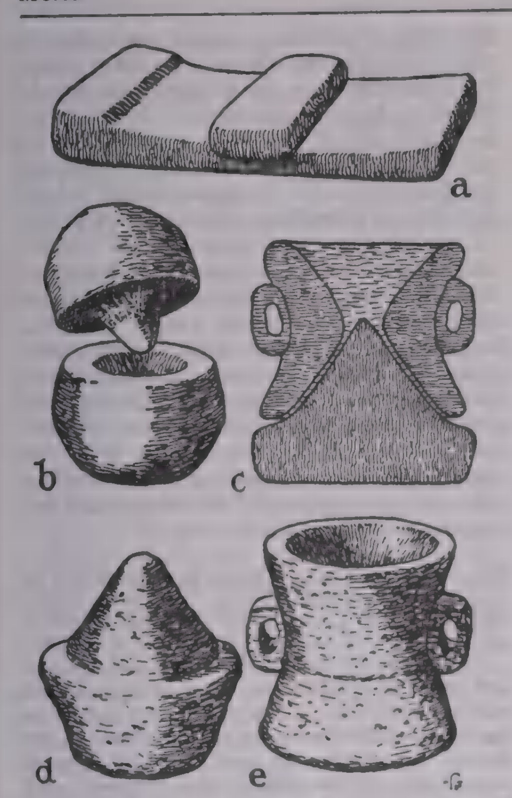


Fig. 103. Diversas formas de molinos de mano

m. era, en tiempo de paz, un sonido familiar (Jer 25,10 Ap 18,22, cf. Jer 7,34 16,9). Dt 24,6 prohíbe tomar en prenda el m., por ser de primera necesidad para la vida.

Bibl.: AuS III, 207-253. BRL 386-388. NÖTSCHER 43-45.

Molok (en sem. *mlk* = rey; en hebr. *melek*, quizá deformado intencionadamente por los masoretas en *mōlek*, según el modelo de *bōšet*, vergüenza, cf. *'īš-ba'al/'īš-bōšet*, → Išbošet; según N. Schneider [bibl.], la forma original del nombre sería *mōlek;* LXX Molokh; Vg Moloch). Para los pueblos del antiguo oriente era lo más natural trasladar a la divinidad los nombres con que designaban al soberano de la tierra (Baal = dueño, Adón = señor, *mlk* = rey, etc.), por lo que estos nombres originariamente fueron apelativos comunes de Dios (W. BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname* III, Giessen 1929, 50s), y se transformaron poco a poco en nombres propios de determinadas divinidades. La existencia de un dios *mlk* se puede comprobar por primera vez en cuatro textos de Drehem (tercera dinastía de Ur; 2400-2300 a.C.) en la forma de *malkum;* en los textos de Mâri (1850 a.C.) se habla del santuario de un dios *mulūk* (G. Dossin, RA 35, 1938, 178); en tres textos es equiparado el dios asirio *malik* con Nergal, el dios asirio-babilónico del infierno, mientras el Nergal sumerio significa «rey» (Jensen, ZA 8, 1934, 235-237); en los textos de Ugarit se nombra un dios *mlkm* (Syr 10, 1929; lám. 70, n.º 17, lín. 11), que es idéntico al dios principal de los amonitas *milkom* (2Sam 12,30 1Re 11,5.33 2Re 23,13 Sof 1,5 Jer 49,1.3; → Milkom). En los siglos VIII/VII a.C., por causa, evidentemente, de la expansión asiria, tomó nuevo incremento también en Israel el culto del dios *mōlek* (2Re 23,10 Jer 32,35), a quien se veneraba con sacrificios de reparación, a veces también con sacrificios de niños, en el valle del Cedrón/Hinnom (= γέεννα; NT = *gehenna;* en el Islam = infierno; el valle del Cedrón, hoy = *wādi en-nār* = valle del fuego), pues en su honor se quemaban las ofrendas, e.d., «se les hacía pasar por el fuego» (2Re 16,3 17,17 21,6 2Par 33,6 Ez 16,21 20,26.31) y por lo que aquel lugar de culto tomó el nombre de → Tofet. En conexión con *mōlek* está *malik*, el ángel del infierno mencionado en la Sura 43, 77 del Corán. También el *mlk* fenicio está en relación con el fuego, pues en la fiesta del *melkart* de Tiro (= *mlk* de la ciudad) se quemaba su imagen (L. DELAPORTE, *Die Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker*, Friburgo de Brisgovia 1933, 327). Puesto que el gr. κραίνω (= dominar) corresponde al sem. *mlk*, ha debido fundarse también en esta universal concepción oriental la idea de Kronos, devorador de niños; y como Kronos representa a Saturno en el panteón romano, se explica por qué aparecen en textos púnicos (siglo IV a.C. hasta siglo III d.C.; cf. W. Kornfeld [bibl.]), expresiones como *molkormor*, etc. Los nombres teofóricos formados con *mlk*, que se encuentran en todo el oriente semítico hasta Malta y Cerdeña (ibid. 311s), indican la extensa difusión de esta divinidad. *Mlk* era concebido como una divinidad autóctona, en cuyo ámbito propio (= fuego) se ofrecía el sacrificio y a quien se invocaba, principalmente en el ambiente no israelita, en los momentos de necesidad, de enfermedad y de guerra. Generalmente, estos sacrificios eran por sustitución, pues son raros los testimonios arqueológicos de sacrificios de hombres o de niños (F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylon und Israel*, Rom 1934, 362-397); solamente en el templo de Tanit de Cartago se han encontrado numerosos cadáveres de niños carbonizados. El culto ha debido subsistir sobre todo en los semitas del nordeste y del este, de donde se extendió a otros pueblos. Puesto que ya existía en el tercer milenio a.C., pudo haber influido pronto en Israel, donde la legislación lo prohíbe (Lev 18,21 20,2-5)

y además, por lo general, siempre se indica que Yahvéh pide la intención del sacrificio, pero que detesta el verdadero sacrificio humano (Gén 22 Jue 11,30-40). A base de los textos púnicos antes mencionados creyó O. Eissfeldt (bibl.) poder demostrar que la expresión «sacrificar en honor de Molek» no se refiere al culto de *mlk; mlk* indica más bien una especie de sacrificio en el sentido de «ofrenda votiva». Su opinión fue aceptada por F.W. Albright (JPOS 1935, 344) y en parte también por W. von Soden (ThLZ 1936, 45s) y por R. Dussaud (Syr 16, 1935, 407-409). Textos como Lev 20,5 («prostituirse tras Molek») y una comparación entre 2Re 23,10 y Éx 13,12 (donde Molek es concebido como figura paralela junto a Yahvéh) indican que Molek designa realmente una persona, la cual no puede ser otra que la divinidad oriental bien conocida; así, R. de Vaux (RB 45, 1936, 272-282) y A. Bea (Bb 18, 1937, 95-107; 20, 1939, 415).

Bibl.: O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch* (Halle del Saale 1935). N. Schneider, *Melchom, das Scheusal der Ammoniter* (Bb 18, 1937, 337-343; 19, 1938, 204). W. Kornfeld, *Der Moloch: Eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts* (WZKM 51/4, 1952, 287-313). K. Dronkert, *De Molochdienst in het Oude Testament* (Leiden 1953). DBS v, 1337-1346. J. Henninger, *Menschenopfer bei den Arabern* («Anthropos» 53, 1958, 721-805). [A. Fernández, *¿Existieron en Israel los sacrificios humanos autorizados por la ley?* (EstE 2, 1923, 443-444).]

[W. Kornfeld]

Momificación (embalsamamiento) se menciona en Gén 50,2s.26 en relación con el → enterramiento de Jacob y de José. Es típicamente egipcia, exigida por el suelo del desierto, seco y salitroso, y quizá ya estaba en uso para los reyes durante la primera dinastía. El método de la época posterior está descrito en Heródoto (II, 86-88) y Diodoro Sículo (I, 91); al mismo tiempo las momias conservadas constituyen la fuente más importante de nuestros conocimientos sobre la m. El método de m. cambió considerablemente a través de las distintas épocas; bajo la dinastía XI todavía se desecaban los cadáveres; no obstante, el método usual consistía en la extracción de los sesos y de las restantes partes blandas (de la cavidad abdominal) y en el baño del cuerpo en una disolución de sal. Los textos egipcios hablan frecuentemente de los «setenta días del embalsamamiento». Pero éstos comprendían también la envoltura del cadáver y el ponerlo en el ataúd. El día 71 tenía lugar el entierro. En Gén 50,3 se han de considerar, por tanto, los cuarenta días como el tiempo de la embalsamación propiamente dicha, que podía durar, p.ej., también 52 días. Las vísceras extraídas eran conservadas en una disolución de natrón, en cuatro vasos llamados «canopos», que estaban cada uno de ellos bajo la custodia de uno de los hijos de Horus. El difunto era ciertamente un nuevo Osiris, el legendario dios, rey de Egipto, que fue muerto por su hermano Set y vengado por su hijo Horus. Se considera la m., con razón, como una consecuencia o fenómeno concomitante de la fe en la resurrección en el sentido de Osiris. Los sarcófagos son muy distintos respecto a la forma (p.ej., largos y rectangulares según la forma del cuerpo), adornos y número (hasta tres o cuatro juntos), y también según la riqueza, rango y época. Dígase lo mismo de la envoltura (lienzos). La m. era siempre una cosa costosa, de la que no podía gozar el hombre ordinario. También los cristianos permitían la momificación. → Lám. XI.

Bibl.: W.R. Dawson, G.E. Smith, *Egyptian Mummies* (Londres 1924). E.A.W. Budge, *The Mummy* (Cambridge [2]1925). A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries* (Londres [3]1948) 307-377. K. Sethe, *Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern und einiger damit verbundener Bräuche* (Sitzungsber. preuss. Akad. Wiss., Berlín 1934). *A Handbook to the Egyptian Mummies and Coffins exhibited in the British Museum* (Londres 1938). J. Slaby, *Genesis 50,2-10 im Lichte der altägyptischen Denkmäler und Urkunden* (ThQ 100, 1919, 225-251). W. Spiegelberg, *Die Beisetzung des Patriarchen Jakob (Gen 50, 2ss) im Lichte der ägyptischen Quellen* (OLZ 26, 1923, 24). Fr. Jonckheere, *Autour de l'autopsie d'une momie: Le Scribe royal Boutehamon* (Bruselas 1942). G. Roeder, *Volksglaube im Pharaonenreich* (Stuttgart 1952).

Moneda, → dinero garantizado por el Estado por medio de acuñación, en cuanto al peso y aleación. En el próximo oriente la m. fue introducida por los persas; las m.



Fig. 104. Moneda judía de plata (s. v a.C.)

de oro eran acuñadas por el rey, las m. de plata por las provincias. De la época persa, la Biblia menciona la dracma de oro *(darkᵉmōn:* Esd 2,69 Neh 7,70s), el darico *('ădarkōn:* 1Par 29,7 Esd 8,27; quizá se llama así porque llevaba la imagen de Darío I), ambas de igual valor, y el siclo de plata (Neh 5,15 10,33; denario: Mt 26,15 27,3-10).

(I) Monedas judías en Palestina. La unidad monetaria es el siclo. Según el derecho monetario persa, la provincia de Yehud (Judá) podía acuñar sus propias monedas de plata. De esta época se han conservado una m. en Jerusalén (siglo V, tipo griego, con la inscripción *yhud;* cf. fig. 104) y otra en *bet-sūr* (con la inscripción, no descifrada de una manera totalmente segura, *hizqiyah)*. El derecho de acuñación propia fue abolido por Alejandro Magno, y así entraron en curso monedas extranjeras. En el año 140 a.C., Simón Macabeo recibió de Antíoco Sidetes el derecho de acuñar m. (1Mac 15,6). Pero solamente se conocen las m. de cobre de su sucesor Juan Hircano (con inscripción hebr., cf. fig. 105*a)*. Desde Alejandro Yanneo las m. llevan una inscripción en dos lenguas (hebrea y gr.); desde Herodes el Grande, exclusivamente en griego. Estas m., por lo general, no llevan motivos judíos, sino helenísticos (cf. fig. 105*b)*; sólo una vez se encuentra el candelabro de siete brazos. Desde Herodes se introdujeron también motivos mitológicos, así como el águila y las imágenes de la familia real. Monedas de plata, antes atribuidas a Simón Macabeo (cf. fig. 105*c)*, datan solamente de la primera sublevación contra los romanos (66-70); también circulaban m. de plata y de cobre con inscripción hebrea, en escritura hebrea antigua, durante la segunda sublevación (Barkokebá). Descripción exacta en Schürer I, 761s. Las m. de la primera sublevación muestran en la cara anterior un cáliz con la inscripción: «siclo de Israel, año I-V»; en la cara posterior, flores de lirio con la inscripción: «Jerusalén, la [ciudad] santa» (cf. fig. 106). Las m. de la segunda sublevación son más primitivas; como inscripción llevan el número del año «de la liberación de Israel» y los nombres de «Simón, príncipe de Israel», o «Eleazar, sacerdote» (cf. fig. 105*d-e)*. Se han encontrado algunos ejemplares en Qumrán.

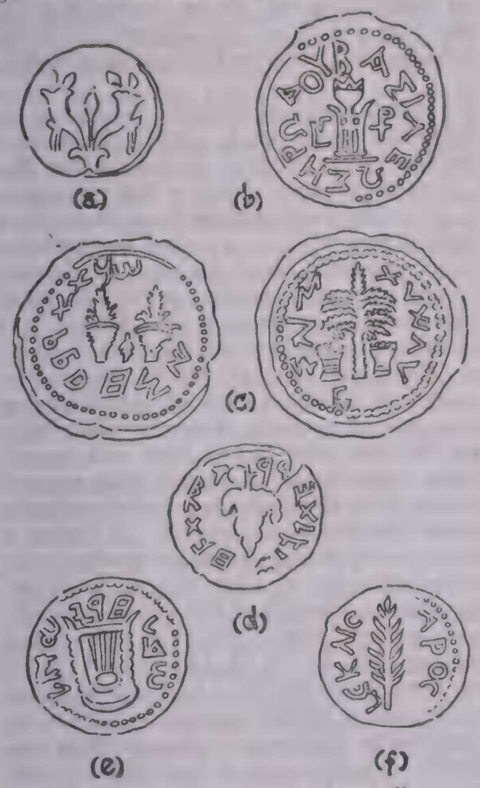


Fig. 105. Diversas monedas judías (s. II a.C. — s. I d.C.)



Fig. 106. Monedas judías de la guerra del 66-70 d.C.

(II) Monedas extranjeras. (A) En la *época seléucida* estaban en curso en Palestina m. griegas. La unidad es la dracma (Lc 15,8s); la dracma tiene seis ὀβολός; el ὀβολός ocho χαλκοῦς (Mt 10,9 Mc 6,8 12,41: moneda de cobre). Estaban en curso las didracmas (Mt 17,24) y más tarde las tetradracmas. Las didracmas de oro, más tarde también didracmas y tetradracmas de plata, se llamaban también estater (Mt 17,27: dos didracmas).

(B) Con la *ocupación romana* fueron importadas m. romanas. La unidad es el denario (Mt 18,28), en un principio con el valor de diez ases (Mt 10,29 Lc 12,6), en tiempo de Cristo con valor de dieciséis ases. El as tenía cuatro cuadrantes o cuartos (Mt 5,26 Mc 12,42), el cuarto dos ochavos (Mc 12,42 Lc 21,2 Lc 12,59: óbolo). Las m. de oro y plata llevaban la imagen del emperador, las m. de cobre (llamadas m. de los procuradores), en consideración a los judíos, no llevaban la imagen del emperador, sino una palma (cf. fig. 105*f)*.

→ Tributo (moneda del).

Bibl.: BRL 388s. S. Raffaeli, *Classification of Jewish Coins* (JPOS 1, 1920/21, 202-208). K. Pink,

Beiträge zur biblischen Numismatik (Bb 20, 1939, 408-412). A. REIFENBERG, *Ancient Jewish Coins* (1940 [ingl.]; Jerusalén ²1947 [hebr.]). Id., *Israel's History in Coins* (Londres 1953). DBS v, 1346-1375. O. ROLLER, *Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien* (Karlsruhe 1930).

Monogamia → matrimonio.

Monolatría, frecuentemente confundida con el → henoteísmo, designa la adoración exclusiva de un solo dios por un pueblo, una tribu, etc., sin que por eso sea negada la existencia de otros dioses, venerados, p.ej., por los pueblos vecinos; a veces se supone incluso como cosa evidente. Vestigios de m. en Israel se encuentran en Gén 31,53 Jue 11,24 1Sam 26,19s 2Re 3,27 5,17s 17,25.28 2Par 28,23 Miq 4,5.

Monoteísmo. (I) M. es la confesión y adoración de un Dios único, excluyendo todos los otros dioses adorados en el politeísmo. Así se distingue el monoteísmo de la → monolatría y del → henoteísmo, que sólo confiesa y adora a un Dios, pero sin negar la existencia de otros dioses. Son monoteístas las religiones israelita, cristiana y musulmana; lo es menos el mazdeísmo de Zaratustra, que adora a Ahura-Mazda, absolutamente trascendente, pero no está totalmente libre de elementos dualistas. Sobre el monoteísmo primitivo, → revelación

(II) EN EL AT. El m. se desarrolló muy lentamente entre los israelitas y sólo a duras penas, después de muchas aberraciones politeístas y naturalistas, se impuso en la religión del pueblo. Hay, pues, que distinguir entre el m. cultivado en círculos reducidos, y la religión popular, mucho más extendida, que degeneraba en toda especie de prácticas heredadas de los tiempos anteriores a los patriarcas o tomadas de las religiones vecinas.

(A) Antes de Moisés existen varios nombres de Dios, sobre todo: → El y → Elohím, acaso también → Yahvéh.

El casi siempre va acompañado de un determinativo; así, El-Olam (Gén 21,33: el Dios eterno), El-Roí (Gén 16,13: el Dios que aparece, o: el Dios que me ve; cf. Baal-Roí: AOT 96), El-Bet-El (el Dios de Bet-El: Gén 28,12-22), El-Elyón (el Dios altísimo: Gén 14,18-20), El-Šadday (el Dios sumo o, según LXX, el Dios omnipotente: Gén 17,1 35,11) que, según Éx 6,3, es el nombre con el cual Dios se reveló a los patriarcas; finalmente, el Dios de Abraham (Gén 24,12.27), de Isaac (Gén 46,1.3), de su padre (Gén 25,24 28,13, etc.), de sus padres (Éx 3,13), el fuerte de Jacob (Gén 49,24), el temido de Isaac (Gén 31,42.53). De esta variedad de nombres concluyen algunos historiadores de las religiones que los patriarcas adoraron muchos dioses locales o familiares. Sin embargo, esta conclusión no está justificada. Los nombres de Dios no representan verdaderos nombres propios y pueden, por tanto, referirse a un mismo Dios; las narraciones de Gén suponen, con denominaciones distintas, un mismo Dios. El «Dios de Isaac», que es «el Dios de su padre» (Gén 26,23s), «el temido de Jacob», «el protector y roca de Israel» (Gén 49,24), son el solo e idéntico Dios. El Dios que se aparece a Moisés es también el Dios de Abraham, Isaac y Jacob (Éx 3,15). *El* es el Dios de Israel (Gén 33,20), que no tolera «dioses extraños» (Gén 35,2.4). Es el Dios que se revelaba a los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, estaba en constante unión con sus adoradores, concluyó con ellos una alianza (Gén 12,1-3 15,7-17 17,1-14) y los protegía en sus peregrinaciones (Gén 15,7 24,48 30,27-30 39,3s. 21-23). Su poder y dominio no está limitado a un solo lugar (Gén 18,25) o a una sola estirpe o familia (Gén 12,3), aunque los no israelitas lo consideren como el Dios particular de Israel (Gén 26,28 30,27) y los israelitas no nieguen que existan dioses de otros pueblos (Gén 31,53). El carácter moral de este Dios, su soberanía y su amor paternal resultan no sólo de las narraciones del Gén (p.ej., 12,17 19 20,3-7), sino también de numerosos nombres teóforos de personas.

(B) Moisés tuvo importancia decisiva en el desenvolvimiento de la revelación veterotestamentaria. El Dios de los padres (Éx 2,13.15) se muestra como → Yahvéh, como el Dios que realmente es y se manifiesta como activo (cf. 3,14 7,5). Por la liberación de las tribus de Israel del yugo de Egipto, las adquiere en «posesión suya» (Éx 19,5) o por «su esposa» (Os 2,16 9,10 Jer 2,2 7,22 Ez 16,8-14) y concluye con ellas una → alianza (Éx 24,3-8 34,1-35), por la que se convierten en pueblo suyo, y en pueblo que se congrega en torno a Yahvéh, como bajo una bandera (Éx 17,15s). Las más importantes cláusulas de la alianza están resumidas en el → decálogo, ley verdaderamente moral (Éx 20,2-17 Dt 5,6-18). Al liberar a Israel de Egipto, Yahvéh ha mostrado ser verdaderamente el Dios que es y el que obra; por su alianza con Israel se ha revelado como persona libre y moral y como señor absoluto (cf. Éx 15,18 19,6 Núm 23,21), que domina totalmente a los hombres y a su pueblo y exige sumisión completa; por los impresionantes sucesos que acompañaron la conclusión de la alianza en el Sinaí (Éx 19,9.12s. 16), se ha manifestado como Dios santo y terrible. Una religión que tales rasgos osten-

ta, puede ser considerada como m., aunque todavía no se expresa formalmente en las narraciones del Éx la inexistencia y la nulidad de los otros dioses (Éx 15,11).

(C) Decadencia y renovación profética. Todavía dentro de la época mosaica la tradición señala ciertas manifestaciones de decadencia (Éx 32: el → becerro de oro; Núm 25,1-3: Baal-Peor). Después de la ocupación de Canaán, juntamente con la civilización material de los cananeos, los israelitas tomaron de ellos muchas ideas religiosas y costumbres cultuales. Aunque Yahvéh siguió siendo adorado como Dios nacional y constituyó el más fuerte vínculo entre las tribus dispersas, los israelitas adoraron también a los Baales y Aštartés cananeos y más adelante a dioses fenicios, asirios y babilónicos (Jue 2,11-13 3,7 1Re 14,22-24 16,31-34 2Re 21,2-7, etc.). Así surgió una religión popular sincretista, que no lograron desarraigar del todo las medidas religiosas de Ezequías y Josías y que no desapareció hasta después del destierro babilónico. Contra este desvío levantaron los profetas su voz de viva protesta. Elías exigía una decisión entre Yahvéh o Baal (1Re 18, 21), se burlaba de Baal (18,27) y demostró que «Yahvéh es Dios» (18,21.37-39), que «sólo Él es Dios en Israel» (18,36). Amós encarece que Yahvéh es Señor justo, no sólo sobre Israel, al que libremente eligió y puede, por tanto, rechazar (3,2 9,7s), sino también sobre los pueblos extranjeros (1,3-15 9,7); que es señor del cielo y de la tierra (5,8 7,4 8,9) y del mundo de ultratumba. Oseas pone más de relieve el amor de Yahvéh para con su pueblo (3,1 11,1, etc.), que ha de amar y adorar exclusivamente a Yahvéh; para el profeta, el culto a otros dioses es fornicación (2,2-5). Por eso combate el culto y las imágenes de Baal (4,12s 5,6 11,2 3,4 4,17 8,4). Para Isaías, Yahvéh es el Santo (6,3 1,4 5,19 10,17, etc.) y el único que se halla por encima de todo (2,10-17 12,6), por encima de toda flaqueza y pecado (1,4 5,24s 10,17), el único que «es Dios y espíritu» (31,3), poderoso y eterno. Las imágenes de los dioses son vacuidades, ídolos (2,8.20), obras de los hombres. Jeremías combate con más violencia aún la idolatría. La predicación profética está inspirada por el puro m.

Pero hay que observar que los profetas no pretenden predicar una doctrina nueva; invocan, por lo contrario, la revelación de la época mosaica, que ellos consideran como la época de la religión ideal y perfecta o, como alguna vez dicen, el primer amor entre Yahvéh y su pueblo (Os 2,14-24 Jer 2,2 Ez 16,3-14). La lucha profética contra la idolatría fomentó el desarrollo del m. puro, principalmente el reconocimiento de Yahvéh como soberano universal (p.ej., Am 1,2-2,3 9,7 Is 7,18-20 8,7-10 13 Jer 46s), y como Dios ético que reclama, sobre todo, el seguimiento de su ley moral (Am 5,4s.24 Os 6,6 Is 1,17 11,9 Miq 6,8, etc.), y rechaza todo culto que no sea expresión de sentimientos puros (Am 5,21-23 Os 6,6 Is 2,11-17 Miq 6,6-8).

(D) El m. profético triunfa en los libros posteriores del AT; en numerosos salmos y la literatura sapiencial se ensalza a Yahvéh como creador del universo (p.ej., Sal 8,104 93,2 96,10 Job 38 Prov 8,23-30 Eclo 24,3-8 Sab 9,1-3 Jdt 9,7 16,15-19); su poder, su majestad, su santidad, sus exigencias éticas son reconocidas (Sal 93 95,3-5 97 51,17s 69,32 40,7-11 50,14s); junto a Él no hay otros dioses (cf. Sal 96,5 97,7, etc.). Sin embargo, aun en escritos que enseñan formalmente el m., aparecen de cuando en cuando expresiones que suponen, a primera vista, la existencia de otros dioses (así, p.ej., Dt 4,19 Sal 95,3 96,4 97,7.9). Pero estas expresiones discrepantes dependen, en primer lugar, de la manera en que el mundo pagano circundante concebía las imágenes de los dioses, a saber: como dobles o sustituciones de los mismos dioses; y esto prueba también, en segundo lugar, que el m. de Israel no puede ser considerado como resultado de la especulación filosófica. El judaísmo posterior superó estas desarmonías, rebajando los dioses a categorías de espíritus (Dt 32,8 LXX Hen 89,59 Jub 15,30s) o de malos espíritus (Dt 32,17 LXX Bar 4,7 Hen 19,1 Sal 95,5 LXX 1Cor 10,19).

(III) En el NT se encarece a menudo el m. y se citan alguna vez las fórmulas monoteísticas del Dt (cf. Mc 12,29.32 con Dt 6,4 4,35). Pablo exhorta, en Act 14,15, a los gentiles de Listra a convertirse de sus inanidades idolátricas al Dios vivo; los que se llaman dioses son en realidad cosas vanas (Gál 4,8, cf. Rom 1,23.25 11,33-36 1Cor 8,4-6 1Tim 6,16 Sant 2,19 Heb 11,6, etc.). Ni la doctrina de la Trinidad ni la de los ángeles afectan para nada este monoteísmo.

Bibl.: → El, → Elohim, → Yahvéh. Además: R. de Vaux, *La religion de l'AT* (Initiation biblique, París [2]1948, 822-847). A. Barrois (M. Gorce, R. Mortier, *Histoire générale des religions*, París 1948, I, 405-440). B. Balscheit, *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion* (Berlín 1938). R. Mayer, *Monotheistische Strömungen in der altorientalischen Umwelt Israels* (MüThZ 8, 1957, 97-113). V. Hamp, *Monotheismus im AT* («Sacra Pagina» I, París-Gembloux 1959, 516-521). RGG III, 185-194. ThW III, 95-109. [J. Prado, *La teoría wellhausiana y el monoteísmo israelita* (Sefarad 5, 1945, 185-217).]

Monstruos → seres fabulosos.

Monte de Dios o monte santo. En Asiria y Babilonia reina la idea mitológica de que el monte es el lugar donde habita la divinidad o donde moran los dioses. Prueba de ello son las expresiones siguientes: el monte de los cedros, morada de los dioses, el monte del país, el → monte de la reunión, el monte del mundo, el monte de los vientos. Lo mismo sucede en Fenicia (→ Ugarit): el Safón es la habitación de Baal. En el AT ocurre igualmente un m. de D. (o monte de Yahvéh), un monte en el desierto del Sinaí (Éx 3,1 4,27 18,5 24,13 1Re 19,8 Núm 10,33 Sal 24,3), al que la tradición veterotestamentaria identifica a veces con el → Horeb y lo presenta como lugar de la teofanía de Yahvéh. Quizá los nómadas del desierto del Sinaí consideraran a este monte como monte santo o m. de D., en el que se reunirían regularmente para tener allí su culto.

Pero también al monte → Sión se le llama m. de D. (Sal 24,3). Este monte, sin embargo, no es santo de sí mismo, sino porque Yahvéh lo ha elegido; es su monte santo (p.ej., Sal 11,9, etc.). Sólo muy tenues ideas mitológicas aparecen en algunos pasajes. Según Ez 28, 14.16 Yahvéh arrojará del (santo) m. de Dios al rey de Tiro; como igualmente, al rey de Babilonia (o de Asiria [?]) del → monte de la reunión. Posiblemente esta idea del m. de D. se entrelaza en Ez con una tradición del paraíso para nosotros desconocida. Quizás también por Gén 2,10-14 (los cuatro ríos que salen del paraíso) haya que pensar en un primitivo monte del paraíso. En Sal 68,16 también los montes de Basán son llamados m. de D., quizás por causa de su rica fertilidad; cf. los montes eternos de Gén 49,26 Dt 33,15. Otras reminiscencias posibles en «montes altísimos» (Sal 36,7), en la «cumbre del norte» (Sal 48,3), en los dos «montes de bronce» (Zac 6,1), en los montes de oriente (Núm 23,7), del norte (Jdt 16,5).

Bibl.: M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 150-155. ThW v, 475-482.

Monte de los Olivos. El m. de los O. es mencionado dos veces en el AT (2Sam 15,30 Zac 14,4; y no expresamente en Ez 11,23), y doce en el NT; está situado al este, frente a Jerusalén, de la que le separa el valle del Cedrón; tiene unos 800 m de alto y consta de tres cimas. En la cima más septentrional, que termina en el *mons Scopus*, se encuentra, entre otras cosas, la actual Universidad hebrea; la cima central *(rās umm eṭ-ṭala')* está ocupada por el hospital alemán Augusta Victoria (tal vez deba situarse aquí el Nob de la Biblia); y la cima meridional, el m. de los O. propiamente dicho (hoy *ŷebel eṭ ṭūr*), está ocupada por la aldea árabe *eṭ ṭūr*, lugar tradicional de la → ascensión, y por la basílica de la Eleona. En la pendiente oriental se encuentra la aldea de Betfagué, en la pendiente occidental la capilla *Dominus flevit* y → Getsemaní, y en la falda meridional se encontraba Betania, hoy *el-'āzarīye*. David, huyendo de Absalom, salió de Jerusalén y pasó por el m. de los O., en dirección a oriente (2Sam 15,30). Jesús solía pasar la noche en el m. de los O. (Jn 8,1 Lc 21,37); desde allí hizo su entrada triunfal en Jerusalén (Mt 21,1 par.) y pronunció en el m. de los O. su discurso escatológico (Mt 24,3 par.); en el m. de los O. comienza la historia de la pasión de Jesús (Mt 26,30 par.) y allí se localiza su → ascensión, según Act 1. La emperatriz Elena, madre de Constantino, construyó, sobre una gruta del m. de los O., la basílica de la Eleona, en memoria de la estancia de Jesús. Desde el tiempo de las Cruzadas se venera allí, principalmente, el lugar en que Jesús enseñó a sus discípulos el «Padrenuestro» (Lc 11,1-4), tradición que ha sido restaurada nuevamente, a fines del siglo XIX, por un convento de carmelitas francesas. En las excavaciones allí realizadas en los años 1910-11 aparecieron los fundamentos de la Eleona y la gruta; la cripta, restaurada, fue consagrada el año 1927. En la segunda mitad del siglo IV se erigió un santuario en el supuesto lugar de la ascensión; sobre sus ruinas existe hoy una mezquita.

Bibl.: Vincent-Abel, *Jérusalem* II/1-2 (París 1914) 328-412. L. Dressaire, *Jérusalem* (París, s. d. = 1931) 470-496. Para los más recientes hallazgos en el monte de los Olivos, DBS VI, 688-694.

Monte de la reunión (hebr. ***har mō'ēd***), monte que se suponía situado al extremo norte, sobre las estrellas de Dios, sobre el cual quería asentarse el rey de Babilonia, para ser semejante al Altísimo (Is 14,13); es una alusión clara a la divinización de los reyes de Babilonia. La cosmología babilónica imaginaba el espacio entre la superficie de la tierra y el firmamento como un monte, sobre el que se halla la morada de la divinidad; su cima se localiza hacia la estrella polar (cielo de Anu). Las torres babilónicas escalonadas (→ torre de Babel) han de considerarse como imágenes terrestres de este m. Algunos críticos intentan relacionarlo con las ideas mitológicas de los textos ugaríticos.

Este m. de la r. (al que la Vg llama *mons testamenti*) es en Is 14,13 una reminiscencia de la antigua mitología oriental, lo mismo que el monte de Dios en Ez 28,16. La localización de este m. en el extremo norte, ignorada de la literatura mesopotámica,

demuestra que aquí se trata de un tema proveniente de la mitología cananea. Is 14,13 no piensa en un m. determinado, aunque lo localice vagamente en el extremo norte. Y aunque Is 14 sea una sátira contra el rey de Babilonia, la imagen del m. de la r. no es una ironía, como lo demuestra su paralelismo con el escalar los cielos, erigir su trono en la cima de los montes y subir por encima de las nubes. Habitar en el m. de la r. es un privilegio exclusivo de Dios, lo mismo que colocar su trono en los cielos, por encima de las nubes y de las estrellas. Sal 48,3 aplica a Sión, sede de Yahvéh, el tema del m. de la r. en el extremo norte. Es natural que el m. de la r. se caracterice por una fertilidad y una abundancia paradisíacas. En este sentido lo menciona Ez 28,12-14 y probablemente Gén 49,26 y Dt 33,16.

Bibl.: B. ALFRINK, *Der Versammlungsberg im äussersten Norden* (Bb 14, 1933, 41-67). C. VIROLLEAUD, *La montagne du nord dans les poèmes de Ras Shamra* (Babyloniaca 17, París 1937, 145-155). D. NIELSEN, *Râs Šamrâ-Mythologie und biblische Theologie* (Leipzig 1936). R. DE LANGHE, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'AT* II (París/Gembloux 1945) 217-245. ThW V, 482. → Torre de Babel.

Mordekay (hebr. *mordᵉkay*, NOTH 11: perteneciente a → Marduk; cf. Esd 2,2 Neh 7,7; Vg Mardochaeus), padre adoptivo de Hadassá o → Ester, judío benjaminita que, según el relato bíblico, había sido deportado a Babilonia juntamente con el rey Yoyakín, cuando en realidad esta deportación tuvo lugar 110 años antes de la época a que se refiere la historia de Ester (bajo el rey persa Jerjes). En su libre relato, el narrador no repara seguramente en que el nombre babilónico indica origen babilónico. M. descubre una conjuración de palaciegos (Est 2,21-23). Después de haberse negado a rendir homenaje a Hamán, éste, por venganza, quiere exterminar a los judíos del reino persa; entonces M. ordena a Ester que intervenga ante el rey en favor de los judíos. Después de la caída de Hamán, M. ocupa su lugar (Est 3,1-10). En 2M 15,36 la fiesta de → purim se llama día de Mardoqueo.

Moréšet-Gat (hebr. *mōrešet-gat;* Vg hereditas Geth), patria del profeta Miqueas, el morastita (Miq 1,1 Jer 26,18). El nombre se explica como «Móreset cerca de Gat», y entonces se identificaría con la → Marešá del AT. Otros intérpretes niegan dicha identificación y buscan M. en *tell eṣ-Ṣedēde.*

Bibl.: J. JEREMIAS, *Moreseth Gath, die Heimat des Propheten Micha* (PJB 29, 1933, 42-53). K. ELLIGER, *Die Heimat des Propheten Micha* (ZDPV 57, 1934, 81-152). ABEL II, 392.

Moriá (hebr. *mōriyyā*, cf. infra), en Gén 22,2 indica el país (del M.), en uno de cuyos montes Abraham debía sacrificar a su hijo; el mismo pasaje da una etimología popular del nombre, que significaría «Yahvéh ve», o también: «en el monte donde Yahvéh aparece». En 2Par 3,1, M. es el monte donde Salomón edificó el templo, sobre la era del yebuseo Ornán. Los juegos de palabras en el relato del Gén *(yir'eh 'ēl:* Dios se hará ver: v. 8, etc.) aluden a Ariel (Is 29,1), nombre simbólico del monte sobre el cual se levantaba el templo de Jerusalén. La crítica suele considerar Gén 22,2 como motivo justificante de por qué se edificó el templo sobre lo que antes fue lugar de culto cananeo.

Bibl.: ABEL I, 374s.

Moscas (hebr. *zᵉbūb)*, en Palestina una verdadera plaga, puesto que no dejan en paz ni a los hombres ni al ganado; sin embargo, se mencionan con poca frecuencia en la Biblia. Ecl 10,1 habla de m. muertas o mortíferas, que corrompen el aceite del fabricante de ungüentos. Is 7,18 indica la abundancia de m. en Egipto; Is 18,1 llama a Egipto el país del zumbido de alas; ambos lugares se refieren seguramente a los mosquitos; → tábano (cf. Sab 16,9). Con la palabra hebrea de m. está compuesto el nombre del dios → Baal-Zebub.

Moselam → Mešullam.

Mosoc → Mêšek.

Mosolam o **Mosollam** → Mešullam.

Mosquito (hebr. sustantivo colectivo *kinnīm*, en gr. κώνωψ). Los m. se mencionan en el AT entre las plagas de Egipto (Éx 8,12-14 Sal 105,31) y quizás en Is 51,6, en el caso de que aquí se deba leer realmente «mosquitos» (ellos morirán como m.). En el NT se encuentra el m. en la célebre frase de Jesús, que reprocha a los fariseos el colar los líquidos por no ingerir un m. y tragar el camello (Mt 23,24); con esto pone de relieve Jesús la contradicción entre la escrupulosa ansiedad de los fariseos en las cosas pequeñas y su menosprecio de los más elementales deberes sociales. Las enfermedades mencionadas en Jn 4,46-53 (hijo de un funcionario real) y Mc 1,30s (suegra de san Pedro) quizá se deban atribuir a los m. de la malaria.

Mostaza *(sinapis nigra)*, crece en Palestina en estado salvaje, pero también es cultivada; se puede desarrollar hasta convertirse en un arbusto («árbol») de tres metros y más de altura. La parábola del grano de m. ense-

ña el crecimiento y la madurez paulatinos del reino de Dios, como consecuencia de la predicación de Jesús, insignificante en apariencia. En los proverbios rabínicos, el grano de m. se considera también como la más pequeña de las semillas. Lc 17,6 subraya también la fuerza de la fe, por muy insignificante que sea: «Si tuvierais la fe como un grano de m., diríais a este sicómoro: Arráncate de raíz y trasplántate en el mar, y os obedecería.» Precisamente el → sicómoro se considera especialmente una planta de raíz muy fuerte (StB II, 324).

Bibl.: ThW III, 810-812.

Mosto → vino.

Movimiento bíblico. Los últimos papas, desde san Pío X, han expresado encarecidamente el deseo de que los católicos se distinguieran por un gran amor a la Sagrada Escritura y se dejaran penetrar por la palabra de Dios, mediante una lectura frecuente, incluso diaria, de la Biblia, y especialmente del Evangelio (v. encíclica → *Divino afflante Spiritu*). Dichas exhortaciones han dado vida, en distintos países, a determinadas asociaciones, designadas por el nombre de *Movimiento bíblico* u otros semejantes, cuya finalidad es fomentar la difusión de la Sagrada Escritura entre el pueblo católico y descubrirle por todos los procedimientos posibles el valor del libro por excelencia. Haremos mención solamente de las asociaciones de España e Hispanoamérica.

Tres centros existen hoy en España, que han sido y son el alma del renacer bíblico que se observa en la actualidad: la AFEBE (= Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España), dedicada a la divulgación bíblica, y la Sección Bíblica del Instituto Suárez de Teología, del CSIC (= Consejo Superior de Investigaciones Científicas), cuya finalidad es la investigación científica de los problemas de la Biblia en todos sus aspectos; y paralelamente a estos dos centros, en lo concerniente a los estudios hebraicos de todas las épocas y a las culturas del oriente próximo, está la Escuela de Estudios Hebraicos, del Instituto Arias Montano, también del CSIC.

AFEBE. En 1923 se reunió un pequeño equipo de escrituristas españoles con ese nombre, con el fin de traducir la Biblia de sus lenguas originales al castellano. Pero la vida de AFEBE comienza propiamente en 1925 y ya con fines más amplios: el progreso de los estudios bíblicos en España y la difusión de la Sagrada Escritura entre los fieles. Desde 1929 publicó la revista «Estudios Bíblicos» (que suele citarse como la primera época), la cual dejó de existir en 1936. Pasada la guerra de liberación (1936-1939), la AFEBE organizó en Zaragoza la primera Semana Bíblica Española, en 1940. Desde entonces se dedica principalmente a la divulgación bíblica mediante la publicación de la revista «Cultura Bíblica», que edita (en Segovia) desde 1944, la cual, gracias al incansable celo de su malogrado director A. Herranz, ha alcanzado gran difusión.

El CSIC creó, en 1939, el *Instituto Suárez de Teología*, con su *Sección Bíblica* especial (Madrid). Esta Sección publica (como órgano también de AFEBE) la revista «Estudios Bíblicos», de carácter científico, cuya aparición data de 1941. No se presenta como nueva etapa de la revista anterior del mismo título, publicada por AFEBE, sino con numeración propia. Desde 1941, el Instituto ha organizado a sus expensas, sin interrupción alguna hasta hoy, las Semanas Bíblicas Españolas anuales, a las cuales suelen concurrir casi todos los profesores de Sagrada Escritura de los seminarios y de los colegios teológicos de las órdenes religiosas de España, y a veces algunos profesores extranjeros de Europa o de Hispanoamérica. Estas Semanas han dado entre nosotros un enorme impulso a los estudios bíblicos, de suerte que la mayor parte de la producción bíblica española de hoy, con carácter científico, por lo que se refiere a trabajos monográficos, debe su origen a ellas. Desde 1951 el Instituto publica también un volumen anual, con todos los estudios leídos y discutidos en la correspondiente Semana. Al margen de estas actividades, el Instituto ha dado también a luz pública algunas obras bíblicas de importancia.

El CSIC creó igualmente, también en 1939, el *Instituto Arias Montano*, del que forma parte integrante la *Escuela de Estudios Hebraicos* (Madrid). La finalidad de ésta es el estudio de los problemas culturales hebraico-bíblicos y de los del oriente próximo en su relación con la Biblia, así como el de la cultura hebraico-española a lo largo de los siglos. Amén de algunos volúmenes relativos a la Biblia, esta Escuela publica, desde 1941, la revista «Sefarad», donde se encuentra abundante cantidad de estudios en torno al ambiente cultural de la Biblia y del oriente próximo, así como en torno a los manuscritos bíblicos hebreos y arameos, principalmente de origen español.

Además de estos centros de especialización bíblica, diversas revistas de ciencias eclesiásticas publican con frecuencia trabajos de tema bíblico. Y como revista de divulgación, existe también, desde 1959, «Evangelio y Vida» (León).

Junto a tales producciones bíblicas, y aparte de las nuevas versiones de la Biblia sobre los textos originales (→ versiones de la Biblia VII, B), está en curso de publicación un comentario al NT (ha aparecido solamente: *San Pablo: Cartas de la Cautividad* [Roma-Madrid 1956], de J.M. González Ruiz) y se preparan dos comentarios más a toda la Sagrada Escritura. Igualmente ha comenzado la publicación de la Vetus Latina Hispana (→ versiones de la Biblia, VI, A) y una nueva → poliglota titulada *Biblia Polyglotta Matritensis*, de la que van ya impresos tres volúmenes.

Sobre la Fundació Bíblica Catalana (1927-1936) y la Biblia de Montserrat, → versiones de la Biblia (VII, C).

En Hispanoamérica, además de algunas empresas esporádicas de Chile y Méjico, merece destacarse la asidua labor de J. Straubinger, en Argentina, el cual ha reimpreso muchas veces su versión de la Biblia, que comenzó con el NT en 1941 y con el AT en 1944; y además fundó la «Revista Bíblica», que sigue apareciendo desde 1939 (La Plata, República Argentina).

En Brasil existe, desde 1947, la *Liga de Estudos Bíblicos* (LEB), dedicada al estudio científico de la Sagrada Escritura mediante celebración periódica de congresos nacionales entre los profesores, a la difusión de la Biblia entre el pueblo y a la divulgación bíblica en sentido pastoral.

Tampoco debemos omitir la infatigable labor apostólica del religioso español Ignacio de Vegas, OFM Cap., fundador de la «Revista Bíblica» portuguesa (Lisboa 1955), el cual ha difundido también, sólo en Portugal y en la lengua de esta nación, más de un millón de ejemplares del Nuevo Testamento.

Como conclusión, no creemos aventurado el afirmar que los estudios bíblicos han renacido vigorosamente en España, y con signo de sana modernidad junto a la más fiel ortodoxia.

[*Bibl.:* T. Ayuso, *La primera Semana Bíblica Española* (Zaragoza 1941). J.M. Bover, *La AFEBE en el XXV aniversario de su fundación* (EstB 8, 1949, 135-168). S. Muñoz Iglesias, *Movimiento bíblico en España durante el año 1949* (EstB 9, 1950, 89-103). J. Díaz y Díaz, *Le mouvement biblique en Espagne* («Recontres Bibliques» 1, 1954, 95-98). L. Arnaldich, *Los estudios bíblicos en España desde el año 1900 al año 1955* (Madrid 1957; bibliografía).]

Mudo → sordo.

Muerte. (I) El fenómeno. (A) Aunque el AT conoce evidentemente la pervivencia del hombre después de la m. (la inmortalidad), sin embargo, nunca se presenta la m. en su esencia íntima como la separación del alma y del cuerpo. El AT describe la m. del hombre y animales según la apariencia externa, a base de la experiencia de que la vida se manifiesta en el aliento, como separación del cuerpo (polvo, hebr. *'āfār)* y el aliento *(rūaḥ,* → espíritu); cf. Sal 146,4 104,29 Job 12,10 Ecl 8,8 12,7. A la vez, conforme a la observación de que la sangre es una necesidad vital y, al derramarse la sangre, se derrama también o se pierde la vida, se dice en otro lugar que el asiento de la vida está en la sangre (Lev 17,11 Dt 12,32). Es verdad que en este contexto la palabra espíritu (aliento) recibió frecuentemente un sentido amplio de vida o principio vital, de suerte que, aplicado al hombre, se halla muy cerca de nuestro concepto de alma. Sin embargo, estos dos conceptos no se superponen del todo; el *rūaḥ* del hombre y del animal pertenecen a la misma categoría (Ecl 3,19) y nunca se emplea *rūaḥ* ni *nefeš* para designar aquella parte del hombre que sobrevive a la m. y baja al → šeol o reino de los muertos. Al modo como Dios, en expresión antropomórfica, vivifica al hombre, soplándole en la nariz el hálito de vida *(nišmat hayyīm:* Gén 2,7), así Dios le retira al hombre (y al animal) el hálito de vida (aliento, *rūaḥ:* Sal 146,4 104,29), cuando éstos mueren. Del *rūaḥ* del hombre se dice entonces que el aliento vuelve a Dios que se lo dio (Ecl 12,7). El autor del libro de la Sab, sin abandonar del todo las ideas tradicionales en el judaísmo, se acerca más al ambiente helenístico en que vive y concibe una antropología según la cual el alma (ψυχή) sobrevive al cuerpo (3,1-3), y hasta habla, a la manera de Platón, de que el cuerpo es carga para el espíritu (9,15, cf. 8,19s). En el hombre, pues, existen dos principios constitutivos: uno material (el cuerpo) y otro espiritual (el alma). Por consiguiente, es natural que en este nuevo ambiente ideológico, la m. consista en la separación de esos dos constitutivos del hombre.

(B) El NT presenta la m. en su aspecto fisiológico en el mismo sentido. El que muere, entrega su espíritu (πνεῦμα; → pneuma: Mt 27,50 Lc 23,46 Jn 19,30 Act 7,59) o su vida, su principio vital (ψυχή: Jn 10,11.15.17 13,37 15,13 1Jn 3,16). Si uno resucita, su espíritu vuelve a él (Lc 8,55); sin espíritu, el cuerpo está muerto (Sant 2,26). Sin embargo, en el NT, los conceptos de πνεῦμα y ψυχή cuadran mejor con nuestro concepto de alma, de modo que los difuntos pueden ser designados como πνεύματα (1Pe 3,19) o ψυχαί (Ap 6,9 20,4).

(II) SIGNIFICACIÓN TEOLÓGICA DE LA MUERTE. (A) La m. es considerada claramente en el AT como castigo por el pecado del primer hombre. Dios destinó al hombre para la vida (→ árbol de la vida; Gén 2s); si quebrantaba el mandato de Dios, sería castigado con la m. (Gén 2,17 3,3). El diablo, que indujo al hombre a pecar (Sab 2,24, donde, empero, la m. no ha de entenderse sólo de la m. corporal), o Eva (Eclo 25,24), son la causa de la m. La misma concepción domina en el NT. En Rom 5,12-14 y Cor 15,21s Pablo expresa la idea de que la m. vino al mundo a consecuencia del pecado del primer hombre. Jn (8,44) llama al diablo homicida desde el principio; teniendo en cuenta el v. 37, este lugar ha de entenderse de la m. corporal.

(B) El AT conoce, además, la m. como castigo de pecados personales (Prov 2,18 7,27 9,8 21,16 22,23 Is 5,14 Eclo 21,2s 40,8-10, etc.). Así como una larga vida representa una recompensa de la virtud (Dt 30,15-20 32,47 Bar 3,14, etc.), así una m. temprana es castigo del pecado (Sal 55,24 Job 15,32 22,16 Jer 17,11). Sin embargo, Sab 4,7-20 se levanta enérgicamente contra la generalización de esta doctrina. → Retribución.

(C) Como castigo del pecado, la idea de la m. tiene un sentido mucho más amplio, espiritualizado, de modo que la m. ya no queda limitada al cuerpo. Así como la idea de vida no abarca sólo la vida corporal, sino también todo lo que el justo recibe como recompensa de su virtud, en primer término la amistad con Dios, así la idea de m. comprende todo lo malo que al pecador le sucede como castigo del pecado, en primer término la pérdida de la amistad con Dios. El fondo de la idea queda así espiritualizado y no se limita a lo terreno. La m. designa, además, aquel estado de enemistad con Dios, como consecuencia del pecado, que no termina con la m. corporal, sino que perdura en el más allá (Prov 7,27 13,14 14,27 23,13). Así se dice que la justicia o la limosna libra de la m. (Prov 10,2 11,4 Tob 4,11 12,9). Este sentido de m. espiritual es el que se expresa a menudo en el NT cuando se habla de la m. como consecuencia de la incredulidad y del pecado (Jn 5,24 8,51 Rom 7,10 8,6 2Cor 7,10 Sant 1,15 5,20 1Jn 3,14 5,16). Por eso la suerte del pecador en la otra vida (Rom 1,32 6,16.21.23) recibe el nombre de m. eterna o segunda m. (Ap 2,11 20,6.14 21,8).

(D) Finalmente, la m. indica en el NT el tránsito del estado del pecado al estado de justicia por el bautismo. En el bautismo, el hombre muere al pecado (Rom 6,2 1Pe 2,24), está muerto con Cristo (Rom 6,8 Col 2,20); en Rom 6,4 Pablo habla del bautismo en orden a la muerte.

Bibl.: ThW II, 844-853. 857s; III, 7-21. A. FEUILLET, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes* (RB 66, 1959, 481-513). → Muertos (I).

Muertos.

(I) LLANTO por los muertos. Al morir alguien, sus parientes, amigos y conocidos y a veces todo el pueblo (1Sam 25,1 28,3 1Mac 2,70 9,20 12,52) daban expresión a su dolor entre grandes gritos de «¡Ay, hermano mío!» (1Re 13,30 Jer 22,18), «¡Ay, hermana mía!» (Jer 22,18), «¡Ay, mi señor!» (Jer 22,18 34,5). También se lloraba a los muertos mediante mujeres pagadas para ello (→ plañideras). Parece ser que circulaba toda una colección de diversas lamentaciones para determinados casos (2Par 35,25). La → lamentación se entonaba junto al cadáver (2Sam 3,31-34 1Re 13,29s), en la casa del muerto (Mt 9,23 Mc 5,38), en el camino hacia la sepultura (2Sam 3,31-34 1Re 13,29) y también al recibir la noticia de la muerte (2Sam 1,17 1Mac 12,52). El llanto empezaba inmediatamente después de la muerte (Mt 9,23 Mc 5,38) y se repetía durante siete días (1Sam 31,13 1Par 10,12 Jdt 16,25 Eclo 22,12). → Lamentación, → duelo.

Bibl.: P. HEINISCH, *Die Totenklage im AT* (BZfr 13/9-10, Munster de Westfalia 1931). ThW III, 148-155. 829-851.

(II) CUIDADOS por los muertos. En Egipto, Babilonia y acaso también en Canaán se procuraba a los m. comida y bebida en la sepultura. En Egipto reinaba la idea de que el *ka* del muerto, que pervivía en el sepulcro, necesitaba de este cuidado. Los babilonios creían que el destino del difunto en el reino de los muertos dependía de la provisión de comida y bebida, de agua sobre todo. Si esta costumbre se daba también en Israel, la Biblia no lo atestigua. Si Dt 26,14 alude a esta práctica, lo hace en términos reprobatorios, por ser práctica pagana. En Tob 14,7 se habla probablemente de los parientes que sobreviven. Ecl 7,33 se expresa en términos poco explícitos: lo mismo puede tratarse de la sepultura de los m. que de la oración (2Mac 12). Eclo 30,18, donde seguramente hay que leer *gillûl* (ídolos: Smend, Peters), el traductor griego, que vivía en Egipto, leyó *gōlēl* (piedra sepulcral) y condenó así por inútiles y ridículos los cuidados por los m. en Egipto. El → matrimonio por levirato no tenía por objeto asegurar un proveedor al difunto, sino conservar la hacienda dentro de la tribu o de la familia. → Enterramiento.

(III) EVOCACIÓN de los muertos. Aunque la ley (Lev 19,21 20,6.27 Dt 18,19) condena y proscribe la costumbre cananea de la e. de los m. como abominación ante Yahvéh (Dt 18,11), fue, sin embargo, repetidas veces practicada en Israel. Saúl desarraigó los evocadores de muertos (1Sam 28,3.9), como Josías más tarde (2Re 23,14), después que Manasés los había restablecido (2Re 21,6). La opinión corriente de muchos críticos acatólicos de que los muertos eran evocados para consultar el porvenir, es poco probable; se creía, en efecto, generalmente, que, en el → šeol, nada sabían ya de este mundo (Job 14,21 21,21 Ecl 9,5s.10). El hecho de que Saúl evocara a Samuel no puede aducirse como razón en contra, pues no le pregunta como a muerto, sino como a profeta (1Sam 28). Acaso la e. de los m. no tenía otro objeto que comunicarse una vez más con difuntos queridos o enterarse de su suerte en el otro mundo (como en la epopeya babilónica de Guilgaméš, en la que éste evoca a su amigo Enguidú y le pregunta sobre la situación en el reino de los muertos). Si los israelitas evocaron realmente a los muertos para consultar sobre el porvenir, los textos citados sobre la situación de los muertos en el šeol y la prohibición de la e. prueban suficientemente que se trata de una costumbre tomada de fuera (Canaán o Egipto). No hay que suponer que los evocadores de muertos tuvieran éxito; el caso de Samuel es una excepción. Acaso creyeran de buena fe que entraban en comunicación con los muertos o quizás los evocadores embaucaban adrede a gentes crédulas; tal vez esto es lo que se indica en LXX cuando se traduce por «ventrílocuo» la palabra hebrea de evocador de muertos.

Bibl.: J. PEDERSON, *Israel: its Life and Culture* (Londres 1940) 481ss.

(IV) CULTO a los muertos.

(A) ¿Veneración? La idea de una existencia sombría de los muertos en el šeol no era muy propia para el desenvolvimiento de un culto de los m. Los *reſā'īm* (→ refaítas), en el šeol, lo son todo menos seres divinos. Sin embargo, exegetas más antiguos, como Schwally, Stade, Bertholet, Charles, Benzinger, creyeron que, antes de la idea del šeol, los israelitas consideraron a los muertos como semidioses y ofrecieron un culto a estos semidioses. La idea del šeol, es, sin embargo, antiquísima en el mundo semítico (Babilonia, Asiria, Canaán, Fenicia) y era la sola idea dominante ya antes de la conquista de Canaán por los israelitas y aun antes de la época de los patriarcas. Para sostener su interpretación, los citados exegetas se refieren al nombre de → Elohim, dado a veces a los muertos (1Sam 28,13). Pero con este nombre, que se usa a menudo en sentido lato (Sal 8,6 82,1.6 Éx 21,6 22,8.28 1Sam 2,25), la mujer del relato de 1Sam 28,13 sólo quiere decir que ve una aparición extraña, que no es de este mundo.

Se alude también a los dones sepulcrales, que habría que considerar como sacrificios a los muertos; sin embargo, esos presentes no significan sino costumbres que había que cumplir, según las ideas israelitas, en todo sepelio debidamente hecho. Asimismo se alude a la comida y bebida con que se cuidaba a los muertos, costumbre que en Israel no está demostrada con certeza; a la interrogación de los difuntos sobre el porvenir, como si éstos tuvieran un conocimiento superior y sobrehumano (→ II); a determinados usos fúnebres, sobre todo a incisiones que se hacían en el cuerpo, o al raparse los cabellos, que habría que interpretar como sacrificios de sangre o de cabellos ofrecidos a los muertos y que por eso habrían sido prohibidos en la ley (Lev 19,28 21,5 Dt 14,1). Pero también por otros motivos se rapaban los cabellos (Am 8,10 Miq 1,16 Is 3,24 22,12 Jer 7,29 16,6 Ez 7,18 Esd 9,3) o se hacían incisiones en el cuerpo (1Re 18,28 Miq 4,14 Jer 41,5), de suerte que estas costumbres han de interpretarse más bien como expresión de una emoción violenta. El → matrimonio por levirato, a que también se alude, no tiene el sentido de asegurar el culto de los muertos, sino la permanencia de la hacienda dentro de la tribu o la familia. La impureza ritual de los cadáveres y de todo lo que entra en contacto con ellos (Núm 19) no se funda en el tabú de un muerto, adorado originariamente como Dios; se trata más bien de evitar todo peligro de contagio o imposibilitar las costumbres extranjeras.

(B) ¿Miedo? A consecuencia de las investigaciones historicorreligiosas posteriores, que han demostrado entre los pueblos primitivos más bien fe en los espíritus que no animismo y culto de los antepasados, otros exegetas (como Grüneisen, Jirku, Lods, Eichrodt) han creído que diversas costumbres de Israel habrían de explicarse por el miedo a los muertos. De hecho, dominaba en Babilonia la idea de que los espíritus de los difuntos que no habían sido enterrados, o cuya paz se había turbado, o que no habían sido provistos por los supervivientes de suficiente comida y bebida, salían del reino de los muertos, iban errantes por la tierra, y, por medio de toda clase de pruebas (enfermedad, etc.), trataban de obligar así a los vivos a cuidar debidamente sus cadáveres. Por este

miedo a los espíritus de los muertos habría que explicar (según ellos) ciertas costumbres israelitas, como la impureza ritual y toda clase de usos fúnebres: los israelitas habrían buscado hacerse así irreconocibles para los muertos. La disposición de la ley, sobre enterrar antes del atardecer a los condenados a muerte (Dt 21,22), y la erección de grandes montones de piedras sobre sus sepulcros (Jos 7,26 8,29 2Sam 18,17) tendrían por fin sujetar a los muertos en sus sepulturas. Además, hay que cubrir con tierra la sangre derramada, para escapar a la venganza de los espíritus de los muertos (Gén 37,26 Job 16,18 24,12 Is 26,21 Ez 24,7).

Independientemente de la significación que en su origen quizás pudieron haber tenido estas costumbres, queda de antemano excluido que hayan de explicarse por el temor a los espíritus de los difuntos. En Israel nunca dominó la idea de que la suerte de los muertos en el šeol dependiera del estado de su cadáver o que los difuntos pudieran abandonar el reino de los muertos, a no ser por el poder de Yahvéh (→ resurrección). Las costumbres fúnebres o de duelo no tenían, evidentemente, otro fin que dar expresión de modo vivo e impresionante a las emociones internas; el duelo se expresa por la deposición de todo adorno. Sobre la impureza ritual, cf. supra. Los condenados a muerte eran enterrados la misma tarde, a fin de que no fueran profanados por los animales salvajes (cf. 1Sam 21,10); y sin duda, también por el alto aprecio en que se tenía un sepelio debidamente hecho (→ enterramiento). Los grandes montones de piedras tenían también por objeto apartar del cadáver a los animales salvajes. La sangre derramada se cubría, porque permaneciendo visible despertaba constantemente el recuerdo del crimen cometido e incitaba a la venganza (Grüneisen); la sangre derramada «clama», en efecto, al cielo.

Bibl.: FR. SCHWALLY, *Das Leben nach dem Tod nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judentums* (1892). A. BERTHOLET, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode* (1899). J. FREY, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel* (1898). K. GRÜNEISEN, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels* (1899). P. TORGE, *Seelenglauben und Unsterblichkeitshoffnung im AT* (1909). A. JIRKU, *Die Dämonen und ihre Abwehr im AT* (1912). W. EICHRODT, *Theologie des AT* II (Berlín [3]1950) 115-118.

Mujer. La posición de la m. se pinta en la Biblia fundamentalmente en Gén 2,18 («una ayuda que sea adecuada para el hombre», es decir, que se le parezca esencialmente); su posición real se reproduce en Gén 3,16 («el hombre reinará sobre ti»). Esta posición subordinada resulta de numerosas citas del AT, donde la m. realiza trabajos subordinados, se limitan sus derechos y es modesta su participación en el culto, y dígase lo mismo sobre los consejos de Pablo (1Cor 11,3-15 14,34-36 Ef 5,22-23 1Tim 2,9-15 Tit 2,4s) y de Pedro (1Pe 3,1-6). Sobre su posición como hija, → hijo; como esposa, → matrimonio; como madre, → madre. En los libros sapienciales se menciona frecuentemente a la m.: la m. buena es apreciada (Prov 11,16 12,4 18,22 19,14 31,10-31 [el abecedario áureo de la buena ama de casa] Eclo 7,19 26,1-4.13-28 40,19-23, cf. Ecl 2,8); la mala es condenada (Prov 19,13 21,9 = 25,24 21,19 22,14 27,15 30,20 Ecl 7,26-28 Eclo 25,13-26 26,6-12 42,6-13s). Cf. también pasajes como Prov 11,22 31,3 Eclo 19,2 36,21-27. Sobre vestimenta femenina, → vestidos. → Diaconisa, → virginidad, → viuda, → sineisactas.

Bibl.: J. DÖLLER, *Das Weib im AT* (BZfr 9/7-9, Munster de Westfalia 1920). M. LÖHR, *Die Stellung des Weibes zu Jahve-Religion und -Kult* (BWAT 1/4, Leipzig 1918). G. BEER, *Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum* (1919). BA 11, 1948, 36-40. J. LEIPOLDT, *Jesus und die Frauen* (1919). P. TISCHLEDER, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus* (NtA 10/3-4, Munster de Westfalia 1923). ThW I, 362-364. 781. 784-786. P. KETTER, *Christus und die Frauen* I (Stuttgart 1944), II (Stuttgart 1949). F. BLANKE, F.J. LEENHARDT, *Die Stellung der Frau im NT und in der alten Kirche* (1949).

Mula. El hebr. *pered* (fem. *pirdā*) designa tanto el *equus mulus* (cruce de asno y yegua) como el *equus hinnus* (cruce de caballo y burra). Las m. eran muy estimadas en Israel por sus excelentes cualidades (fuerza del caballo y prudencia del asno) y se empleaban como montura, incluso por personas nobles (2Sam 13,29 1Re 1,33) y como acémilas (2Re 5,17 1Par 12,40 Is 66,20, cf. Esd 2,66 Neh 7,68). No es plenamente seguro que en tiempo de los persas sirviesen como caballerías para el servicio postal (en persa *verêdus*); el texto de Est 8,10 no es una prueba suficiente. Salomón recibió un regalo de m. (1Re 10,25 2Par 9,24). En Israel estaba prohibida la cría de m. (Lev 19,19); por eso tenían que ser importadas. Togarma (en el oeste de Armenia) las exportaba a Tiro (Ez 27,14).

Muladar. Bajo el nombre de m., en el que habitualmente se piensa al recordar a Job enfermo (2,8) por causa de los LXX (κοπρία; cf. Lc 13,8 14,35: estiércol) y de la Vg *(sterquilinium)*, se ha de entender un montón de escombros fuera de la población (en árabe *mazbala)*. Los leprosos eran expulsa-

dos fuera de la población y permanecían cerca de los m., donde podían conversar con sus congéneres.

Multa. La m. como pena pecuniaria se encuentra tres veces en la ley mosaica: Éx 21,22 (motivada por causar un aborto; el marido es quien debe fijar la cantidad); Dt 22,19 (difamación de no haber encontrado virginidad en la mujer con la que se ha contraído matrimonio; el marido pagará cien siclos de plata al padre de la mujer); Dt 22,29 (desfloración de una joven no prometida aún; cincuenta siclos de plata al padre de la joven).

Mundo (imagen del). La idea que los escritores bíblicos tenían del mundo era la misma que la de los hombres de su tiempo y de su raza. Dios no creyó necesario explicar la estructura del universo mediante especiales revelaciones. Los autores sagrados hablan, pues, sobre ello con las mismas expresiones y maneras de decir que sus contemporáneos, que se limitaban a las apariencias externas y no pretendían llegar a la esencia misma que ocultaban esas apariencias. La impresión que produce la bóveda celeste, en la que se mueven los cuerpos estelares, motivó en los israelitas la idea de que esa bóveda era un techo firme, el → firmamento (Gén 1,14-18). La experiencia diaria del horizonte cerrado alrededor fue causa de que concibieran esa techumbre como una semiesfera y la → tierra como una plataforma llana y circular (Is 40,22 Prov 8,27 Job 26,10). La observación de que el mar rodeaba por todas partes la tierra firme y que las fuentes brotaban de debajo de la tierra sugirió la idea de un gran océano, el → abismo *(t^ehōm)*, en el que la tierra estaba sobrenadando (1Sam 2,8 1Par 16,30 Sal 24,2 93,1 104,5 Job 38,4); este abismo circuía la tierra por todas partes, sus aguas brotaban hacia arriba por las fuentes y afluían de nuevo por los ríos a ese gran océano (Ecl 1,7). Como la tierra aparecía quieta y fija sobre el océano, los israelitas hablaban de cimientos o columnas (1Sam 2,8 2Sam 22,16 Is 24,18 40,21 Jer 31,37 Miq 6,2 Sal 18,16 75,4 82,5 104,5 Prov 8,29 Job 9,6) sobre las que Yahvéh había asentado inconmoviblemente la tierra; sólo las grandes tempestades descubrían esos cimientos (Sal 18,16). La observación de la lluvia les producía la impresión de que encima del firmamento había enormes depósitos de agua que Yahvéh conservaba (Sal 148,4 Dan 3,60) para que, a través de ventanas o esclusas, cayera sobre la tierra en forma de lluvia (Gén 7,11 8,2 2Re 7,2.19 Is 24,18 Mal 3,10). Siempre guiados por las apariencias externas, también hablaban los israelitas del sol y de la luna como de dos «grandes» luminares (Gén 1,16) y de haberse parado el sol (Jos 10,12s Eclo 46,4). Como puede haber claridad aun cuando el sol o la luna no estén visibles, concibieron la luz como cosa independiente de esas lumbreras (Dan 3,72 Sal 148,3), de forma que en el relato de la → creación, la creación de la luz está separada de la creación de las lumbreras (Gén 1,3-5.14-19). Por último, se imaginaban que debajo de la tierra y del océano estaba el → šeol, adonde iban a reunirse todos los muertos (Job 26,5 38,13-17 Éx 20,4 Flp 2,10). → Cosmos, → eternidad.

Bibl.: KONRAD, *Das Weltbild in der Bibel* (Graz 1917). J. SIMONS, *De voorstelling van het heelal bij den psalmist* (Studiën 116, 1932, 2, 145-179).

Mundo (en sentido moral) → Cosmos II.

Muralla → fortificaciones.

Muratori (fragmento de). El índice o canon más antiguo y preciado de los escritos del NT, descubierto por L.A. Muratori (1672-1750) en la Biblioteca Ambrosiana (I, 101, sup.) de Milán y por él publicado en 1740. El f. de M. (85 lín.) está redactado en un latín bárbaro y a veces ininteligible, resultando su interpretación difícil. Además, falta indudablemente el principio y acaso también el final. En este índice, que contiene importantes noticias sobre el origen de varios escritos neotestamentarios, faltan Heb, Sant, 1Pet y 2Pet. Por el contrario, se mencionan el Ap, el Apocalipsis de Pedro (no sin reservas) y la Sabiduría de Salomón (entre los escritos del NT). Se rechazan las falsificaciones marcianitas, las cartas de Pablo a los laodicenses y alejandrinos y una serie de obras heréticas; el *Pastor* de Hermas se cita como escrito útil. El f. de M. procede de la segunda mitad del s. II y, según la opinión actual, de Roma o sus contornos. Lightfoot, Zahn, Lagrange y otros señalan como autor a Hipólito de Roma; pero ni esto ni su supuesto original griego son en modo alguno ciertos.

Bibl.: TH. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II (Leipzig 1892) 1-143. M.-J. LAGRANGE, *Historie ancienne du canon de NT* (París 1933), 66-84. Id. (RB 35, 1926, 83-88; 42, 1933, 161-186). DACL XII, 543-560. DBS V, 1399-1408.

Murciélago. Se menciona en Lev 11,19 Dt 14,18 Is 2,20; *'ănāqā* (Lev 11,30) se traduce a veces por musaraña. → Topo.

Música (instrumentos de). En el AT conocíanse muchos i. de m.; pero los nombres hebreos no se pueden explicar siempre con

exactitud, por el insuficiente material arqueológico. Mientras que antes, p.ej., dominaba, en general, la opinión de que las palabras hebreas *kinnōr* y *nēbel* significaban arpa y cítara respectivamente, advierte Galling (BRL 390) que el arpa, a juzgar por los monumentos, no se conocía en Siria ni en Palestina. Y menos aún existía la → cítara con una especie de mango. Con esta salvedad pueden establecerse aproximadamente las siguientes identificaciones:

(A) Instrumentos de viento:

hebr.	*aram.*	*gr.*	
ḥālīl			→ flauta
ḥăṣōṣ^{e}rā			trompeta
yōbēl			→ cuerno
'ūgāb			→ flauta
šōfār			→ cuerno
qeren	*qarnā'* (Dan 3)		→ cuerno
	mašrōqītā' (Dan 3)		→ flauta (?)
	śumpōn^{e}yā' (Dan 3)	συμφωνία	gaita, cornamusa
		αὐλός	→ flauta
		σάλπιγξ	→ cuerno

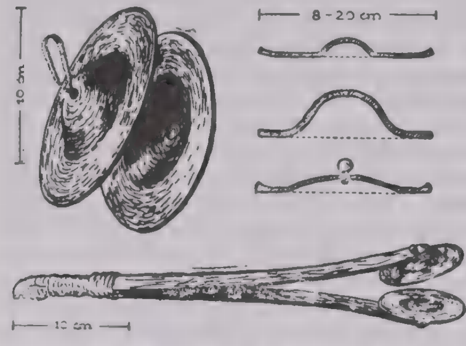


Fig. 107. Címbalos egipcios

(B) Instrumentos de cuerda:

hebr.	*aram.*	*gr.*	
kinnōr			
mēn (Sal)			→ arpa
nēbel			instrumento de cuerda
n^{e}gīnā			→ arpa
	p^{e}santērīn (Dan 3)		instrumento de cuerda,
	qatros (Dan 3)		salterio
	śabb^{e}kā' (Dan 3)	κίθαρις	→ cítara
		σαμβύκη	→ arpa

(C) Instrumentos de percusión:

hebr.	
m^{e}na 'ănīm	→ sistro (?)
m^{e}ṣiltayīm	→ címbalo (?)
ṣelṣ^{e}līm	→ címbalo
šālīš	timbal de mano (?), laúd (?), → sistro(?)
tōf	tambor

(D) No es seguro que sean instrumentos de música:

gittīt (Sal 8,1 81,1 84,1)
mahălat (Sal 53,1 88,1)
šūšān (Sal 45,1 60,1 69,1 80,1) → lirio.

Bibl.: BRL 389-394. J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den hl. Schriften des AT* (Graz 1895). O.R. Sellers, *Musical Instruments of Israel* (BA 4, 1941, 33-47). M. Wegener, *Die Musikinstrumente des alten Orients* (Munster de Westfalia 1950). J. Murray (VD 32, 1954, 84-89).
Ampliación de la bibliogr. en VD 34, 1956, 162. DBS v, 1411-1468. [R. Galdos, *De liturgica Hebraeorum musica* (VD 4, 1924, 251-253. 273-281. 305-311. 337-341. 369-377). J. Enciso, *Indicaciones musicales en los títulos de los Salmos* (Miscel. Bibl. Ubach, Montserrat 1953, 185-200).]

N

Naamán (hebr. *na'ămān;* Noth 166: [la divinidad, o el hijo es] delicia, encanto), nombre de persona. El principal portador del nombre es N. el arameo (Lc 4,27: el sirio), jefe del ejército de Damasco, cuya lepra fue curada por el profeta Eliseo (2Re 5 Lc 4,27).

Nabal (hebr. *nābāl:* necio, insensato; Noth 229), rico kalebita de Maón, que se dedicaba a la cría de ganado en el Carmelo. Cuando David amenazó aniquilar la casa de N., → Abigaíl (1), la bellísima mujer de N., consiguió evitar la desgracia. Después de la inesperada muerte de N., David se casó con Abigaíl. La historia (1Sam 25) es una perla del arte narrativo hebreo.

Nabateos, pueblo semita de origen arameo, muy arabizado y posteriormente helenizado.

(I) Historia. Se conoce muy poco de la historia antigua de los n. Quizá se hayan de identificar con los Nebayot, tribu árabe

según Gén 25,13 (primogénito de Israel) e Is 60,7 (al lado de Quedar), y con los *nabatu*, e.d., los arameos que luchaban contra Tiglat-Piléser III, o con los árabes que pagaban tributo a Assurbanipal. Históricamente aparecen por primera vez en y alrededor de Petra, e.d., en el antiguo territorio edomita, donde fueron combatidos por el rey sirio Antígono. Aunque en un principio eran nómadas y conductores de caravanas, llegaron a ser el más importante pueblo comercial del norte de Arabia por el dominio de los caminos de caravanas entre el golfo Pérsico, Arabia y el mar Rojo. Su ciudad comercial más importante fue Hegra, hoy *medā'-insāliḥ*. Desde el año 170 a.C. desempeñan los n. un importante papel en la historia bíblica. Son conocidos sus reyes Aretas I, el τύραννος, junto al cual buscó asilo el sumo sacerdote judío Jasón en el año 169 a.C. (2Mac 5,8); Aretas III (87-62 a.C.), que conquistó Damasco, y Aretas IV (9 a.C. hasta cerca del 40 d.C.), que dominaba aún en Damasco cuando san Pablo huyó de esta ciudad (2Cor 11,32). Trajano convirtió el reino de los n. en la provincia romana de Arabia en el año 105 después de Cristo. Con la prosperidad de Palmira como centro mercantil, los n. perdieron su influjo comercial.

(II) CULTURA. La lengua de los n. era el nabateo, dialecto arameo con fuertes matices árabes, conocido por numerosas inscripciones que presentan una forma de letra propia (cf. J. CANTINEAU, *Le Nabatéen*, París 1930-32, 2 tomos). De su religión no sabemos sino que su dios principal se llamaba Dušará y era un dios solar (cf. R. SAVIGNAC, *Le dieu nabatéen de La'aban et son Temple*, RB 46, 1937, 401-416). Eran veneradas, además, las diosas Alat y Uzzá, así como el dios del cielo Baal-Semín. En el año 1931 se descubrió en *iram* o *ramm* un santuario de la diosa Alat (cf. RB 41, 1932, 581-597). El arte nabateo, cuyos testimonios más importantes son los monumentos de Petra, ejecutados sobre la misma roca, muestra, lo mismo que la cerámica, un fuerte influjo helenístico.

Bibl.: L.-H. VINCENT, *Les Nabatéens* (RB 7, 1898, 567-588), A. KAMMERER, *Petra et la Nabatène* (París 1929). E. SCHÜRER I, 725-744. ABEL I, 295s; II, 148-150. N. GLUECK, *Explorations in Eastern Palestine:* I (AASOR XIV, 1933/34, 1-113); II (AASOR XV, 1934/35); III (AASOR XVIII-XIX, 1937/39); de conjunto: *The Other Side of the Jordan* (Newhaven 1940); cf. BASOR 85s (1942) y 89-92 (1943). J. STARCKY, *The Nabateans: A Historical Sketch* (BA 18, 1955, 84-106). J.T. MILIK, *Nouvelles inscriptions nabatéennes* (Syr 35, 1958, 227-251).

Nabí → profeta.

Nabo → Nabú.

Nabot (hebr. *nābōt:* vástago; NOTH 221), de Yizreel, poseía la viña que Ajab deseaba para ensanchar su huerto. Como N. se resistiera a ceder al rey su patrimonio, Izébel consiguió que N. y sus hijos fueran lapidados. Ajab se apoderó de la finca, que había quedado sin dueño, por lo cual el profeta Elías le amenazó con la ruina de su casa (1Re 21 2Re 9,21-26).

Nabú (babilón. *nâbû:* orador; en hebr. *nᵉbō;* Vg Nabo), dios akkadio, mencionado en Is 46,1 y en nombres propios de persona. N. es hijo de → Marduk y es venerado como dios de la sabiduría, de la elocuencia, y sobre todo del arte de escribir; como tal, él es el escritor del universo, el portador de las tablas de la fortuna de los dioses. En Borsippa le estaba dedicado el famoso templo *Ezida* (cf. fig. 108).

Bibl.: A. DEIMEL, *Pantheon Babylonicum* (Roma 1914), n.º 2246. M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I (1905) 117ss. 422ss.

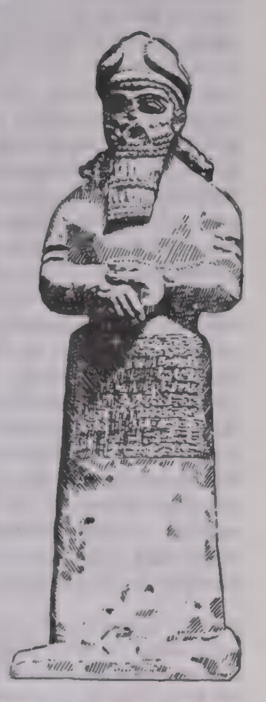


Fig. 108. El dios babilónico Nabú (estatua calcárea de Kalaj, actualmente en el Museo Británico)

Nabucodonosor, nombre propio de dos (?) reyes.

(1) NABUCODONOSOR II, hijo de Nabopolassar, rey del reino neobabilónico (604-562 a.C.), en babilónico: *Nabû-kudurri-uṣṣur* (Nabú protege al hijo), en hebr. *nᵉbūkadneṣṣar* o *nᵉbūkadreṣṣar* (Ez y Jer, excepto 27,6-29,3). Las muchas inscripciones de N. hablan casi exclusivamente de sus construcciones religiosas o profanas en Babilonia y otras ciudades; las excavaciones han descubierto muchas de sus construcciones. Pero no se han hallado anales ni crónicas. Sus campañas son conocidas por la Sagrada Escritura y Flavio Josefo, prescindiendo de un texto mutilado acerca de una campaña contra Egipto. Siendo simple príncipe heredero, emprendió ya una campaña contra aquel país (606 a.C.), donde reinaba el rey → Nekó, el cual generalmente

(pero quizá sin razón; cf. Bb 8, 1927, 385-417) se supone que fue derrotado por N. en el año 605. Entonces ocupó también Jerusalén (Dan 1,1s 2Par 36,6s), pero luego tuvo que volver de la frontera egipcia a causa de la muerte repentina de su padre; al regresar, llevó consigo deportados a Babilonia, según la relación de Dan, a → Daniel y a sus compañeros. En el año 597 a.C. conquistó por segunda vez Jerusalén y deportó a Babilonia al rey de Judá → Yoyakín, a la madre de éste y a distinguidos funcionarios, así como a otros muchos (entre ellos, también a → Ezequiel [?]). En el año undécimo del rey → Sidkiyyá, Jerusalén fue de nuevo ocupada y destruida por los babilonios, después de un asedio de dos años; una gran parte de la población fue llevada cautiva a Babilonia (año 586) y otra tuvo que emigrar a Egipto. Después de un asedio de trece años, N. conquistó (?) en el año 573 (?) la ciudad de Tiro (Flav. Jos., *C. Ap.* 1,21,156; cf. Ez 26,1-28,19). Una inscripción de N. menciona una campaña a Egipto en el año 37 de su reinado (568); cf. Jer 42,8-13 Ez 29,17-21. El libro de Dan (1-4) cuenta la suerte de Daniel bajo el reinado de N., el sueño de la gran estatua tenido por el rey (cap. 2), la erección de una estatua idolátrica en la llanura de Dura (cap. 3), así como la locura de N. (cap. 4); ésta se ha referido — sin pruebas concluyentes — a Nabunaíd (555-539 a.C.), yerno y cuarto sucesor de Nabucodonosor.

Bibl.: S. Langdon, *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire* I (París 1905; trad. alemana de O. Zehnpfund, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, Leipzig 1912). B. Meissner, *Könige Babyloniens und Assyriens* (Leipzig 1926) 257-274. S.G. Bernstein, *König Nebucadnezar in der jüdischen Tradition* (Leipzig 1907). F. Böhl, *Nebukadnezar en Jojachin* (NThSt 25, 1942, 121-125 = Opera Minora [Groninga 1953] 423-429). Una visión bastante distinta de la personalidad de N. presenta D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-656 b. C.) in the British Museum* (Londres 1956).

(2) Jdt (1,5) habla de un rey N., de Asiria, residente en Nínive, que habría vencido a un cierto rey Arfaxad y habría enviado a Holofernes, para que sometiera a los habitantes del Líbano, Palestina, etc. En el catálogo de los reyes asirios no se conoce ningún rey con el nombre de N. El autor, en su libre exposición de la historia, quizá haya mezclado distintos elementos de la historia del oriente antiguo. No obstante, se ha intentado identificar de algún modo el N. de Jdt 1,5; así, p.ej., con el rey asirio Assurbanipal (entre otros, Fr. Steinmetzer), con los reyes persas Darío I (así, entre otros, de Vuippens) o Artajerjes III (así, entre otros, Cowley) o con el armenio Arajú, hijo de Jalditá, el cual, según la inscripción de Behistún, en el año 521 a.C. se rebeló contra Darío I y se hizo pasar por N. (IV), hijo de Nabunaíd (así, entre otros, G. Brunner).

Bibl.: F. Steinmetzer, *Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung* (Leipzig 1907). I. de Vuippens, *Darius I, le Nabuchodonosor du livre de Judith* (EstFr 21, 1927, 351-369). Id., id. (Barcelona 1927). G. Brunner, *Der Nabuchodonosor des Buches Judith* (Berlín [2]1959). Defienden puntos de vista muy diferentes: A. Miller *(Das Buch Judith*, Bonn 1940) y J. Steinmann, *Lecture de Judith* (París 1953).

Nacimiento. El n. de un hijo, sobre todo de un varón, era un acontecimiento feliz, que ofrecía motivo para recibir felicitaciones de todas partes (Lc 1,58). La celebración anual del cumpleaños se afirma sólo del rey egipcio (Gén 40,20) y de Herodes Antipas (Mt 14,6 par.). Herodes seguramente imitó una costumbre romana. En 2Mac 6,7 se menciona una celebración mensual del día del n. para Antíoco IV Epífanes. Esta costumbre se siguió también en otras partes desde el siglo III a.C. hasta el emperador Adriano. Puesto que en Egipto la celebración del cumpleaños se introdujo sólo por los Ptolomeos, creen varios críticos que Gén 40,20 se refiere a la celebración anual de la ascensión al trono. → Parto.

Bibl.: Schürer I, 439-441. Id. (ZNW 2, 1901, 48-52).

Nadab (hebr. *nādāb;* forma abreviada de Nedabyá, Nedabel [sólo atestiguado por testimonios extrabíblicos], Abi-, Aji-, Amminadab, Yonadab; Noth 193: Dios se ha mostrado liberal), nombre propio de cuatro personas del AT. Las más importantes son: (1) Hijo de Yeroboam I, segundo rey de Israel (909-908). De su corto reinado solamente nos ha llegado su actitud religiosa (política religiosa de su padre) y su fin: durante el asedio de la ciudad filistea de Guibbetón, fue destronado y asesinado por → Bašá, jefe de su ejército (1Re 14,20 15,25-31).
(2) Hijo de Aarón, siempre nombrado juntamente con su hermano Abihú; acerca de su importancia → Abihú; cf. también allí los correspondientes lugares bíblicos.

Bibl. (sobre 2): M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 204s.

Naftalí → Neftalí.

Nahor → Najor.

Nahúm (hebr. *naḥḥūm*, forma abreviada de *n^eḥemyā;* Noth 175: Yahvéh consuela), uno de los → profetas menores. De su persona no se conoce otra cosa sino que era originario

de → Elqós y actuó como profeta entre 663 y 612 a.C.; su pequeño libro revela un vehemente deseo de libertad y una elevada inspiración poética. → Nahúm (libro de).

Nahúm (libro de). (I) Contenido. Nah se divide en cuatro unidades literarias:

(A) Un salmo, que glorifica una → teofanía de Yahvéh, el Dios justiciero y dominador de todo (1,2-10). Este salmo es alfabético; pero sólo lo es hasta la letra hebr. *m.* o, por transposición del v. 3*a* y una pequeña corrección del v. 10, hasta la *s.* Los intentos (Gunkel y otros) de proseguir el resto del alfabeto hasta 2,4 (comienzo de una nueva unidad literaria) no han conducido a resultados generalmente aceptados.

(B) La sección 1,11-2,13, que da una impresión de desorden (esto quizá dependa de la brusca terminación del salmo alfabético), puede designarse como una amenaza contra Nínive (1,11-14) y una promesa a Judá (2,1.3; 2,2 pertenece probablemente a lo siguiente).

(C) Profecía conminatoria contra Nínive (2,2.4-14): una tan viva representación del asalto de la ciudad, que parecería haber sucedido ante los ojos del autor.

(D) Oráculo contra Nínive, que será castigada por Yahvéh (3,1-19); probablemente en tres secciones: lamento sobre la infamante ciudad, que va a ser castigada por sus lascivias (3,1-7); comparación de la suerte de Nínive con la de la ciudad de Tebas en Egipto (3,8-17); canción satírica por las consecuencias de la caída de Nínive (3.18s).

(II) Origen. La autenticidad de los datos que designan a Nahúm como autor del libro no se puede poner en duda. En general, reina también acuerdo en que se debe datar el libro entre el 663 a.C. (caída de la ciudad de No-Amón, la Tebas egipcia) y el 612 a.C. (caída de Nínive). Las formales amenazas de Nahúm son consideradas como una prueba de que el libro fue compuesto poco antes del 612 a.C. Aparecido en un principio sin unidad (Sellin, Lods, Humbert), inmediatamente después de la caída de Nínive, o aún más tarde (Haupt, Riessler), se le dio unidad. La única dificultad es saber si el salmo fue compuesto por Nahúm o si fue añadido posteriormente al libro ya existente. Pero la opinión de que Nahúm utilizó un salmo ya existente como introducción a sus palabras proféticas, va ganando cada vez más terreno.

Para Nahúm, Yahvéh es el vengador de la injusticia sufrida por Israel.

Comentarios: → Profetas menores.

Bibl.: Sobre el salmo alfabético: H. Gunkel (ZAW 13, 1893, 223-244). G. Bickell, *Beiträge zur hebräischen Metrik* I (Viena 1894). B. Duhm (ZAW 31, 1911, 100-107). O. Happel, *Der Psalm Nahums kritisch untersucht* (Wurzburgo 1906). Además: E. Florit, *Ripercussioni immediate della caduta di Ninive sulla Palestina* (Bb 13, 1932, 399-417). A. Haldar, *Studies in the Book oh Nahum* (Upsala 1946). DBS vi, 291-301.

Naím (hebr. *nā'im:* bonito), aldea de Galilea, en la que Jesús resucitó al hijo de una viuda (Lc 7,11-17); hoy *nain*, cerca de Nazaret.

Bibl.: Abel II, 394s.

Najor (hebr. *nāḫōr;* según N. Schneider [Bb 33, 1952, 519s], el primitivo nombre propio babilónico es *naḫar:* «el roncador»; para el empleo posterior del nombre: cf. infra), nombre de persona.

(1) Abuelo de Abraham según la genealogía bíblica (Gén 11,22,25 1Par 1,26), mencionado también en la genealogía lucana de Jesús (Lc 3,34).

(2) En la genealogía bíblica, hermano de Abraham (Gén 11,26 11,27-29 Jos 24,2), habitó en una ciudad de Mesopotamia (Gén 24,10); fue, por medio de sus mujeres, abuelo de las doce tribus o pueblos arameos, de los cuales ocho proceden de su mujer principal Milká y cuatro de su concubina (cf. las doce tribus de Israel, Jacob, Raquel, Leá). Los nombres se mencionan en Gén 22,20-24:

Uz (hijo de Aram: Gén 10,23 1Par 1,17)
Buz (Jer 25,23 Job 32,2.6)
Quemuel, padre de Aram
Késed (cf. Job 1,17 y kasdim = caldeos)
Jazó (comprobado por las inscripciones)
} probablemente al sur del desierto siro-arábigo
Pildás (no citado fuera de este lugar)
Yidlaf (no citado fuera de este lugar)
→ Betuel
Tébaj (una ciudad en Aram-Sobá llama Tibjat: 1Par 18,8).
Gájam (no citado fuera de este lugar)
Tájas (no citado fuera de este lugar)
→ Maaká.

Como nombre de persona *(naḫiri, nuḫḫuru)* y como nombre de lugar, N. *(Naḫur, Til Naḫiri)* está atestiguado frecuentemente en los textos cuneiformes posteriores; cf. RB 55, 1948, 323s.

Narciso (Vg Narcissus), noble romano; san Pablo manda saludos a los inquilinos de su casa, «que son en el Señor» (Rom 16,11). El nombre aparece con frecuencia.

Nardo (hebr. *nērd^{e}*), nombre no semítico de una hierba originaria de la India, de cuyas raíces y partes inferiores del tallo se extraía

el aceite de n. Se solía mezclar con otras sustancias para obtener un → ungüento (Cant 1,12 4,13s). El νάρδος πιστική (Mc 14,3 Jn 12,3) se explica generalmente como nardo «auténtico» (según Plinio, *Hist. Nat.* 12,12, el n. precioso era falsificado con frecuencia), aunque la palabra πιστικός (creyente) nunca significa «auténtico». R. KÖBERT (Bb 29, 1948, 279-281) piensa en el *costum*, conocido aroma indio, que se mezclaba también con el n.; presupone que en el original arameo se escribiría *nrd qšṭ'*. Un traductor seguramente pensó en la palabra aramea *qšṭ'* (verdad) y como ignoraba la otra significación, escribió νάρδος πιστική.

Nariz. La n. es el órgano de la respiración y del olfato (Am 4,10); por eso se dice en Núm 11,20, que lo que a uno le causa repugnancia le sale por la nariz. El viviente tiene hálito en su n. (Gén 7,22 Is 2,22 Job 27,3); Dios sopla al hombre el (o su) hálito de vida en la n. (Gén 2,7, cf. Job 27,3 33,4 34,14s Sal 104,29s), e.d., él le da la vida (→ espíritu I,B); el rey que protege la vida de sus súbditos es el aliento de sus n. (Lam 4,20). La ira influye en la respiración y en la n.; por eso se dice que el enojado es asmático (Éx 6,9 Miq 2,7, cf. Núm 21,4) o de corta n. (Prov 14,29 16,32); que su aliento (Ez 3,14) o su n. se inflama (Gén 39,19 44,18 Ez 4, 14, etc.), de tal manera que la palabra hebr. *'af* (= nariz) puede significar ira (Dt 9,19 2Re 24,20 Prov 21,14, etc.). El paciente es de larga respiración (Ecl 7,8 Eclo 5,11) o de larga n. (Prov 14,29 15,18 16,32, etc). El orgulloso levanta su n. (Sal 10,4) o su respiración (Ecl 7,8 Prov 16,18).

Bibl.: → Cuerpo (partes del); sobre el olfato: ThW v, 492-495.

Narraciones dobles → duplicados.

Nasón → Mnasón.

Natán (hebr. *nātān;* NOTH 170: forma abreviada de *n^{e}tanyā;* don de Yahvéh), frecuente nombre bíblico de persona. El principal portador del nombre es el profeta N., que ejerció un gran influjo sobre David y su gobierno; cf. Eclo 47,1. Reprendió al rey por su delito (seducción de Bat-Seba y muerte de su esposo Urías; 2Sam 12,1-12, cf. Sal 51,2), él le prohibió la construcción del templo (2Sam 7,1-16 par.) y consiguió la sucesión del trono para Salomón (1Re 1,10-40), cf. 2Par 29,25. Según 1Par 29,29, es autor de una historia de David y, según 2Par 9,29, de una historia de Salomón.

Bibl.: H. VAN DEN BUSSCHE, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique* (EThL 24, 1948, 354-394). Id., *De dynastische profetie van Nathan* (Collat. Gandav., NS 1, 1951, 285-303). M. SIMON, *La prophétie de Nathan et le temple* (RHPhR 32, 1952, 41-58). DBS VI, 301-307.

Natanael (hebr. *n^{e}tan'ēl,* → Natán), de Caná de Galilea (Jn 21,2), discípulo de Jesús, llamado juntamente con Felipe (Jn 1,43-51). Su nombre no aparece en las listas de los apóstoles (→ Apóstol III). Se ha intentado de diversos modos resolver esta dificultad. Agustín veía en N. no un apóstol, sino el segundo de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-18) o uno de los setenta y dos citados en Lc 10. Sin embargo, se le identifica preferentemente con uno de los apóstoles citados en las listas de éstos, a veces con Mateo, pero generalmente con Bartolomé. Esta identificación, que aparece en el s. IX entre los sirios y fue lentamente penetrando entre los latinos, se apoya primeramente en el hecho de que el nombre de Bartolomé es un patronímico (las listas de los apóstoles, pues, no habrían transmitido su nombre apelativo); y luego, el lugar que Bartolomé ocupa en esa lista (precisamente también junto a Felipe; cf. Jn 1,43-51). Hilgenfeld combina ambas interpretaciones e identifica con N. a Matías, que primero fue discípulo y luego elegido apóstol (Act 1,23-26). La exégesis independiente ve en N. una figura ideal, el tipo de todos aquellos «que el Padre dio al Hijo» (Jn 6,39, 10,29 etc.).

Naturaleza divina → imagen de Dios.

Nave. (I) El nombre hebr. de barco o nave es *'ŏnī* (colectivo) y *'ŏniyyā* (de una unidad). El ugarítico tiene, además de *ăny*, otros tres nombres todavía, para designar una embarcación: *br* (¿buque de carga?, también mencionado en los textos egipcios del imperio nuevo, y adaptado por los griegos en la forma de βᾶρις); *ṯkt*, correspondiente al *ś^{e}kiyyōt* de Is 2,16, probable derivación del *skt(y)*, que figura en documentos egipcios del imperio nuevo; finalmente, *wry*, que seguramente procede del egipcio *wrt*, mencionado en textos del imperio antiguo y medio (cf. W.F. ALBRIGHT, *Festschrift Bertholet* [Tubinga 1950] 4, nota 3; A. Alt, AfO 15, 1945-51, 69-71). En el AT no se encuentran nombres particulares para embarcaciones de remo y vela.

(II) A pesar de que los israelitas, en contraste con los egipcios y fenicios (en las lenguas de estos dos pueblos se encuentran idénticos nombres para indicar una embarcación [cf. I], debido al activo tráfico marítimo que mantenían mutuamente), no tenían afición ni aptitudes para la navegación (los viajes de

las naves de Salomón fueron realizados con marinos fenicios: 1Re 9,26s 10,22 22,48ss 2Par 20,36), tenían, sin embargo, idea exacta de la navegación, sobre todo de las naves de Tarsis, e.d., las embarcaciones de vela que iban hasta → Tarsis (1Re 10,22 22,49 2Par 9,21 Is 2,16 60,9 Sal 48,8). Las principales fuentes informativas son: Is 33,21-23 Ez 27,3-9 (Tiro, descrito como lujoso navío), Jon 1,3-16 Act 27 (viaje de Pablo a Roma). También les era conocida la disposición interior; además: el capitán (Jon 1,6), el timonel (Act 27,11), el patrón de la nave (Act 27,11), los marineros (Ez 27,7). Proverbios 31,14 y Ecl 11,1 hablan de la utilidad de la navegación y previenen de sus peligros. En el lago de Genesaret había embarcaciones de pesca (Mt 8,23 Mc 3,9 Lc 5,2). → Pesca.

Bibl.: BRL 453-456. DBS VI, 308-316. NÖTSCHER 197s.

Nazareno. A Jesús se le llama en los evangelios y Act Ναζαρηνός (Mc, Lc) o más frecuentemente Ναζωραῖος (Mt, Lc, Jn, Act), y en Act 24,5 Pablo aparece como jefe de la secta de los nazarenos. Con la aparición del título Χριστιανός (→ cristiano) desapareció el título de n. en la tradición helenística. Ambas formas del nombre son equivalentes y se refieren a Nazaret, como galileo a Galilea (Mt 26,69 Act 2,7). Una dificultad ofrece la ω de la forma Ναζωραῖος, que no parece compatible con la α de Nazaret. Varios investigadores tratan por ello de separar de Nazaret el nombre de n. y le atribuyen otra significación, que se supone más fundada etimológicamente; así p.ej., Lidzbarski, que llega a poner en duda la existencia, en tiempo de Jesús, de una ciudad que se llamara Nazaret. Sin embargo, por las transcripciones de nombres hebreos en los LXX (donde ω aparece como transcripción de ^{e}, y ζ, de *ṣ)*, puede suficientemente demostrarse que la derivación del título n. del nombre de la ciudad de Nazaret (hebr. *nāṣ^{e}rat)* es absolutamente posible. Sobre el texto difícil de Mt 2,23 («para que se cumpliese la palabra de los profetas: será llamado n.»), cf. los comentarios a Mt.

Bibl.: ThW IV, 879-884 y la bibl. allí indicada; además: W.F. ALBRIGHT (ZAW 44, 1926, 229s); cf. también: Id. (JBL 65, 1946, 397-401), J.S. KENNARD (JBL 66, 1947, 79-81). G. GÄRTNER, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot* (Lund 1957).

Nazaret. En gr. se llama Ναζαρά (Mt 4,13 Lc 4,16) o Ναζαρέτ (Mt 2,23 21,11 Mc 1,9 Lc 1,26 2,4.39.51 Jn 1,45s Act 10,38). El primer nombre mencionado es un plural (como Ἱεροσόλυμα = Jerusalén), pero Mt lo considera como singular femenino.

Nazaret, a pesar de ser denominada πόλις, era una pequeña aldea de Galilea, conocida solamente por los sucesos del NT (Lc 2,4). María recibió allí el anuncio del nacimiento de Jesús (Lc 1,26-38), Jesús pasó en N. su vida oculta (Lc 2,39.51s Mt 2,23) y, desde allí, comenzó su vida pública (Mt 4,13 Mc 1,9), de forma que vino a llamársele profeta de N. (Mt 21,11 Act 10,38). Los habitantes de N. fueron en un principio tan enemigos de la predicación de Jesús, que quisieron arrojarle desde la colina de su ciudad (Lc 4,16-30 par.); se suele localizar este acontecimiento, desde la época bizantina, en *ŷebel el-qafsē*, suposición poco acorde con los textos evangélicos. Por razón de este lugar insignificante se denominó a los primeros cristianos despectivamente → nazarenos. Que también los judíos miraban con desprecio a N. no puede deducirse de Jn 1,46 («¿puede salir algo bueno de Nazaret?»); se trata probablemente de una animosidad local entre Caná, lugar de nacimiento de Natanael (Jn 21,2) y N. El nombre árabe actual es *en-nāṣira*.

Es interesante la inscripción llamada de N., una placa de mármol con texto griego, que fue descubierta en N. el año 1878. El texto, publicado por Fr. Cumont, es un edicto, διάταγμα, de un emperador romano, sin indicación de nombre, en el cual se prohíbe toda forma de violación de sepulturas, incluso por parte de los parientes (cf. RB 39, 1930, 567-571 y 40, 1931, 544-564). La fecha de la inscripción y el motivo del edicto son cosas discutidas. St. LÖSCH *(Diatagma Kaisaros. Die Inschrift von N. und das NT*, Friburgo de Brisgovia 1936) llega al resultado de que la inscripción procede del emperador Calígula, tiene carácter general (no debió de servir para protección de una sepultura particular) y fue motivada por los sucesos narrados en Mt 28,12-15 (los discípulos habrían robado el cadáver de Jesús); cf. contra esto J. IRMSCHER, *Zum Diatagma Kaisaros von Nazareth* (ZNW 42, 1949, 172-184).

Bibl.: ABEL II, 395. C. KOPP, *Nazareth und seine Heiligtümer* (Palästinahefte, vol. V, 1950, 63-95). DBS VI, 318-333.

Nazireo (hebr. *nāzīr:* segregado, consagrado) es el que está consagrado a Dios (hebr. *n^{e}zīr 'ĕlōhīm)*, ligado a Dios por → voto, como Sansón (Jue 13,5.7 16,17, cf. Am 2,11 Lam 4,7), que se abstiene de diversas cosas (de beber vino: Am 2,11s; de cortarse el pelo: Jue 13,5 1Sam 1,11). La legislación posterior (Núm 6,1-21) ha tratado de crear aquí una reglamentación fija, puesto que también reconoce un voto temporal de n.

(cf. 1Mac 3,49 Act 18,18 21,23) y extiende la abstención también a comer uvas. El n. también se debe guardar de la impureza por contacto con cadáveres (Núm 6,6s). Así pues, si ha tocado un cadáver, debe renovar el voto. Después de terminarse el tiempo del voto, debe ofrecer diversos sacrificios y echar al fuego el pelo cortado de la cabeza. Los gastos del sacrificio podían también obtenerse de forasteros (Act 21,23-26). El voto podía emitirse en cualquier parte (Act 18,18); pero sólo podía cumplirse en Jerusalén, y precisamente en el templo (sacrificio).

Bibl.: H. SALMANOWITCH, *Das Nazirâat in Bibel und Talmud* (Wilna 1931). StB II, 79s. 747-751. 755-761.

Neápolis, ciudad y puerto de Filipos, en la parte oriental de Macedonia, donde desembarcó Pablo, procedente de Tróade, en su segundo viaje misional (Act 16,11); hoy *Eski Kawala.*

Nebachaz → Nibjaz.

Nebó (hebr. *nᵉbō),* nombre de lugar. → Nabú. (1) El monte N., desde cuya cima Moisés vio la tierra de Canaán y donde murió (Dt 32, 49 34,1). Dt 32,49 sitúa el monte en Moab; sin embargo, según Dt 34,1, es una cumbre del monte Pisgá, frente a Jericó. El monte Pisgá es identificado ordinariamente con *ŷebel en-nebā* (835 m) y el monte N., con *rās siyāgha,* casi 100 m más bajo. El monte quizás haya tomado su nombre de un santuario dedicado al dios babilónico Nabú. Según 2Mac 2,4-6, el profeta Jeremías había ocultado allí tan cuidadosamente, en una cueva, el tabernáculo, el arca y el altar del incienso, que jamás logró encontrarlos nadie.

Bibl.: ABEL I, 379-384.

(2) Ciudad en la falda meridional del monte N., según Núm 32,3.38 1Par 5,8, perteneciente a Rubén; estación de los israelitas en el desierto, según Núm 33,47. El rey moabita → Mešá se apoderó de la ciudad y la destruyó (inscripción de Mešá, lín. 14,18); la ciudad permaneció en poder de los moabitas (Is 15,2 Jer 48,1.22); hoy *ḥirbet el-muḥāiyet.*

Bibl.: ABEL II, 397s.

(3) Ciudad en Judá (Esd 2,29 10,43), designada en Neh 7,33 como la «otra» N., para distinguirla de la N. situada a oriente del Jordán; hoy *nūbā,* al noroeste de Hebrón.

Necao → Nekó.

Necio (hebr. *nābāl;* gr. μωρός). El AT entiende por necedad o locura la falta completa o notable de conocimiento de las cosas divinas o humanas (Dt 32,6 Sal 13,1 23,1 73,22), sobre todo de la sana sabiduría práctica (Prov 14,17s 15,2, etc.), así como la ignorancia culpable de los conocimientos indispensables para la vida moral y religiosa (Sal 37,6 68,6). En esta forma injuriosa hay que entender la palabra despectiva de n. en Mt 5,22. La doctrina de la redención por la cruz de Cristo era para los gentiles una necedad (1Cor 1,18.21.23); pero la sabiduría de este mundo es una necedad ante Dios (1Cor 1,20).

Bibl.: ThW IV, 837-852.

Necó → Nekó.

Necrópolis → tumba.

Nefrita → piedras preciosas.

Neftalí (hebr. *naftālī,* etimología popular en Gén 30,8; Vg Nephthali), en la genealogía bíblica, hijo de Jacob y (a través de su esclava Bilhá) de Raquel, fundador de la tribu de N. Está caracterizado en el oscuro oráculo de Gén 49,21 («semejante a la corza veloz, es muy versado en palabras agradables»); Dt 33,23 («saciado de felicidad, lleno de la bendición de Yahvéh, toma posesión del mar y de la tierra del mediodía»); cf. Jue 5,18 («entrega su vida en lo alto de la campiña»). Descendientes: Gén 46,24 Núm 26,48-51 1Par 7,13: Yajseel, Guní, Yéser y Sillem. Según Núm 1,42s, N. cuenta 53 400 hombres capaces de llevar armas; según Núm 26,48-51, solamente 45 400. La tribu se estableció en el límite oriental de las montañas de Galilea, a occidente del lago de Tiberíades y de la hoya superior del Jordán; quizá había venido allí con Dan (cf. Dt 33,23: tierra meridional = Šefelá [?]). Ciudad principal → Quedeš (Jue 4,6). Las fronteras de la tribu, quizá demasiado extensas, las describe Jos 19,32-39. Bajo Salomón formaba N. uno de los doce distritos (1Re 4,15). La tribu se destacó poco (excepción → Baraq) y se menciona raramente (Jue 7,23 1Re 15,20 2Re 15,29 2Par 34,6 Is 8,23, cf. Mt 4,13.15 Sal 68,28). El héroe de la narración de Tobías era oriundo de N. (1,1.4 7,3). Según Ez 48,3, N. posee una parte de su territorio entre Aser y Manasés; según 48,34, hay en la ciudad santa una puerta de N.; Ap 7,6 cuenta a N. entre los 144 000 sellados de todas las tribus de los hijos de Israel.

Bibl.: ABEL II, 63. 65.

Negro → Simón 12.

Negro → colores.

Négueb (hebr. *negeb:* terreno seco; siempre con el artículo *hannegeb*, el terreno seco), región de Palestina, muy poblada, junto a la frontera meridional. Por falta de manantiales y por sus escasas lluvias, el N. es sólo cultivable en algunas zonas. Los numerosos montículos de ruinas y lugares prehistóricos en *hirbet 'aslūdŷ* y en *ēn el-qusēme* testimonian realmente una intensa ocupación en la época preisraelítica; en aquella época estaba el N. bajo la influencia egipcia; el nombre está atestiguado también en textos egipcios. En el AT se distinguía, según las tribus que allí habitaban, el N. de los queretitas (en el suroeste), el N. de Judá (en el sursuroeste), de Kaleb (al sur de Hebrón), de los quenitas (al sur del desierto de Judá) y el de Yerajmeel (al sur de Beer-Seba). Como consecuencia de esta división política, el N. era la región ideal para bandas amalequitas y edomitas (y ocasionalmente también para David), que atacaban los importantes caminos de caravanas. Después de la caída del reino de Judá, el N. fue ocupado principalmente por los edomitas. Los romanos consiguieron incluso hacer del N. una región fértil. No obstante, bajo la mala administración árabe se convirtió nuevamente en un inculto desierto, donde solamente pueden habitar beduinos (fuera de los pocos oasis). La población de → Beer-Šeba, la más septentrional, ha sido siempre un importante nudo de comunicaciones.

Bibl.: ABEL I, 418-420. W. ZIMMERLI, *Die landwirtschaftliche Bearbeitung des Negeb im Altertum* (ZDPV 75, 1959, 141-154).

Nehemías (hebr. *nᵉḥemyā;* NOTH 175: Yahvéh consuela), nombre propio postexílico. El principal portador del nombre es el hijo de Jakalyá, copero del rey de Persia, uno de los más enérgicos reorganizadores de la comunidad judía postexílica. En el año 20 de Artajerjes I (445 a.C.) se dirigió a Jerusalén, con la autorización de la corte persa, para reedificar los muros de la ciudad. A pesar de la oposición de los samaritanos bajo → Sanballat y de otros enemigos de los judíos, N. consiguió levantar en breve tiempo los muros de la ciudad (Neh 2 + 4). Como gobernador persa, se distinguió N. por su desinterés (Neh 5,14); defendió los intereses de sus conciudadanos empobrecidos contra los negocios usurarios de la nobleza judía (Neh 5). En el año 32 de Artajerjes (433 a.C.) volvió a la corte persa; después, otra vez en Judá, tomó medidas contra la profanación del sábado y contra las mujeres extranjeras (Neh 13). Su suerte ulterior es desconocida. La tradición judía posterior alaba su actuación por la reedificación de la ciudad de Jerusalén (Eclo 49,13) y por la compilación de los libros santos (2Mac 2,13). Acerca de sus memorias, → Esdras-Nehemías (libro de).

Bibl.: S. MOWINCKEL, *Stadtholderen Nehemia* (Cristianía 1916). A. FERNÁNDEZ, *Un hombre de carácter: Nehemías* (Jerusalén 1940). M. NOTH, *Geschichte Israels* (Stuttgart 1950) 274-286. H.H. ROWLEY, *Nehemia's Mission and its Background* (Bull. John Rylands Libr. 37, 1954-55, 528-561). DBS VI, 393-424. → Esdras, → Esdras-Nehemías (libro de).

Nekó (hebr. *nᵉkō*, en egipcio *n(y)-kꜣw*, Vg Nechao), hijo de Psammético I, fundador de la dinastía XXVI, rey de Egipto (609-595 a.C.). Por una parte fomentó la inmigración griega, por otra trabajó en la restauración del antiguo Egipto, incluso en el sentido político (restauración saítica). Para esto trató de conquistar Palestina/Siria, que, después de la destrucción de Nínive, se había convertido, en cierto modo, en tierra de nadie (FL. JOS. *Ant.* 10,5,1). En el verano del 609 penetró en Palestina, derrotó al rey de Judá → Yosías en Meguiddó (2Re 23,29 2Par 35,20s), avanzó sin pérdida de tiempo hacia el norte y conquistó Siria hasta el Éufrates. Regresó tres meses después de la batalla de Meguiddó, destronó en Riblá al sucesor de Yosías → Yoajaz e impuso un tributo a Judá (2Re 23,33-35). En honor de sus tropas mercenarias griegas, dedicó N. sus armas a Apolo en Mileto. Nabopolassar, que reivindicaba la parte occidental del territorio asirio, mandó en el año 605 a su hijo → Nabucodonosor (I) contra N., porque éste había apoyado al rey asirio Assuruballit en Jarán. N. tuvo que huir ante la superioridad de los ejércitos enemigos y perdió sus conquistas en Asia (2Re 24,7, cf. Dan 1,1 Jer 35,11). En adelante dedicó su infatigable energía a la colonización de los vecinos países del sur (renovación del antiguo canal del Nilo hacia el mar Mediterráneo; circunnavegación de África por marineros fenicios), pero murió demasiado pronto para que pudiera llevar a cabo sus audaces planes.

Bibl.: PW XVI (1935) 2167-2169. DBS VI, 363-393.

Nemrod → Nimrod.

Neregel-Sereser → Nergal-Saréser.

Nereo (en gr. nombre de un dios marino [«hombre acuático» [?]), etnicocristiano de Roma, a quien Pablo saluda y, juntamente, a su hermana, en Rom 16,15.

Nergal, divinidad babilónica que aparece en 2Re 17,30 y en nombres propios (→ Nergal-

Saréser). N. es el dios del reino de los muertos y del averno y, como tal, por medio de sus demonios, es el dios de la peste, la enfermedad y otras causas de muerte, como la guerra y el hambre. Era venerado principalmente en la ciudad de → Kutá (cf. 2Re 17,30).

Bibl.: A. DEIMEL, *Pantheon Babylonicum* (Roma 1914), n.º 2332. M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I (1905) 63ss. 467ss.

Nergal-Saréser, transcripción hebr. *(nērgal-šar-'eṣer)* del nombre propio babilónico *Nergal-šar-uṣṣur* (Nergal protege al rey), alto dignatario babilónico (→ Reb-Mag) bajo Nabucodonosor, que en el año 587/6 a.C. entró en Jerusalén con Nebuzardán (Jer 29,3, Vg Neregel Sereser; Jer 39,13, Vg Neregel et Sereser). En una lista de funcionarios babilónicos del tiempo de Nabucodonosor ocupa él el segundo lugar entre los *rabūti ša mât akkadim*, e.d., los grandes de Akkad, y se llama *amēl il Sin-magir*, e.d., hombre de Sin-Magir, ciudad situada en el nordeste de Akkad. Este nombre de ciudad se encuentra en las palabras *samgar nebō* (Jer 39,3), donde *nebō* se debe trasponer al nombre de persona inmediatamente siguiente y *samgar* se debe vocalizar como *simmagir*. N. es el penúltimo rey del imperio neobabilónico (Neriglissar), yerno de Nabucodonosor (559-555 a.C.).

Bibl.: E. UNGER (ThLZ 50, 1925, 481-486). L. FONCK (Bb 7, 1926, 229s). J.A. BEWER (AJSL 42, 1925/26, 130).

Nesroc → Nisrok.

Nibjaz (hebr. *nibḥaz;* Vg Nebachaz), hapaxlegómenon en 2Re 17,31, designa una divinidad venerada por los colonizadores transmigrados de Avvá a Samaría. Algunos historiadores de las religiones piensan en una divinidad elamita o mandea; según otros, N. sería el dios akkadio → Nabú.

Nicanor (gr.: vencedor de hombres; Vg Nicanor), nombre propio de tres personajes bíblicos. Los principales son dos:
(1) Hijo de Patroclo, capitán general sirio bajo → Lisias y posteriormente bajo → Demetrio, enemigo de los judíos (1Mac 7,26), derrotado juntamente con Ptolomeo y Gorgias por Judas Macabeo, en el año 163 a.C., en las cercanías de Emaús (1Mac 3,34-4,15 2Mac 8,9-37) y el 13 de adar del 161 a.C., en Bet-Jorón (Adasá) (1Mac 7,26-50 9,1 2Mac 14,1-15,30). Su cadáver fue mutilado, y su cabeza y su mano derecha fueron suspendidas en Jerusalén delante del templo. En conmemoración de este día fue instituida la fiesta del día de Nicanor. Esta fiesta se celebró hasta después de la destrucción del templo, en el año 70 d.C.; el 13 de adar es hoy un día de ayuno.
(2) Cristiano helenista, uno de los siete elegidos por los apóstoles en Jerusalén para el cuidado de los pobres (Act 6,5), → diácono (4).

Nicodemo (gr.: el que vence con el pueblo; Vg Nicodemus), a pesar de su nombre helenístico, era un → fariseo, príncipe de los judíos (ἄρχων), e.d., miembro del gran consejo o sanedrín; y según el testimonio de Jn, N. fue uno de los pocos principales del pueblo que, siquiera de modo vacilante e imperfecto, reconocieron a Jesús o por lo menos lo tomaron en serio. Su conversación nocturna con Jesús (Jn 3,1-21; la conversación: vv. 1-10, comentario de Juan: vv. 11-21) tiene por tema la → regeneración del hombre por el agua y el espíritu como condición necesaria para entrar en el reino de Dios. En Jn 7,50s interviene N. en favor de Jesús; en 19,39 trae una mezcla de áloe y mirra para la sepultura de Jesús. N. es citado como autor de un evangelio apócrifo, compuesto hacia el 350 d.C. (cf. DBS I, 486-488).

Bibl.: S. MENDNER, *Nikodemus* (JBL 77, 1958, 294-313). [M. DE CASTELLVÍ, *Colloqui de Jesus i Nicodem* (EstFr 42, 1930, 5-18).]

Nicolaítas se llaman en Ap 2,6.15 los partidarios de un movimiento gnóstico-liberal dentro de las iglesias de Éfeso y Pérgamo. También Ap 2,2.14s.20.24 se refiere probablemente a estos n. Los sectarios tomaron su nombre seguramente de un Nicolás para nosotros desconocido, que varios escritores eclesiásticos, siguiendo a Ireneo, identificaron con el «diácono» → Nicolás de Act 6,5. Según otros, se trataría de un nombre simbólico (cf. → Izébel: Ap 2,20) que, por etimología popular (Nicolaos = vencedor de pueblos), sería la correspondencia griega del hebreo Balaam (interpretado como «devorador de pueblos»).

Bibl.: DB IV, 1616ss. M. GOGUEL (RHR 115, 1937, 5,36).

Nicolás o **Nicolao** (gr.: el que vence con el pueblo: Vg Nicolaus), cristiano helenista, prosélito de Antioquía, uno de los siete elegidos por los apóstoles en Jerusalén para el cuidado de los pobres (Act 6,5). → Diácono. → Nicolaítas.

Nicópolis (Vg Nicopolis), localidad a la que Pablo, habiéndose resuelto a invernar allí, invita a Tito (Tit 3,12). Probablemente se trata de la ciudad fundada por Augusto en

Epiro, para conmemorar su victoria en Actium (31 a.C.). Hay una ciudad de nombre N. en el Nesto superior, en la Macedonia oriental, y finalmente otra en Cilicia junto al Issos.

Bibl.: LÜBKER 711: *Nikopolis* 1.

Nigromancia → muertos III.

Nilo (hebr. *ye'ōr*, en egipc. *itrw)*, uno de los ríos más largos del mundo (6497 km). Como origen del mismo se considera el Nyavarongo, afluente del Kagera, que desemboca en el lago Victoria. Fuera de Egipto lleva distintos nombres y recibe como afluentes el Bahr el-Ghasal, el Bahr es-Seraf, el Sobat, el N. azul y el Atbara. El terreno llano formado por el N. en Egipto tiene una anchura que oscila entre 5-25 km, y la anchura del curso de agua es de 460-900 m. El N., suministrando agua y fértil limo, garantiza a Egipto su existencia. Después que ha alcanzado su más bajo nivel en Assuán a fines de mayo, o en El Cairo a mediados de junio, comienzan sus periódicas inundaciones (cf. infra). En la primera crecida, el agua es verde y nociva, a causa de los restos de plantas (N. verde); aproximadamente un mes más tarde vienen del N. azul las grandes provisiones de agua que causan las inundaciones, de un color rojo-amarillo, a causa del terreno ferruginoso de Abisinia. El más elevado nivel del agua se consigue a primeros de septiembre en Assuán, a primeros de octubre en El Cairo. El nombre egipcio y el hebreo, basado en el egipcio, no son nombres propios y por eso LXX y Vg lo traducen con razón por ποταμός y *fluvius* o *flumen*, respectivamente. No obstante, el N., como elemento organizador, regulador y centralizador, es el que principalmente ha dado a Egipto, lo mismo que a sus habitantes y a su cultura, un sello propio. Desempeña un importante papel como arteria de tráfico, pero también como suministrador de alimento para el pueblo (pesca). En la Sagrada Escritura se menciona el N. sobre todo en el Éx (residencia de los israelitas en Egipto) y en los profetas (personificación de Egipto). Lám. VIII y fig. 56.

Las inundaciones del N., la condición más importante para una buena cosecha en Egipto, alcanzan, ordinariamente, la altura de 5 a 7 m. Han de ser dominadas y dirigidas por los labradores; la tierra no alcanzada por la inundación ha de ser regada por ellos. Si el N. sube demasiado, se destrozan los diques y terraplenes, que eventualmente se han descuidado; si queda demasiado bajo, sólo son aptas para la siembra las tierras que han sido inundadas. Aunque éstas representaran una superficie considerable, podían sobrevenir años de hambre. Esto acontecía en Egipto con más frecuencia de la que puede imaginarse; la lengua egipcia posee un número considerable de palabras (unas treinta) para significar el → hambre. La palabra egipcia para designar las inundaciones es *ḥ'py;* la verdadera causa de las inundaciones era conocida con certeza desde la dominación etiópica (s. VIII a.C.). El subir y bajar de la tierra (como señal de aflicción) es comparado en Am 8,8 9,5 con el subir y bajar del Nilo.

Bibl.: CH. PALANQUE, *Le Nil à l'époque pharaonique* (París 1903). H.J. HEYES, *Bibel und Ägypten* (Munster de Westfalia 1904) 203-212. PW XVII (1936) 555-566. J. BALL, *Geology of Egypt* (El Cairo 1939). R.J. FORBES, *Over bevloeiing in de oudheid* (JbEOL 1, 1938, 431-460). L. BORCHARDT, *Nilmesser und Nilstandsmarken* (Akad. Berlín 1906 y 1934).

Nimrod (hebr. *nemrōd*, cf. infra; Vg Nemrod), personaje legendario de la → tabla etnográfica (Gén 10,8-12), enumerado entre los camitas como hijo de Kuš. Las noticias, tan oscuras, en parte, de la tabla de los pueblos le designan como cazador y fundador de ciudades en la tierra de Sinear (Babel, Erek, Akkad, Kalné) y en Asiria (Nínive, Rejobot-Ir, Kálaj, Resen). Probablemente se debe identificar con el dios akkadio Ninib, cuyo nombre Ninurta habría sido cambiado en N.; fue considerado como luchador y vencedor del Tigris, representado como dragón, puesto que contuvo las inundaciones de este río con la construcción de un dique, y quizá se trate de un rey de la segunda dinastía babilónica después del diluvio (Erek), ya sea Guilgaméš (así, P. Haupt. M. Witzel), o Lugalbanda (así, A. Deimel), cuyo nombre, según Kraeling (bibl.), debería leerse Lugalmaradna (rey de la ciudad de Marad) o Ninmaradna (señor de Marad), es decir, Nimrod.

Bibl.: M. WITZEL, *Der Drachenkämpfer Ninib* (Fulda 1920). A. DEIMEL, *Der Drachenkämpfer Ninib* (Bb 2, 1921, 461-472). E. KRAELING, *The Origin and Real Name of Nimrod* (AJSL 38, 1921/22, 214-220).

Ninfas (gr.: referente a las ninfas; Vg Nympha), cristiano de Laodicea, saludado por Pablo, junto con «la comunidad de su casa» (Col 4,15). Según otra lección variante, se indicaría una mujer llamada Ninfa.

Nínive (hebr. *nīnᵉwēh*, transcripción del asirio *ninua* o *nina*, cuya procedencia y significación son oscuras), extenso lugar de ruinas en la orilla oriental del Tigris, en la desembocadura del *ḫauṣar*, frente a la actual *mōṣul*. Los principales montículos de ruinas son el

nebi yūnus, al sur, y el *kuyunŷiq*, al norte (figura 109).

La historia primitiva de N. es oscura; según Gén 10,11, la ciudad habría sido fundada por → Nimrod. Hammurabi la enumera entre las grandes ciudades de su reino; en el siglo XVI a.C. está en manos de los mitanni; hacia la mitad del siglo XIV, en poder de los asirios. Nínive comenzó a tener importancia política en el siglo VIII, desde que el rey Senaquerib la escogió como residencia (2Re 19,36 Is 37,37), y la ensanchó con edificios suntuosos (cf. Jon 3,2 4,11); el perímetro de la ciudad debió de abarcar entonces 664 hectáreas. Después que Nahúm (1-3) y Sofonías (2,13-15) profetizaron su ruina, sucumbió la ciudad el año 612 a.C., bajo el ataque común de los medos y neobabilonios. La Biblia localiza en N. la predicación del profeta → Jonás (3,1-4,11, cf. Mt 12,41 par.) y la estancia del anciano Tobías (Tob 1,11). Los mahometanos veneran la supuesta tumba del profeta en el *nebi yūnus*. Después de las poco fructuosas tentativas del vicecónsul francés en Mosul, P.E. BOTTA *(Monuments de Ninive*, París 1846-1850), fueron excavadas las ruinas por A.H. LAYARD (entre otras obras: cf. *The Monuments of Niniveh*, Londres 1849-1853), H. Rassam (el descubridor de la biblioteca de Assurbanipal [→ Asiria III]) y G.A. SMITH *(Ashur and the Land of Nimrod*, Nueva York 1897). En el año 1927 fueron reanudadas las excavaciones por C.R. Thompson.

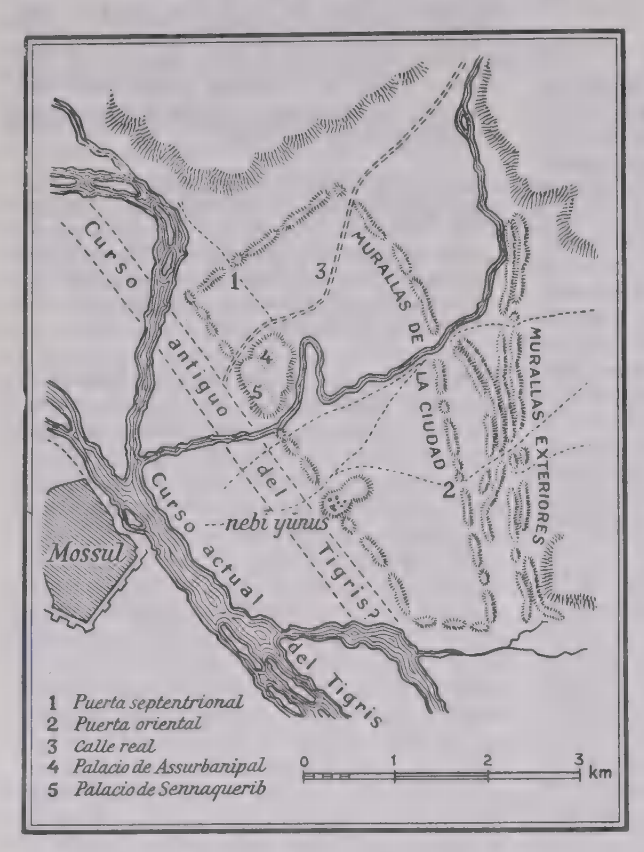


Fig. 109. Ruinas de Nínive

Bibl.: R. ZEHNPFUND, *Die Wiederentdeckung Ninives* (AO V/3, Leipzig 1903.) R. BUKA, *Die Topographie Ninives* (tesis, Berlín 1917). C.R. THOMPSON, R.W. HUTCHINSON, *A Century of Explorations at Niniveh* (Londres 1929). C.R. THOMPSON, *The Buildings on Quyundjiq, the Larger Mound of Niniveh* (Iraq 1, 1934, 95-111). A. PARROT, *Ninivé et l'AT* (Neuchâtel 1953). BRL 386s. DBS VI, 480-506.

Niño. (I) IMPORTANCIA. Los numerosos nombres para indicar las varias edades del n. atestiguan en Israel un vivo interés por él. Este interés no se funda sólo en un sentimiento universal humano o en las ideas dominantes en el antiguo oriente acerca del → matrimonio y abundancia de hijos (cf. Gén 24,60), sino también, y sobre todo, en el legado de ideas religiosas que informa la vida diaria de Israel. Según la Biblia, el hijo es, en el matrimonio, el fruto natural y querido por Dios. Una numerosa descendencia es una de las promesas de la alianza, hecha primero a Abraham, Isaac y Jacob (Gén 12,2 22,17 26,24 28,14) y más tarde a los hijos de Israel (Éx 23,26 Lev 26,9 Dt 28,4). Un matrimonio sano y feliz no se concibe sin muchos hijos. El n. es un don de Dios (Gén 33,5, cf. 4,1 16,3 30,2-6 y cf. también nombres propios israelitas, como Natán); es una recompensa (Sal 127,3-5 128,1-3). La esterilidad y carencia de hijos son una gran desgracia (Gén 30,1), un profundo oprobio (1Sam 1,5 Is 4,1 Lc 1,25), un castigo de Dios (Is 47,9 Jer 18,21 Os 9,12). El adulterio es castigado, entre otras penas, con la de no tener hijos (Lev 20,21). Sin embargo, en la literatura sapiencial el valor de una mujer fecunda no es absoluto. Si los hijos son malos, los muchos hijos son más bien una maldición que una bendición (Sab 3,10-19 Eclo 16,1-3). Los hijos son deseados, sobre todo, porque aseguran la continuidad de la familia y del linaje (1Sam 4,20 2Sam 18,18 Rut 4,13-15 Sal 127,3). Con el número de hijos crece la consideración de

la mujer (1Sam 1,1-7) y la autoridad del padre en su linaje o tribu (Sal 128,4s). Entre los hijos, el → primogénito ocupa lugar privilegiado. En el NT, Jesús pone a los n. (que tienen un ángel de la guarda) como modelo para sus discípulos, por su sencillez y humildad (Mt 18,2-6.10 19,13-15 par., cf. 1Cor 14,20 1Pe 2,1s).

(II) El → NACIMIENTO de un hijo, sobre todo n., es celebrado solemnemente en la familia israelita, aunque los dolores del parto son proverbiales en el AT (Gén 3,26 Is 13,8 21,3 Jer 6,24 20,15 Eclo 19,11 Lc 1,58 Jn 16,21, etc.). Al alumbramiento asisten generalmente → parteras (Gén 35,17 38,28 Éx 1,15-19) u otras mujeres (1Sam 4,19s Rut 4,14). El n. es lavado, se le frota con sal (sin duda, para fortalecer la piel) y se le envuelve en pañales (Ez 16,4 Job 38,9 Sab 7,4 Lc 2,7.12). Si el padre está ausente, se le anuncia el nacimiento (Jer 20,15) y reconoce al recién nacido poniéndolo sobre sus rodillas (Job 3,12 Sal 22,11); acaso Sal 2,7 contenga la fórmula de reconocimiento. En Gén 30,3 la esclava da a luz sobre las rodillas de su señora, que de este modo hace suyo al hijo. En los tiempos más antiguos, el padre (Gén 4,26 5,3.29 Éx 2,22, etc.) o la madre (Gén 4,25 29,33 Jue 13,24, etc.) y en ocasiones también otra persona (Rut 4,17) ponía un → nombre al n. inmediatamente después de nacido. Como resulta de Lc 1,59-63 2,21, la imposición del nombre tenía posteriormente lugar en el momento de la circuncisión, que, según la ley, se practicaba ocho días después del nacimiento (Lev 12,3). Un mes después del nacimiento, el hijo primogénito, que pertenecía a Yahvéh, tenía que ser rescatado por medio de una ofrenda al santuario (Éx 22,28 Núm 3,11-13 18,15s). → Adopción.

(III) INFANCIA. En general, la madre misma cría al n. y eso hasta la edad de dos o tres años (Gén 21,7 1Sam 1,21-23 2Mac 7,27); excepcionalmente, por enfermedad o muerte de la madre, el n. de una familia distinguida era encomendado a una nodriza (Gén 24,59 35,8 2Re 11,2 2Par 22,11) o a una niñera (2Sam 4,4 Is 49,23 Núm 11,12). No se sabe si el → destete se celebraba siempre tan solemnemente como en el caso de Isaac (Gén 21,8). La educación religiosa y moral y la elementalísima instrucción era ante todo deber de los → padres (Prov 1,8 6,20, etc.). Los libros sapienciales recomiendan una educación severa (Eclo 30,1-3). Las niñas permanecían bajo la vigilancia de la madre (1Sam 8,13, cf. 2Sam 13,6-9) hasta que se casaban a los doce o trece años. Se las vigilaba estrechamente, a fin de que no se atentara contra ellas (Eclo 7,24 42,9-14), por eso, su libertad de movimientos era muy limitada, menos en el campo que en la ciudad (2Mac 3,19). Los muchachos eran educados por sus padres y gozaban de más libertad; en las familias nobles, los jóvenes eran entregados a educadores especiales (2Re 10,1-5 Is 49,23 Gál 3,24). Según el Talmud, el joven es mayor de edad a los trece años, y obligado con ello a toda la ley; adulto, sólo lo es a los veinte (StB I, 563), y entonces está obligado al servicio de las armas y a los tributos (2Par 25,5, cf. Núm 1,3).

(IV) LAS OBLIGACIONES de los hijos para con sus padres están brevemente resumidas en el decálogo (Éx 20,12 Lev 19,3 Dt 5,16): deben honrar a sus padres. Este honrar a los padres comprende amor, agradecimiento, afecto, obediencia y servicialidad. Los hijos que no honran a sus padres son maldecidos (Dt 27,16) y hasta castigados con la muerte (Éx 21,15-17 Lev 20,9); a los que honran a sus padres, se les promete larga vida. Los libros sapienciales contienen un buen comentario a este mandamiento. La potestad de los padres viene de Dios (Eclo 3,1s); el hijo ha de honrar a sus padres de palabra y obra (Eclo 3,8). Sobre todo, cuando los padres son ancianos y débiles, conviene a los hijos condescendencia y paciencia (Eclo 3,13-16 Prov 23,22). El que roba a sus padres es un bandido (Prov 28,23). En Eclo 3 se enumeran las recompensas que esperan a los hijos piadosos. Jesús predica el amor y la obediencia a los padres, tanto de palabra (Mt 19,19 par.) como con el ejemplo (Lc 2,51), y reprende a los fariseos que consagraban al templo lo que era necesario para el sustento de los padres (Mt 15,3-6). Pablo recomienda a los hijos de los efesios amor y obediencia (6,1-3). La obediencia es absoluta, pero está subordinada al amor de Dios (Mt 10,37, cf. Act 5,19).

Bibl.: NÖTSCHER 70-75. HASTINGS I, 281-282. ThW IV, 913-925; V, 636-650. H. GRANQVIST, *Birth and Childhood among the Arabs* (Helsingfors 1947). Id., *Child Problems among the Arabs* (Helsingfors/Copenhague 1950). BA 11, 1948, 36-40.

Nisán → mes.

Nisrok (hebr. *nisrōk*, quizá adulteración del akkadio Nusku o Ninurta; Vg Nesroch), dios akkadio, en cuyo templo de Nínive fue asesinado por sus hijos el rey Senaquerib (2Re 19,37 Is 37,38). En la hipótesis de que el rey no haya sido asesinado en Nínive, sino en Babilonia, se ha visto en el N. bíblico al Marduk akkadio, el dios de la ciudad de Babilonia. Pero los últimos documentos indígenas señalan realmente más bien a Nínive como escenario de esa mala acción.

No-Amón → Tebas.

Nob (hebr. *nōb*, significación desconocida; Vg Nobe), patria de la casta sacerdotal de Ajimélek, del linaje de Elí, con → efod y santuario, primer punto donde se refugió David ante la persecución de Saúl (1Sam 21,1-10), por esta razón aniquilada por Saúl con casi todos sus habitantes (22,9-23). Si esta ciudad es idéntica con la localidad mencionada en Is 10,32, que después del destierro fue poblada por benjaminitas, entonces habría que buscarla al norte de Jerusalén. Pero otros (Jerónimo entre ellos) creen que ambas ciudades son distintas y sitúan la ciudad sacerdotal en *bēt-nūbā*, al sureste de Lidda.

Bibl.: ABEL II, 399s.

Nobe → Nob.

Noche, el tiempo oscuro del día, que alterna regularmente con el tiempo de luz (Gén 1,5). La luna y las estrellas han sido creadas para iluminar la n. (Gén 1,16). Como criatura, también es invitada la n. a alabar a Dios (Dan 3,71). Como la bóveda celeste anuncia la gloria de Dios, así también cada noche transmite el mensaje de la gloria de Yahvéh a la n. siguiente (Sal 19,3). En Palestina, a 31 grados de latitud norte, la diferencia entre la n. más larga y la más corta alcanza aproximadamente cuatro horas. Por razón de su oscuridad, la n. es símbolo de desgracia (Job 35,10), de muerte (Jn 9,4; → šeol) y del tiempo del pecado y de la ignorancia, que ha comenzado para toda la humanidad después del pecado de Adán, pero que por obra de Cristo irá desapareciendo poco a poco (Rom 13,12 1Tes 5,5).
→ Vigilias de la noche.

Bibl.: ThW IV, 1117-1120. M. MEINERTZ, *Die «Nacht» im Johannesevangelium* (ThQ 133, 1953, 400-407).

Noé (hebr. *nōaḥ;* sobre el nombre, cf. infra). En la tradición bíblica, N. es una figura bastante complicada. Por una parte, en la tradición más antigua (J), es inventor del cultivo de la viña y el padre, que estalla en áspera ira, de Sem, Jafet y — el último (!) — Cam (Gén 9,20-27). Pertenece, pues, evidentemente al círculo de los cainitas, dados a la civilización. Por otra parte, sobre todo en el documento sacerdotal (P), es el héroe del diluvio, hombre piadoso (Gén 6,9 Ez 14,14.20 Eclo 44,17) y silencioso, padre de Sem, Cam y Jafet, hijo de Lamek, de la lista de los setitas, y el décimo de los patriarcas bíblicos. Su nombre, si es hebreo, significa «descanso»; pero es interpretado en Gén 5,29 por «consolador» (hebr. *nhm);* acaso con ello se alude nuevamente al vinicultor N., ya que el vino consuela al hombre del duro trabajo de la tierra (Gén 3,17 4,12). Como héroe del diluvio, construye, después de éste, según el documento sacerdotal, un altar, sobre el que ofrece un holocausto (Gén 8,20) y Dios concluye con él una → alianza. Dios instituye como señal de ella el arco iris (Gén 9,17 Is 54,9 Eclo 44,19). Los oráculos de N. (Gén 9,20-27) sobre Sem, Jafet y Canaán, con su distribución de la población de Palestina (o del mundo entonces conocido [?]) en tres categorías, no pertenecen seguramente al actual contexto; pero pueden ser más antiguos que la → tabla etnográfica. La epístola 1Pe 3,20, según la antigua exégesis católica (descenso de Cristo a los → infiernos), supone una ampliación apócrifa de la historia bíblica del diluvio. Mt 24,37-39 Lc 17,26s Heb 11,7 2Pe 2,5 trabajan con los datos conocidos del AT. Como héroe del diluvio y último de los diez → patriarcas, N. está emparentado con el babilonio Utnapištim, el Xisutros de Beroso, de la tabla 11 de la epopeya de Guilgaméš; M. Burrows intenta incluso (JRAS, 1925, 281ss) derivar el nombre de N. de un héroe hurrita del diluvio llamado Najmolel.

Bibl.: L. ROST, *Noah der Weinbauer* (Festschrift Alt, Tubinga 1953, 169-178).

Noemí (hebr. *nō'ŏmī;* NOTH 166: mi delicia; cf. Rut 1,19-21; Vg Noemi), de Belén de Judá, en la narración de Rut, esposa de Elimélek, madre de Majlón y de Quilyón y suegra de las moabitas → Rut y Orpá.

Nof → Menfis.

Nombre. (I) NATURALEZA. Según la concepción antigua y primitiva, el n. no es sólo lo que designa, caracteriza y distingue de los demás a su portador, sino además un elemento esencial de su personalidad. Lo que no tiene n. no existe (Eclo 6,10; Enuma eliš 1,1, cf. AOT 109). Un hombre sin n. es insignificante y despreciable (Job 30,8). Domina por eso la creencia de que el n. responde a la naturaleza o por lo menos a las cualidades del que lo lleva («porque es lo que su n. significa»): 1Sam 25,25; *nomen est omen)*. Por esta estrecha relación entre el n. y quien lo lleva se explican diversas expresiones.

(A) El n. es como el doble de la persona; donde está el n., está también la persona (Jer 14,9: «Porque tú, Yahvéh, estás en medio de nosotros y tu n. ha sido invocado sobre nosotros»). El n., por consiguiente, puede sustituir a la persona (Núm 1,2-42 Ap 3,4 11,13).

(B) Si el n. de alguien es invocado o pronunciado sobre una cosa, ésta queda íntimamente ligada con la persona nombrada y llega a convertirse en propiedad suya. Si el n. de Yoab se hubiera pronunciado sobre la ciudad de Rabbá, que había ocupado, le hubiera pertenecido a él (2Sam 12,28). Siete mujeres desean que el n. de un hombre sea pronunciado sobre ellas, e.d., lo desean por señor *(ba'al:* esposo; Is 4,1). El que escribe el n. de Yahvéh sobre su mano se declara partidario de Él y le pertenece (Is 44,5, cf. Ap 13,16s 14,9, etc.; 7,2 9,4 14,1 22,4). El rey de Egipto cambia el n. y, por lo tanto, la personalidad de su vasallo, el rey de Judá, con lo cual expresa su prerrogativa de soberanía (2Re 23,34 24,17).

(C) Si uno invoca sobre alguien el n. de un ser poderoso, le asegura su protección. Cuando el sacerdote bendice, «pone» sobre el pueblo el n. de Yahvéh y entonces Yahvéh bendice efectivamente al pueblo (Núm 6,27). El n. de Yahvéh guarda de todo mal (Sal 20,2 Prov 18,10), sobre todo de malos espíritus, y es un medio de expulsarlos (cf. Act 19,13 Lc 9,49). Se teme pronunciar el n. de un dios irritado (Am 6,10). Los judíos de tiempos posteriores no se atrevían en absoluto a pronunciar el n. de Yahvéh.

(D) El que conoce el n. de una persona, tiene poder sobre ella y puede disponer de ella a su arbitrio; de ahí que muchos primitivos y aun algunos espíritus ocultan su n. (cf. Gén 32,29 Jue 13,6).

(II) La fe en el poder del n. y su conexión con su portador desempeña un papel importante en la magia y en la superstición de todos los pueblos y de todos los tiempos y no menos en las religiones politeístas. En éstas es indispensable conocer el n. de la divinidad que se quiere propiciar, y la invocación bien perceptible de esta divinidad es un elemento esencial del culto; de otra manera, no es posible atraer su atención sobre el orante (cf. 1Re 18,26-28) o pedir su ayuda. Un eco de esta costumbre es la antiquísima expresión por la que en la Biblia se indica la adoración o culto de Yahvéh: «Invocar el n. de Yahvéh» (Gén 4,26 12,8 13,4, etc.).

(III) De estas ideas o concepciones proceden numerosos modos de hablar del AT y NT, como jurar (1Sam 20,42), bendecir (2Sam 6,18 Sal 129,8), maldecir (2Sam 2,24), obrar milagros (Mt 7,22 Mc 9,39, cf. Act 3,6 4,10), expulsar demonios (Mc 9,38 16,17, cf. Act 19,13), orar (Jn 14,13s 15,16, cf. Act 9,21), bautizar (Act 2,38 10,48) «en el nombre de Dios o de Jesús», e.d., invocando el n. de Dios o de Jesús, o bautizar «para el n.» de uno (εἰς τὸ ὄνομα: Act 8,16 19,5 Mt 28,19 1Cor 1,13.15), e.d., consagrar o incorporar a alguien por el bautismo a aquel cuyo n. se pronuncia al conferirlo. Se profetiza (Jer 11,21 14,14s), se habla (Éx 5,23 Dt 18,19), se envía (Jn 14,26), se viene (Mt 23,29 24,5 Jn 12,13, cf. Sal 118,25) o se recibe (Mt 18,5), etc. «en el nombre» de Dios o de Jesús, e.d., como representante o por mandato de Dios o de Jesús. → Nombre de Dios.

(IV) Sobre la forma y significación de los nombres propios, → nombres topográficos, → nombres de persona.

Bibl.: W. Heitmüller, *Im Namen Jesu* (Gotinga 1903). A.T. Robertson, *Our Lord's Command to Baptize* (Expositor 1919, 117-127). M. de Jonghe, *Le baptême au nom de Jésus d'après les Actes des Apôtres* (EThL 10, 1933, 647-653). H.W. Obbink, *De magische beteekenis van de naam inzonderheid in het oude Egypte* (Amsterdam 1925). RGG III, 408-412. ThW V, 242-283.

Nombre de Dios. (I) En el AT Dios es designado con distintos nombres (→ El, → Elohím, → Šadday, → Yahvéh); pero el nombre propio del Dios de Israel es Yahvéh. Según Éx 3,13s, Dios reveló a Moisés su → nombre y, con él, su naturaleza, su poder y su fidelidad para con su pueblo. De ahí que este n. de D. ocupe un puesto central en la vida religiosa de Israel. El israelita ora, jura, bendice, maldice, lucha y vence «en el nombre de Yahvéh», e.d., invocando este nombre (Gén 4,26 13,4, etc. 1Sam 20,42 2Sam 6,18 2Re 2,24 1Sam 17,45 Sal 20,6.8, cf. ThW V, 258-261). Yahvéh está presente y presta su ayuda en todo lugar que Él haya elegido para que allí sea invocado su nombre (Éx 20,24). El que invoca el nombre de Yahvéh, sabe que puede contar con la presencia y ayuda de Yahvéh. Con eso no piensa el israelita, como otros muchos pueblos, que pueda forzar para algo a su Dios; sabe que el abuso del nombre de Yahvéh, p.ej., en las fórmulas mágicas, está rigurosamente prohibido (Éx 20,7).

Como quiera que el nombre es la expresión completa de la importancia de la personalidad (un hombre de nombre es un hombre de autoridad o viso: Gén 6,4 Núm 16,2), el nombre indica frecuentemente la → gloria de Yahvéh (p.ej. Éx 9,16 Jos 7,9 9,9 1Sam 12,22 2Sam 7,26 Is 55,13 Jer 14,21) y se halla en paralelo con ella (p.ej., Is 42,8 48,11 59,19 Sal 102,16). Por su estrecha vinculación con la persona, el nombre de Yahvéh es empleado regularmente como equivalente a Yahvéh mismo; profanar (Am 2,7 Lev 18,21 19,12 20,3), santificar (Is 29,23), amar (Sal 5,12), bendecir (Sal 7,18

9,3), ensalzar (Sal 34,3), etc., el nombre de Yahvéh, significa profanar, santificar, etc., a Yahvéh mismo. Yahvéh y su nombre se hallan a menudo yuxtapuestos (p.ej., Is 25,1 29,23 56,6 Sal 5,12 7,18 9,3.11).

En ocasiones aparece el nombre de Yahvéh como un doble del mismo; el nombre de Yahvéh viene de lejos con cólera (Is 30,27), es una ciudad fuerte (Prov 18,10), protege (Sal 20,2), ayuda (Sal 54,3 1Re 8,42: acerca de la mano de Yahvéh, cf. Sal 89,25). Yahvéh hace que su nombre habite en el templo de Jerusalén (Dt 12,5.11 14,23 16,2.6.11, cf. 1Re 8,16.29 2Re 23,27) o en la ciudad santa (1Re 11,36 14,21). Así como la mano o la gloria de Yahvéh no es una hipóstasis, así tampoco lo es su nombre; el nombre representa una personificación del poder de Yahvéh, que se revela a sí mismo, o expresa la idea de que Dios, presente en todas partes, no está ligado al templo (1Re 8,27), pero lo posee, porque sobre él fue invocado su nombre (Jer 7,10s.14.30, cf. Dt 28,10). En el judaísmo rabínico, «el nombre» se convierte en denominación corriente de Dios y se emplea en lugar del → tetragrama, el cual ya no se pronuncia (cf. ThW V, 254-261).

(II) EN EL NT, el n. de Dios designa a Dios en cuanto se revela a los hombres; así Mt 6,9; «Santificado sea tu nombre» e.d., que tu majestad y perfección infinitas sean reconocidas (cf. Is 29,23 48,11 Ez 36,23 39,7 Lc 1,49). En su oración: «Padre, santifica tu nombre», Jesús pide que el Padre manifieste su poder y majestad. «He manifestado tu nombre a los hombres que me diste del mundo» (Jn 17,6.26) significa: Yo, tu Hijo hecho hombre, te he hecho reconocer por mi Padre a aquellos que tú por la fe trajiste a mí (cf. Jn 6,37.40.44 1,18 8,19 12,45 14,7 Mt 11,27). Blasfemar el n. de Dios (Rom 2,24 Ap 16,9), el nombre del Señor (1Tim 6,1) o el buen nombre que se ha invocado sobre nosotros (Sant 2,7) significa ofender e injuriar a Dios, que se revela a sí mismo, o al Señor Jesucristo.

Bibl.: O. GRETHER, *Name und Wort Gottes im AT* (BZAW 64, Giessen 1934). F. GIESEBRECHT, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage* (Königsberg 1901). R. CRIADO, *Valor hipostático del nombre divino en el AT* (EstB 12, 1953, 273-316. 345-376). Cf. también más bibliogr. en VD 34, 1956, 162). ThW V, 269-283.

Nombre de entronización. De la incidental aparición de dos nombres distintos para un mismo rey concluye A.M. Honeyman (JBL 67, 1948, 12-25) que los reyes judíos habrían tomado un nuevo nombre al subir al trono. Como tales considera él los siguientes nombres: David (n. de entronización de Eljanán: 2 Sam 21,19), Salomón (de Yedidyá: 2Sam 12,25), Uzziá (de Azaryá) y Yoajaz (de Sal·lum).

Nombre propio, → nombre de Dios, → nombres topográficos, → nombres de persona.

Nombres de persona. (I) Según la FORMA GRAMATICAL pueden distinguirse:

(A) *Nombres de una palabra,* e.d.:
(1) Nombres que constan de una sola palabra (p.ej, Sara = princesa).
(2) Combinaciones con genitivo (p.ej. Mattanyá = regalo de Yahvéh). En Israel han existido realmente estos nombres en todos los tiempos, pero no han sido muy corrientes.

(B) *Nombres de una frase,* e.d., nombres que constan de una frase completa. Son:
(1) Nombres de una frase nominal, formados por la simple yuxtaposición de dos nombres (p.ej., Abimélek = el padre es rey). Estos n. de p. son más corrientes en los primeros tiempos de Israel que en tiempos posteriores. La posición normal en la frase nominal semítica es: sujeto-predicado (como en el ejemplo de Abimélek). En las formaciones posteriores se encuentra el predicado antes (p.ej., Tobiyyahu = Tobías = bueno es Yahvéh).
(2) Nombres de una frase verbal (perfecto o imperfecto con un nombre como sujeto suyo).
(a) Formas de perfecto, con este orden de palabras: nombre-perfecto (p.ej., Elišamá = Dios ha escuchado). Estos n. de p. se encuentran frecuentemente en la literatura antigua, pero se hacen muy raras después del destierro. En cambio, hay nombres con el orden de las palabras invertido: perfecto-nombre (p.ej, Natanyá = ha dado Yahvéh). En la época posterior se encuentran tales nombres con extraordinaria frecuencia.
(b) Formas de imperfecto, primeramente con el orden de imperfecto-nombre (p.ej., Ismael = oirá Dios). El número de estas formaciones de imperfecto es muy grande. Son raros los nombres con el orden de palabras invertido: nombre-imperfecto (p.ej., Elyaquim = Dios elevará).
(c) Formas de participio (p.ej., Mesul·lemyá = premiador es Yahvéh); en Israel, muy raras y tardías. → Nombre de entronización.

Evidentemente, estos nombres pueden ser abreviados. Puede faltar el genitivo (p.ej., Mattan = Mattanyá = don de Yahvéh) y, en combinaciones verbales, el nombre (p.ej., Yaquim = Elyaquim = Dios elevará). También el nombre de Dios, Yahvéh, puede ser abreviado: cuando Yahvéh es el primer ele-

mento: Yo/Yeho; cuando es el segundo: Ya/Yahu. En qué grado la forma abreviada representa el nombre primitivo de Dios, → Yahvéh.

(II) Según el CONTENIDO se pueden distinguir:

(A) *Nombres profanos*. Según la forma se trata exclusivamente de nombres de una palabra. Su traducción en muchísimos casos es sumamente insegura. Contienen principalmente alusiones al día del nacimiento, a la posición del hijo dentro de la familia, a características corporales (color, estatura, fuerza física, defectos corporales y anormalidades) y a propiedades espirituales, o expresan la alegría de los padres por el hijo en múltiples imágenes. Finalmente, existe en Israel toda una serie de nombres de animales, plantas y profesiones como n. de persona.

(B) *Nombres religiosos*. Según la forma, se trata exclusivamente de combinaciones de genitivo o de sujeto y predicado. El sujeto es un nombre de Dios (nombres propios teofóricos), ya en la forma de un nombre propio (El, Yahvéh, Adón, Mélek, Baal, Anat, Gad, Asim), ya en la de un nombre de parentesco (Ab = padre, Aj = hermano, Amm = compatriota, tío). El predicado expresa cómo el creyente se representa a Dios, nombrado como sujeto, o qué espera de Él. Son, pues, nombres de reconocimiento, de confianza, de agradecimiento y de deseo. Por esto representan un preciosísimo material para la historia de la religión israelita, principalmente para conocer la religión del pueblo y la piedad individual.

Bibl.: E. NESTLE, *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung* (Harlem 1876). M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT 3/10, Stuttgart 1928). Id., *Mari und Israel: Eine Personennamenstudie* (Beitr. z. hist. Theol. 16, 1953, 127-152). L. KOEHLER, *Syntax zweier hebräischen Namengruppen* (VT 2, 1952, 374-377). DBS VI, 732-744.

Nombres topográficos (topónimos). Las poblaciones de Palestina se designan:

(1) Por su situación. A éstas pertenecen, ante todo, las composiciones con Ayin o En (fuente), Beer (pozo), Karmel (jardín), Kérem (jardín), Abel (corriente de agua), Migdal (castillo), Émek (valle), Har (monte), Nafá (monte).

(2) Por sus productos, p.ej., Bet-Fagué (mercado de brevas), Bet-Tappúaj (mercado de manzanas), Abel-Haššittim (riachuelo de las acacias).

(3) Por las gentes allí establecidas, p.ej., Šomerón (= Samaría) de Šémer, Jebrón (= Hebrón) de Jéber. Con todo, no se excluye que estas explicaciones, basadas en la tradición israelita, sean a veces inexactas, pudiendo dichos nombres tener un origen preisraelítico. Esto viene a confirmar, p.ej., la terminación -on; cf. Sidón, Asquelón.

(4) Muchos n. t. están formados con el nombre de la divinidad allí venerada (El, Dagón, Rimmón, Šémes, Baal, Aštarté). Otros nombres de lugares nos resultan oscuros, bien porque se derivan de una lengua que nos es desconocida, o bien porque con el correr del tiempo se han deformado, hasta hacerse irreconocibles. A veces, las narraciones bíblicas nos dan una explicación, incluso de nombres inteligibles, p.ej., de Babel (Gén 11,9), Sóar (Gén 19,22), Bokim (Jue 2,5), Akor (Jos 7,26), Guilgal (Jos 5,9). Estas explicaciones representan, las más de las veces, etiologías populares y no se les ha de atribuir valor científico.

De muchas poblaciones se conocen dos nombres, los cuales o significan lo mismo (p.ej., Kezib/Akzib), Bet-Pẹor/Baal-Peor) o proceden de distintas épocas y tradiciones (p.ej., Yebús/Jerusalem, Jasasón-Tamar/En-Guedí, Bela/Sóar). En la época helenística, muchos n.t. fueron sustituidos por otros, casi siempre en honor de un fundador, protector, bienhechor o de la autoridad civil. A este respecto baste citar Samaría/Sebaste, Sikem/Neápolis, Bet-Šan/Escitópolis, Rabbá/Filadelfia, Kafarsabá/Antípatris, Jerusalén/Aelia Capitolina, Lidda/Diópolis, Akkó/Ptolemaida, Tadmor/Palmira, Emaús/Nicópolis, Torre de Estratón/Cesarea, Paneas/Cesarea, Filipos/Neronias, Antedón/Agripas. Los nuevos nombres grecorromanos se han conservado no raras veces en la flexión arábiga, p.ej., Neápolis/*nablūs*, Sebaste/*sebaṣṭye;* sin embargo, la forma más antigua aparece, por lo general, como la más fuertemente arraigada en la conciencia del pueblo, p.ej., Rabbat-Ammón/*'ammān*, Bet-Šan/*bēsān*, Lidda/*lūdd*, Akkó/*'akka*. A veces aceptó la nueva colonia el antiguo topónimo y viceversa, → Tell.

Bibl.: W. BORÉE, *Die alten Ortsnamen Palästinas* (Leipzig 1930) 104-112.

Norte, → punto cardinal. El n. es el punto cardinal trágico, de donde vendrá el juicio aniquilador (Is 14,13 Jer 1,14s 4,6 6,1 13,20, etc.). Quizá dependa de esto la idea de que el n. es la región donde habitan los dioses (Is 14,13; → monte de la reunión), de donde aparece Yahvéh (Ez 1,4); en este sentido se habla también de los «flancos» (es decir, de la parte última, más alejada) del n. (Is 14,13 Ez 38,6.15 39,2 Sal 48,3).

Bibl.: A. LAUHA, *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im AT* (Helsinki 1943). J. DE SAVAIGNAC (VT 3, 1953, 95s). J. v. D. PLOEG (VT 3, 1953, 189-192). B.S. CHILDS, *The Enemy of the North and the Chaos Tradition* (JBL 78, 1959, 187-198).

Novilunio → luna, → mes, → fiesta.

Nube. La n., conocida como señal de agüero en la historia general de las religiones, es un fenómeno que acompaña las teofanías del AT, sobre todo en la historia de la alianza con Noé (Gén 9,13s) y en el desierto del Sinaí. Yahvéh aparece en, o sobre, o con la n. (Jue 5,4s Job 38,1 Ez 1,4.28 2Mac 2,8); así también el hijo del hombre (Dan 7,13). Las nubes oscuras son su tienda (Sal 18,12 2Sam 22,12). La n. es el carro de Yahvéh (Is 19,1 Sal 104,3), el polvo de sus pies (Nah 1,3), el arco de Dios (Sab 5,21). Se plantea la cuestión de si Yahvéh mira a través del espeso velo de las n. lo que pasa en la tierra (Job 22,13s), y de si la oración de los hombres llega hasta Él (Eclo 35,16 Lam 3,44.56). El día de Yahvéh es un día de n. (Sof 1,15 Jl 2,2 Ez 30,3 34,12 38,9 Sal 97,2). Yahvéh, sin embargo, es señor de las n. y de los fenómenos naturales determinados por ellas (Jer 10,13 51,16 Sal 135, 7147,8 Prov 3,20 8,28 Dan 3,73 Bar 6,61 Eclo 43,14s; y, sobre todo, Job 26,8 36,27ss 37,11.16 38,9.37).

En el NT, las n. aparecen mucho menos; como fenómeno acompañante de la teofanía sólo se dan en el relato de la transfiguración (Mc 9,7s: por las palabras de Pedro, parece que las n. formaban como una tienda para Dios; cf. Sal 18,12). En la historia de la ascensión, la n. es como un velo del misterioso suceso (Act 1,9, cf. Ap 11,12). Como hijo del hombre, Jesús vendrá con o sobre las n. del cielo (Mc 14,62 Mt 26,64 par. Ap 1,7), y se sienta ya sobre la n. (Ap 14,14-16). Así también, los que queden vivos cuando Jesús venga, serán arrebatados sobre las n. al encuentro del Señor (1Tes 4,17, cf. Gén 5,24 2Re 2,1ss). La n. del desierto sólo aparece en Pablo: los padres fueron en cierto modo bautizados en la n. (presencia de Dios) en Moisés (figura de Cristo: 1Cor 10,1s).

Bibl.: ThW IV, 904-912. E.F. SUTCLIFFE, *The Clouds as Water-Carriers in Hebrew Thought* (VT 3, 1953, 99-103).

Numenio → Antípatro.

Número. (I) Los semitas escribían a veces los n. con todas sus letras (cf. Inscr. de Siloé, lín. 2 y 5; Inscr. de Mešá, lín. 2.8.16.20. 28s.33; Inscr. de Zenğirli, lín. 3). Pero con mucha más frecuencia empleaban signos especiales (p. ej. en textos mesopotámicos). Lo más ordinario era emplear las letras del → alfabeto, sistema que seguramente se usó muy pronto en Israel. No pocas variantes del texto bíblico tienen su origen en la lectura errónea o divergente de las letras que representaban cifras; p. ej.: donde 2Sam 24,13 lee *z* (=7), el texto paralelo de 1Par 21,12 lee *g* (=3). Los antiguos hebreos emplearon simultáneamente, al parecer, tanto el sistema decimal de los egipcios (Gén 18,26-32 Núm 11,19), como el sistema duodecimal de Mesopotamia (cf., además, Mt 13,8 y → apéndice II sobre pesas y medidas).

(II) Los n. tienen también su valor especial en ciertas fórmulas estereotipadas, lo cual se ve principalmente en los «n. redondos» y en las sentencias numéricas.

(A) Hay n. que son evidentemente convencionales. «Dos» puede significar «unos cuantos» (cf. Núm 9,22 Dt 32,30 Os 6,2); decir «doble» es sinónimo de «mucho» o «más que suficiente» (cf. Is 40,22 61,7 Jer 16,18 Zac 9,12 Ap 18,6). «Siete» indica ya un n. relativamente elevado y tiene, además, su significado especial (→ siete). Igualmente → doce. «Cuarenta» indica la duración de una generación o también un período muy largo cuya amplitud se ignora (en persa y en turco, el «ciempiés» se llama «cuarenta-pies»); cf. Gén 25,20 (edad núbil de Isaac); y el Corán 46,14; Éx 2,11 comparado con Act 7,23; Núm 14,22.34: cuarenta años por el desierto; Jue 3,11.30 5,31: duración del gobierno de algunos jueces; 1Re 19,1: ayuno de Elías durante cuarenta días. El «cinco» es a veces solamente un n. aproximado (Gén 43,34 1Sam 17,5 Mt 14,17.21 Lc 12,6 Jn 4,18[?] 1Cor 14,19). «Diez» indica un n. bastante grande (Gén 31,7 Núm 14,22 Tob 4,20 Job 19,3). Y como n. muy elevados se consideran el «sesenta» (Cant 3,7 6,8), el «cien» (Lev 26,8 Ecl 6,3 Mt 19,29) y el «mil» (Éx 20,6 34,7 Sal 84,11 Ecl 6,6 Is 30,17 Jer 32,18).

(B) En ciertas expresiones consagradas se emplean dos cifras para indicar un n. indeterminado, como «dos o tres» por «algunos». Compárese la expresión «tres y cuatro» (Éx 20,5 Dt 5,9, etc.) con la frase latina «ter quaterque beati». Pero a este respecto → Sentencias numéricas.

Número apocalíptico. La bestia que aparece en Ap 13,11s (el → Anticristo en persona o simbolizado por una personalidad histórica) se designa en 13,18 por el número 666, el «número de un hombre». Prescindimos de la variante 616, poco verosímil, interpretada como número resultante de las

letras ΓΑΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡ, e. d. Calígula (que reinó en los años 37-40 d.C.). Del número 666 se han dado las más diversas interpretaciones. En general, se ha pensado en el valor numérico de las consonantes griegas o hebreas de un nombre propio. IRENEO *(Haer.* 5,40: PG 7, 1206) propuso ΛΑΤΕΙΝΟΣ (30 + 1 + 300 + 5 + 10 + 50 + 70 + 200), e. d. el Imperio romano. Otros (H. Grotius) pensaron en Trajano: ΟΥΛΠΙΟΣ (70 + 400 + 30 + 80 + 10 + 70 + 6). Pero, según la más extendida de las muchas explicaciones posibles, el número 666 encierra el valor numérico de las dos palabras «César Nerón» (hebr. *qsr nrwn* = 100 + 60 + 200 + 50 + 200 + 6 + 50 = 666). H. Gunkel propone la lectura de *tehōm qadmoniyyāh* (el antiguo caos), a base de las letras hebreas *thwm qdmwnyh* = 400 + 5 + 6 + 40 y luego 100 + 4 + 40 + 6 + 50 + 10 + 5. Como Ap se escribió seguramente bajo Diocleciano, E. Stauffer propone la interpretación del 666 como el valor numérico del título que este emperador lleva en muchas inscripciones, a saber (dándoles solamente valor a las letras que van en cursiva): *A*utokrator *Kai*sar *Domet*ianos *Seb*astos *Ger*manikos (= 1 + 31 + 419 + 207 + 8). Quizás todas estas soluciones sean superfluas, porque en realidad debe considerarse el número 666 (triple repetición del número 6, que, siendo igual a 7 [perfección] — 1, simboliza una deficiencia) como símbolo de la absoluta indignidad y malicia; o mejor, como el símbolo misterioso de un gran poder (una persona, como el emperador, o más bien un poder impersonal). Es posible que el autor haya utilizado este enigmático → número simbólico, bien comprensible para sus lectores, para no ser acusado de crimen de lesa majestad.

Números (libro de los). Cuarto libro del Pentateuco, hebr. *bammidbār*, designado por la cuarta palabra del libro, y no por la primera, como de costumbre, probablemente para evitar las confusiones con la casi idéntica palabra inicial del Dt; el título griego y latino del libro dice relación a los muchos números y censos del pueblo contenidos en él y reproduce muy imperfectamente el tema del libro. El título hebr. significa «en el desierto».

(I) CONTENIDO. Núm contiene principalmente leyes en el marco de una narración que trata de presentar el viaje de Israel a través del desierto, desde el Sinaí hasta los campos de Moab. La tradición acerca de este itinerario es realmente muy pobre y se limita a algunos episodios: en el desierto del Sinaí, en Qadéš, en la Transjordania y en los campos de Moab, episodios que dividen el libro en cuatro partes:

(A) En el desierto del Sinaí. Esta parte contiene, además de un → censo del pueblo, el orden de los campamentos y de la marcha (1s), y disposiciones acerca de los → levitas (3s) y toda suerte de anotaciones complementarias a la ley ceremonial (5,1-10,10).

(B) Desde Sinaí hasta Qadéš: cinco narraciones, que culminan todas en una rebelión contra Moisés (11,1-3: Taberá; 11,4-35: las codornices; 12,1-16: la rebelión de Aarón y María; 13s: el primer relato de los exploradores; 16s: la sedición de → Qóraj, Datán y Abiram; se intercalan aditamentos a la ley ceremonial: 15,1-41; 17,27-19,22).

(C) Desde Qadéš hasta Moab. El punto culminante de esta hermosa parte narrativa es la historia de → Balaam (22-24).

(D) En los campos de Moab (26-36): principalmente determinaciones legales, a las que siguen disposiciones acerca de la división de Transjordania (32), una lista de las estaciones de la → peregrinación por el desierto (33), indicaciones acerca de la conquista y repartición de Canaán y lo que con ello se relaciona (34-36).

(II) ORIGEN. Mientras que la tradición judía y la cristiana han atribuido a Moisés el libro de los Núm, como parte del Pentateuco, la crítica literaria, basándose en relatos duplicados, leyes duplicadas, etc., distribuye la materia del libro en tres fuentes diversas. Según esto, se pueden distinguir en las partes narrativas, por lo menos, dos hilos de narración, uno yahvista (J^1 y J^2 o L y J) y otro elohista (E). Las partes legales proceden enteramente del Código Sacerdotal (P). Indicios del D en el libro de los Núm no pueden demostrarse. Cf. el siguiente cuadro sinóptico (según O. EISSFELDT, *Einleitung)*. Cf., además, → Pentateuco.

L (J^1)	*J (J^2)*	*E*	*P*
—	—	—	1,1-10,8
10,29-36	10,29-36	—	—
11,1-3	—	—	—
11,4-35	11,4-35	11,4-35	—
12	—	12	—
13-14	13-14	13-14	13-14
—	—	—	15
—	16	—	16
—	—	—	17-19
20,1-13	—	20,11*b*	20,1-13
20,14 21	20,14-21	20,14-21	—
—	—	—	20.22-29
21,1-3	—	—	—
—	—	21,4-9	—
21,10-35	21,10-35	21,10-35	—
—	22-24	22-24	22,1
25,1-5	25,1-5	—	—
—	—	—	25,6-31,54
32	32	32	32
—	—	—	33-36

Comentarios: J. HUMMELAUER (París 1899), P. HEINISCH (Bonn 1936), H. SCHNEIDER (Wurzburgo 1952); B. BAENTSCH (Gotinga 1903), GRAY (Edimburgo 1903), EDELKOORT (Groninga 1930), GREENSTONE (Filadelfia 1939), J. MARSH, A.G. BUTZER (Nashville 1953), K.F. KRÄMER (Friburgo de Brisgovia 1955).

Bibl.: W. RUDOLPH, *Zum Texte des Buches Numeri* (ZAW 52, 1934, 113-120). H. CAZELLES, *Les Nombres* (París 1952). → Ley.

Números simbólicos. Aunque la Escritura jamás considera que un número sea sagrado o simbólico por sí mismo, algunos números, sin embargo, reciben un valor religioso particular, bien por causa de la naturaleza misma de los objetos enumerados, bien por razón de alguna consideración secundaria. Como n. s. se destacan particularmente el 3, 4, 7, 10, 40, 70, 12, 24, 48, 72. El «tres» ocurre especialmente en algunos actos rituales (cf. 1Re 17,21; además → tres). El «cuatro», fundado en la idea de los cuatro puntos cardinales (Is 11,12) y en los cuatro vientos (Ez 39,7 etc.), simboliza la totalidad: Gén 2,10 (los cuatro ríos del paraíso), Ez 14,21 (un cuádruple juicio de Yahvéh). En algunas prescripciones rituales se encuentra el n. «cinco» (1Sam 6,5) o el «diez» (Éx 26,1.16 Núm 7 1Re 6 Ez 45); → diez, → doce. Cierto carácter sagrado parece tener el → siete. Cf. también las → setenta semanas.

Pero, no obstante lo dicho, la Escritura da muy pocos detalles respecto del carácter simbólico de ciertos n. Las especulaciones pitagóricas (1 y 3 son masculinos; 2 y 4 femeninos; 7 virgen) no figuran en absoluto en la Biblia, aunque más tarde se las encuentre en escritores judíos y en algunos padres. Tal vez el libro (perdido) de FILÓN, *De numeris*, mencionado en la *Vita Mosis* (3,11), nos hubiera dado alguna luz sobre el asunto.

Al judaísmo posterior le gustaba deducir un número significativo del valor numérico de cada una de las letras de una palabra (gematría → cábala). Pero en la Biblia no hay ejemplos de tal procedimiento, fuera del caso particular del → número apocalíptico.

Bibl.: THW I, 461-464. RGG V, 2064-2068. HASTINGS III, 560-567. E. BISCHOFF, *Die Mystik und Magie der Zahlen* (1920). G. KITTEL, *Runde Zahlen* (Rabbinica 1920, 31-47). E. STAUFFER (Coniectanea Neotestamentica II, 1947, 237-241). A. HELLER, *Biblische Zahlensymbolik* (Stuttgart [2]1951). → Siete.

Nunc dimittis, palabras iniciales (en la Vg) del breve salmo, en boca de → Simeón (Lc 2,29-32), en el que éste da gracias a Dios por la feliz realización del objetivo de su vida y de la promesa divina (2,26: no moriría antes de ver al ungido del Señor). Llama la atención, en la primera parte, la espontánea satisfacción de Simeón; y en la segunda, su visión profética, en conexión con Is (40,5 42,6 49,6), de la salud universal y espiritual.

O

Obadya → Abdías.

Obispo, del gr. ἐπίσκοπος, significa literalmente inspector, guardián o vigilante. En el NT el nombre se aplica una vez a Cristo, «pastor y *guardián* de vuestras almas» (1Pe 2,25), y cuatro veces designa a dignatarios de la comunidad cristiana (Act 20,28 Flp 1,1 1Tim 3,2 Tit 1,7). Una comparación de estos lugares demuestra que en la edad apostólica faltan títulos fijos para los dignatarios eclesiásticos. Ἐπίσκοπος y πρεσβύτερος se emplean bastante arbitrariamente, como resulta de Act 20,17-28 Tit 1,5-7; ambas funciones pueden ser desempeñadas por varias personas en una misma comunidad (Flp 1,1 Tit 1,5). Por su naturaleza, ἐπίσκοπος indica más el cargo, πρεσβύτερος más la dignidad de la autoridad eclesiástica. La mayor parte de las personas, si no todas, que en la edad apostólica son designadas con el nombre de ἐπίσκοπος o de πρεσβύτερος son sacerdotes en el sentido actual; la autoridad suprema de la comunidad se la reservaban los apóstoles o se la transmitían a colaboradores de confianza, como Timoteo y Tito (1Tim 3,1-15 5,22 Tit 1,5), y a otras personas que figuraban como fundadores de las comunidades y enviados apostólicos. Si se ve en los → «ángeles» de las siete iglesias del Asia Menor (Ap 1,3) a los obispos de estas iglesias, cada una de ellas habría tenido, ya a fines del siglo I, su propio obispo (episcopado monárquico). Así sucede ciertamente poco después, como se deduce de las cartas de Ignacio de Antioquía, en las que ἐπίσκοπος tiene el mismo sentido que nuestro título de obispo. → Anciano II, 1 → Jerarquía.

Bibl.: St. von Dunin-Borkowski, *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats* (Ergänzungshefte zu Stimmen aus Maria Laach, n.º 77, 1900). A. Michiels, *L'Origine de l'Épiscopat* (Lovaina 1900). P. Batiffol, *L'Église naissante et le Catholicisme* (París 1909). J. Colson, *L'Évêque dans les communautés primitives* (París 1951). DBS II, 1297-1333. ThW II, 595-619. C. Spicq, *L'origine évangélique des vertus épiscopales selon S. Paul* (RB 53, 1946, 36-46). Id., *Les Épîtres Pastorales* (París 1947) 84-97. U. Holzmeister (Bb 12, 1931, 41-69). [J.M. Bover, *Los presbíteros-obispos de Éfeso (Act 20, 17. 28)* (EstE 2, 1923, 213-217). F. Puzo, *Los obispos-presbíteros en el NT* (EstB 5, 1946, 41-71).]

Oblación. En el sentido técnico del P, la o. *(minḥāh*, término que primeramente tenía un sentido más amplio) es una ofrenda de harina y de tortas de aceite, junto con incienso, o también de los primeros productos del campo (cereales molidos) amasados con aceite y acompañados de incienso (Lev 2,1-16 6,7-11). El sacerdote debía quemar parte de esta ofrenda en el altar, y el resto debía consumirlo él en el santuario. Al principio, podía ofrecerse esta o. sin que fuera acompañada de otros sacrificios (Lev 2); era obligatoria, en la forma descrita, para los pobres como sacrificio por el pecado (Lev 5,11), así como en las ordalías para la mujer sospechosa de adulterio (Núm 5,15). Pero ordinariamente se presentaba esta o. junto con algún otro sacrificio, como el de acción de gracias o el holocausto (Núm 15,1-16 Lev 7,11-14), sacrificio matutino o vespertino (Núm 28,2-8), sacrificios de los días festivos (Núm 28,9-27), holocausto para reparar una falta involuntaria de la comunidad (Núm 15,24) o los sacrificios al final de un nazireato (Núm 6,14s). Los → panes de la proposición eran también una o. (Lev 24,5-9, cf. 1Sam 21,5).

→ Sacrificio.

Bibl.: Nötscher 322.

Óbolo → moneda II; → apéndice II(III).

Obras de Dios. La Biblia habla con frecuencia de las o. de D. de una manera antropomórfica. Dios trabaja con sus manos, con su brazo omnipotente. Él hizo los cielos y los extendió como el techo de una tienda (Is 40,22), formó al hombre como trabaja su obra un alfarero (Gén 2,7), plantó los árboles del paraíso (2,8). Dios combate al frente de su pueblo (Éx 14,14 Jos 10,14), saca su espada (Lev 26,33) y alancea a la muchedumbre (Dt 32,23); escribe (Éx 31,18), cierra la puerta del arca detrás de Noé (Gén 7,16), y sepulta a Moisés (Dt 34,6). Descansa de su obra (Gén 2,2). Pero, al mismo tiempo, siempre está en actividad (Jn 5,17). La obra principal de las manos de Dios es la → creación; la Biblia enumera a este propósito, con frecuencia, los cielos, el firmamento, el hombre o los fenómenos naturales más sobresalientes. Habla igualmente de la acción de Dios en la historia. El mundo entero está en sus manos y Él dirige las acciones de los hombres (Is 41,4 45,11). Esto vale principalmente para la historia del pueblo de Israel, así como para la del NT: los grandes acontecimientos son atribuidos a Dios con insistencia, son sus o. Según Jn (4,34 5,20.36 17,4), Jesús realiza siempre las o. de Dios. La gran obra suya es la redención y la historia de la salud (→ sotería). Dios no realiza solamente esas grandes o., sino que también conduce la vida personal de cada uno; eleva y humilla a los hombres y determina todas las circunstancias de su vida.

Al hablar de las o. de D., jamás subraya la Biblia que tales o. tengan para Él carácter penoso, aunque a veces emplee términos que parecen sugerirlo (los LXX los han eliminado o atenuado, generalmente). Todo cuanto dice la Biblia a este respecto tiende a crear la imagen de un Dios viviente, siempre activo, siempre presente en su obra, imagen mucho más impresionante que todas las fórmulas abstractas. La Escritura habla también de la grandeza de las o. de D.; las ensalza (Sal 8,4 19,2 66,3.5 77,12 Ap 15,3), y así revela al hombre la grandeza de Dios (Sab 13,1ss); despierta en el hombre la conciencia de su dependencia absoluta con respecto a Dios y le hace palpar la presencia de aquel que jamás abandona su obra (Job 10,3 14,15 Is 64,8).

Bibl.: ThW II, 633-640; VI, 632-645. F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme* (Neuchâtel 1951). G. E. Wright, *God who acts* (Stud. in Bibl. Theol. 8, Londres 1952). [C. Brekelmans]

Obsidiana → piedras preciosas.

Océano (hebr. *tᵉhōm;* LXX ἄβυσσος; Vg: *abyssus)*, el mar universal que, en la primera etapa de la creación, cubría como un manto (Sal 104,6) la tierra entera (Gén 1,2). El día segundo separó Dios las aguas del o. en dos mitades y encerró una en su receptáculo correspondiente de la parte superior del firmamento (Gén 1,6-8 Sal 32,7). Desde entonces fue designada como *tᵉhōm* la mitad inferior; sobre ella se apoya la → tierra (Gén 49,25 Éx 20,4 Dt 33,13, etc.) y de ella fluyen los ríos y manan las fuentes sobre la tierra (Gén 7,11 8,2 Dt 8,7, etc.). También se llama *tᵉhōm* cualquier océano (p.ej., Jon 2,6) o cualquier masa grande de agua (p.ej., Éx 15,5.8); cf. el asirio *tâmtu* o *tiâmtu* = mar. En la cosmogonía babilónica, el universo surge de dos monstruos, personificaciones

mitológicas de los dos elementos primitivos: Apsú (el agua dulce) y Tiâmat (el agua salada del mar). Marduk divide a Tiâmat en dos trozos y de una mitad forma el cielo. Aunque Tiâmat y t^e*hōm* lingüísticamente son idénticos, sin embargo, entre ambas cosmogonías no hay otras analogías que las resultantes de la afinidad de ideas acerca de la representación del mundo, en virtud de las cuales se supone sobre el firmamento una provisión de agua para la lluvia. En la Biblia, t^e*hōm* nunca es una personificación mitológica; a lo sumo, personificación poética (p.ej., Sal 41,8 77,17 148,7 Hab 3,10 Job 28,14).

En el NT, *abyssus* indica al mismo tiempo el lugar en que los demonios son por ahora castigados (Lc 8,31 Ap 9,1.11 11,7 17,8 20,1.3). Otro tanto se advierte en el judaísmo tardío (Jubil. 5,6ss Hen [etióp.] 10,4ss 18,11ss). → Caos.

Bibl.: ThW I, 9.

Ococías u **Ochozías** → Ajazyá.

Octateuco (volumen de ocho partes), en la iglesia griega es la designación genérica usual de los libros Gén, Éx, Lev, Núm, Dt, Jos, Jue, Rut; cf. J. PITRA, *Analecta sacra* II (París 1876-91) 412.

Ochavo → moneda II, B.

Odio. (I) EN EL AT. El grupo verbal «odiar» se traduce por la raíz *śn';* sin embargo, sólo en textos poéticos se designa al enemigo por una palabra derivada de la raíz *śn';* la expresión ordinaria se deriva de la raíz *śrr* (oponerse a) o es una palabra *('ōyēb)* que, por lo demás, sólo se halla en akkadio.

(A) *El hombre odia.* La expresión hebr. no sólo tiene el sentido de «odiar» o «aborrecer» en español (lo contrario de amar), sino que incluye también otros afectos, aunque también en hebr. «odiar» se opone siempre a «amar». Así, en caso de una muerte, se averigua si el homicida mató sin querer o por odio, e.d., intencionadamente (Dt 4,42). Un hombre puede amar a una de sus mujeres y aborrecer a otra (Dt 21,15-17), e.d., amarla menos; la «odiada» no significa, consiguientemente, más que la mujer pospuesta. En sentido propio, el hombre del AT odia a su prójimo, aunque esto está prohibido en la ley (Lev 19,17; y más frecuentemente en los libros sapienciales, que señalan las consecuencias del o.) y fuera mejor corregirlo. Este o. tiene las más diversas causas: malevolencia personal, opiniones políticas (Dan 4,16) o impiedad del prójimo. Se proscribe particularmente, sobre todo en la literatura rabínica, el o. contra el propio hermano. Los pecadores odian al justo, como se ve por muchos lugares de los Salmos, cuando el poeta suplica a Dios la liberación de sus enemigos. Finalmente, los pecadores odian al justo, porque odian a Dios: un o. que se manifiesta en la transgresión de sus mandamientos y en la persecución de sus servidores. Al revés, los justos aborrecen en el pecador lo malo. → Salmos imprecatorios.

(B) *Dios odia.* Por → antropomorfismo se atribuyen también a Yahvéh sentimientos de odio. Dios odia en primer lugar la idolatría (Dt 12,31) y el culto falso (p.ej., Am 5,21). En los libros sapienciales se acentúa particularmente el o. de Dios a los malvados y soberbios; cf. el lugar característico de Prov 6,16-19. A todos ellos les hará pagar su actitud, que en el fondo es hostil a Dios.

(II) EN EL NT, el gr. μισεῖν ha conservado el significado del AT. Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá al uno y amará al otro (Mt 6,24, cf. Lc 16,13). El que confiesa valientemente a Cristo, tiene que odiarse a sí mismo y a su familia (Mt 10,37 par.); cf. también Rom 7,17: «Lo que aborrezco [e.d., lo que no tengo propósito de hacer], eso hago».

(A) *El hombre odia.* La prohibición de odiar al prójimo es encarecida más enérgicamente, pues a la antigua ley, que habría permitido el o., Jesús contrapone la nueva, que lo prohíbe, o mejor, establece una contraposición entre una determinada interpretación de Lev 19,18, fundada en la práctica de la vida diaria, pero ilegítima, y su propio punto de vista sobre la perfección, que en lugar del o. exige el amor al enemigo (Mt 5,43-48 par.). Así también Tit 3,3. Y para Juan, la prohibición de aborrecer al hermano es evidentísima (1Jn 2,9.11 3,15 4,20s). Tal vez sea exacto decir «que Jesús no conoce el o. santo contra los hombres; y manifiesta así la funesta escisión que había, tanto en el AT, como, sobre todo, en el judaísmo» (así: ThW IV, 694, 8-10); pero, en todo caso, es cierto que Jesús en Ap 2,6 aborrece las obras de los nicolaítas y aprueba el o. de los efesios contra esas mismas obras. Igualmente, Heb 1,9 puede aplicar a Jesús las palabras del Sal 45,8: «Has amado la justicia y aborrecido la iniquidad». Por eso, Jds 23 («aborreced hasta la túnica manchada por la carne») ha de considerarse absolutamente como cristiano. Por el contrario, los que siguen a Jesús serán odiados, no porque se les considere como criminales, sino por el mero hecho de seguir a Jesús, por causa de su nombre (Mt 10,22 par. 24,9 Lc 6,22). Evidentemente, en Jn, en cuyos escritos

el amor ocupa una posición central, esta idea adquiere un desenvolvimiento preciso. El mundo sólo conoce las tinieblas y el o., mientras que Dios es luz y amor; y porque Jesús es amor, todo aquel que odia es pecador, y el pecador apenas puede hacer otra cosa que odiar. Odiar y pecar han venido a ser casi sinónimos (Jn passim; sobre todo, 1Jn 2,9-11 Jn 3,3-15).

(B) Sólo en Rom 9,13 se dice que *Dios odia*. El pasaje de Mal 1,2s («he amado a Jacob y aborrecido a Esaú») — que originariamente trata de la posición de Esaú — , Pablo lo pone en relación con la libre elección divina por la que Dios llama a los hombres a la → justificación. → Amor.

Bibl.: ThW IV, 687-698.

Odollam u **Odullam** → Adul·lam.

Oeste → puntos cardinales.

Odre, piel de cabra cuya parte interna se volvía hacia fuera (cosidas las aberturas) y se utilizaba como recipiente para agua (Gén 21,15), leche (Jue 4,19), pero las más de las veces para vino (Jos 9,4.13 1Sam 1,24 10,3 16,20 25,18 2Sam 16,1 Job 32,19). Para guardar vino en un o., éste debía ser nuevo y resistente, de lo contrario la fermentación del líquido podía reventarlo (Mt 9,17). Yahvéh recoge agua en un o. (Sal 33,7). En Job 38,37 las nubes son los o. del cielo. El o. o pellejo expuesto al humo (Sal 119,83) no indica la costumbre de ahumar el vino para suavizarlo y poderlo beber más pronto (KRAUSS, *Talmudische Archäologie* II, 242), sino probablemente un o. colgado al humo de la chimenea, por cuyo motivo se agrieta.

Ofel (hebr. *'ōfel:* hinchazón) es, en la terminología de las fortificaciones bíblicas, un cerro. El AT menciona un *o.* en Samaría (2Re 5,24) y especialmente uno en Jerusalén (el *o.;* sin artículo en Is 32,14 Miq 4,8), en la parte sudeste de la montaña del templo (2Par 27,3 y 33,14 Neh 3,27: trabajos de reparación llevados a cabo por Yotam y por Manasés y Nehemías; Neh 3,27 11,21: habitación de los servidores del templo). La inscripción de Mešá menciona (lín. 22) el *o.* de Dibón. En Is 32,14 y Miq 4,8 se halla *o.* junto a torre.

Ofir (hebr. *'ōfīr)*, el país adonde iban buques israelitas de → Esyón-Guéber, sobre todo bajo Salomón (1Re 9,28 10,11 y tal vez 22; 2Par 8,18 y 9,10), y por vía de ensayo bajo → Yosafat (1Re 22,49 2Par 20,36-37). Los buques iban a buscar en O. oro y plata (p.ej., Is 13,12 Sal 45,10), marfil, piedras preciosas, monos (?), pavos (?) y sándalo. En un *óstrakon* hallado en *tell qasīle*, fechado en el s. VIII a.C., se hallan las palabras *zhb 'pr lbyt ḥrn* «oro de O. para Bet-Jorón» (JNES 10, 1951, 266). El emplazamiento de O. (Gén 10,29) está todavía por determinar; se ha pensado incluso en el Transvaal y en Sumatra; probablemente es preferible situar la región cerca del estrecho de Bab-el-Mandeb (Eritrea).

Bibl.: PW XVIII (1939) 647-649. R. HENNIG, *Terra Incognita* I (Leiden 1936) 25-33. DBS VI, 744-751.

Ofní → Jofní.

Ofrenda → oblación, → sacrificio.

Ofrenda de elevación → terumá.

Og (hebr. *'ōg*, significación desconocida), «rey de Basán», casi siempre junto a → Sijón, «rey de los amorreos», es, en la descripción deuteronómica de la historia, uno de los reyes que, durante la conquista del país por los israelitas, dominaban la región oriental del Jordán y, habiendo vencido a ambos, Israel pudo ocupar esa región oriental (Dt 1,4 4,47 29,6 Jos 2,10 9,10 12,4 13,12.31 1Re 4,19 Neh 9,22). El relato de la victoria: Núm 21,31-35 Dt 3,1-7; cf. Sal 135,11s 136,20. Sin embargo, la dominación de un rey, llamado O. de Astarot, sobre las ciudades fortificadas de Basán no se puede fechar; la ocupación de su territorio por las tribus israelitas, no obstante, probablemente sólo pudo haber ocurrido después de la conquista de Palestina; el autor deuteronómico, por razones muy comprensibles, ha acentuado su importancia. La gigantesca tumba de Og, de basalto, se mostraba en Rabbá, la ciudad de los ammonitas (Dt 3,11); se trata probablemente de un sepulcro en forma de dolmen. Sus extraordinarias dimensiones fueron probablemente el motivo de que el rey de los amorreos fuera incluido aquí entre los → refaítas (gigantes).

Oholá y **Oholibá** son nombres simbólicos de Jerusalén y de Samaría, las dos hermanas de Ez 23. Se acostumbra a explicar Oholá como «su tienda» (e.d., el templo construido en Samaría por propia iniciativa), Oholibá como «mi tienda» (o sea, el legítimo templo de Yahvéh en Jerusalén). Esta explicación no es muy convincente; no es sostenible la referencia a Is 62,4 (Jefsibá, o sea «mi agrado en ella», como nombre de Sión), ya que la estructura gramatical no es la misma en ambos nombres. HEMPEL *(Althebr. Lit.* 168) ve en esos dos nombres alusiones indirectas a las diosas Anatbetel y Ašimbetel,

mencionadas junto a Yahú (Yahvéh) en los papiros de → Elefantina. Es chocante que Oholá (hebr. *'hlh)* tiene el mismo número de letras que Samaría (hebr. *šmrn)*, y Oholibá (hebr. *'hlyb)* el mismo que Jerusalén (hebr. *yršlm)*; pero no es probable que haya en ello un juego numérico cabalístico (→ cábala).

Oholiab (hebr. *'ōhŏlī'āb*, significación oscura; NOTH 158s: la divinidad es una tienda; Vg Ooliab), hijo de Ajisamak de Dan, colaborador de → Besalel.

Oholibá → Oholá.

Oído, sentido corporal del hombre y del animal (oveja: Am 3,12; víbora: Sal 58,5), sede de su capacidad auditiva y, por eso, de su obediencia y de su inteligencia. Hablar ante los o. de otro significa hablar en su presencia (p.ej., Gén 23,10), hablar a los o. significa hablar enérgicamente, en voz alta (p.ej., Gén 20,8). Se descubre el o. (p.ej., 1Sam 20,2) cuando se revela algo importante a uno, o se tapa (p.ej., Is 33,15 Act 7,57) ante malas palabras. En el AT se adornaba la oreja con pendientes y → aros. La servidumbre permanente de un esclavo se expresa simbólicamente, taladrando su oreja en el lóbulo inferior con un punzón (Éx 32,2).

Aunque oiga uno la palabra de Dios — y al que tiene o. para oir (Mt 11,15) se le amonesta a ello —, no por eso la entiende; Dios (Is 50,4s) o Jesús (Mc 7,34 → Effatá) debe abrirle los o., de modo que incluso los sordos oyen (Is 35,5), o el hombre puede hacerse sordo a la palabra de la revelación; incluso esta sordera puede ser prevista por Dios (Is 6,9s Lc 8,10 Rom 11,8). Entonces sus o. están incircuncisos (Jer 6,10 Act 7,51). Pero si oye, entonces son alabados sus o. (Mt 13,16). Así como Dios abre el o. al profeta (o al creyente), así en el AT se ungía el o. al sacerdote (Éx 29,20).

En el AT se habla frecuentemente del oído de Dios; en el NT solamente en las citas veterotestamentarias (Sant 5,4 1Pe 3,12).

Jesús cura los o. al sordomudo (Mc 7,33s) y al siervo del sumo sacerdote (Lc 22,50s).

Bibl.: ThW v, 543-558.

Ojo. En el AT el o. (también el o. de Yahvéh; p.ej., Sal 11,4 33,18 34,16) es el reflejo de los afectos del alma, p.ej., del propio descontento (Dt 28,65); se consume anhelando el socorro (Lam 4,17), es soberbio (Prov 6,17 21,4 Sal 18,28), misericordioso (Dt 7,16 13,9 Is 13,8, etc.), bueno (Prov 22,9) o malo, e.d., envidioso (Prov 23,6 28,22 Dt 15,9 28,54.56); de aquí «el o. maligno» de la envidia (Mc 7,22 par.). Del o. envidioso (Eclo 14,8.10) se recela mucho en oriente, porque se está persuadido de que por él vienen toda clase de enfermedades y de males. Por eso se defiende uno contra él con → amuletos. Guiñar los o. (Sal 35,19) indica desprecio o (Prov 6,13 10,10) falsedad. Ser o. para uno (Núm 10,31 Job 29,15) significa ser su guía. El profeta es hombre de mirada o de o. penetrante (Núm 24,3.15). La pupila es la niña del o. (Lam 2,18 Sal 17,8) o el niño *(īšōn* [?]) del mismo (Dt 32,10 Prov 7,2, cf. Sal 17,8); se guarda una cosa preciosa como la pupila del o. (Sal 17,8 Prov 7,2 Dt 32,10). Los o. indican también la apariencia externa: «Los hombres miran los o. (= lo externo, las apariencias), pero Yahvéh mira el corazón» (1Sam 16,7, si es que el TM es críticamente seguro); igualmente indican el aspecto, la figura, el parecer (Núm 11,7 Lev 13,5.55), la superficie (Éx 10,5.15 Núm 22,5.11). El o. del vino (Prov 23,31) quiere decir el rutilar del vino en la copa.

Bibl.: → Cuerpo (partes del). J.A. JAUSSEN, *Le mauvais oeil* (RB 33, 1924, 396-407). ThW v, 376-379.

Óleo de unción, ó. santo: ungüento espeso para ungir el santo tabernáculo, preparado con *mār* (→ mirra), *qinnᵉmān* (→ cinamomo), *qāneh* (→ caña aromática) y *qiddā* (→ casia). La receta (Éx 30,22s) no debe ser usada para otros fines; su uso profano constituía un delito castigado con pena de muerte.

Olimpias (gr.: perteneciente al Olimpo; probablemente forma abreviada de Olimpodoros; Vg Olympiades), cristiano de Roma, saludado por Pablo (Rom 16,15). Olimpias aparece también como nombre de mujer; una hija de Herodes el Grande se llamaba O. → Filólogo.

Oliva → aceituna.

Olivo, árbol siempre verde, nunca sobrepasa 10 metros de alto, muy resistente, característico de casi toda la región mediterránea. En Palestina, cuyo suelo es muy apropiado para el cultivo del o., se encuentran olivares casi por todas partes (Dt 28,40), principalmente en las laderas, sobre todo en la → Šefelá (1Par 27,28), en el golfo de Akkó (Gén 49,20 Dt 33,24; territorio de la tribu de Aser) y en los alrededores de Jerusalén (cf. los nombres de lugar, → Getsemaní, → monte de los Olivos). El tronco es grisáceo; las hojas, parecidas a las del sauce, son de color verde pálido por arriba y blanquecino por debajo; a consecuencia del calor del

verano se enrollan fácilmente y por eso dan poca sombra. En Palestina florecen hacia mediados de mayo; las pequeñas flores blancas producen uno o dos frutos y después se caen. El fruto del o. es la → aceituna. Del árbol brotan los llamados retoños. En Rom 11,17-24 habla Pablo metafóricamente del proceso del injerto; el pasaje no persigue intenciones «botánicas»; en realidad, Pablo invierte el proceso. La madera del o., bastante dura, es muy apreciada.

Bibl.: AuS IV, 153-201. BRL 85s. J. HOOPS, *Geschichte des Ölbaums* (FuF 21/23, 1947, 35-58).

Olla → vasijas.

Ombligo, → tierra I. Para el concepto de o. en la antigüedad y en los apócrifos (Hen [etiópico] 26,1s Jub 8,12.19), cf. W.A. ROSCHER, *Omphalos* («Abh. der Sächs. Ges. der Wiss» 29,9 31,1). En Jue 9,37 se llama «ombligo de la tierra» a una localidad en las cercanías de Sikem. Fuera de eso, o. sólo significa el cordón umbilical (Ez 16,4 Prov 3,8; en este último lugar existe seguramente una corrupción del texto).

Omrí (hebr. *'omrī*, cf. infra; Vg Amri), nombre propio de cuatro personas bíblicas. El principal portador del nombre es O., sexto rey de Israel, fundador de la dinastía cuarta (884-873). Omrí probablemente no era de origen israelita, sino árabe (los nombres O. y Ajab pertenecen a la nomenclatura árabe). Jefe del ejército israelita, fue proclamado rey durante las revueltas, para ocupar el trono, que siguieron a la muerte de Elá. Omrí fue uno de los reyes más hábiles de Israel, como se deduce de las inscripciones de Salmanassar III y Sargón II, las cuales, aun mucho después de la muerte de O., designan al país de Israel como *mât-* o *bît-ḫumrī/a* (país o casa de O.; la misma expresión probablemente en Miq 6,16 2Re 8,26 2Par 22,2), y al israelita como *mâr-ḫumrī* (hijo de O.). Después de haber residido primeramente en la antigua capital → Tirṣá, construyó una nueva capital, → Samaría, de magnífica posición en el aspecto político y estratégico; con esto fundó realmente para el reino de Israel una nueva ciudad y dio al Estado de Israel un centro duradero, como David lo había dado al Estado de Judá. Puso fin a las precedentes contiendas fronterizas con el vecino Estado de Judá y, para defenderse del peligro amenazador de los arameos, trató de establecer una firme alianza con las poderosas ciudades marítimas y comerciales por medio del casamiento de su hijo → Ajab con → Izébel, hija del rey de Sidón, Etbaal. Contra los arameos realmente no fue afortunado, y se vio obligado, incluso, a cederles algunas ciudades en Transjordania, las cuales sólo volvieron de nuevo a Israel bajo Ajab. Más afortunado fue en su campaña, no mencionada en la Biblia, contra Moab; → Mešá dice en su inscripción (lín 5.7s) que O. ha humillado muchos días a Moab y se ha apoderado del territorio de Mádaba. En el aspecto religioso continuó la política de Yeroboam (1Re 16,16-28).

Bibl.: C.F. WHITLEY, *The Deuteronomic Presentation of the House of Omri* (VT 2, 1952, 137-152).

On → Heliópolis.

Onagro (hebr. *'ārōd* o *pere'*, también *pereh;* cf. infra), animal existente, según Job (39,5-8), en las estepas salinas del sur de Palestina y en la región del mar Muerto. El o. es mayor que el asno doméstico, tiene cabeza grande con gruesos morros; su piel es de pelambre blanca, con varias estrías. El animal, cuyo amor a la libertad es celebrado (Job 39,7), vive en manadas (cf. Os 8,9) en la estepa (Is 32,14 Jer 2,24 14,6 Sal 104,11 Job 6,5 24,5 Eclo 13,19: presa de los leones), es veloz, indomesticable y huraño; por eso los árabes ismaelitas son comparados con él (Gén 16,12). Job (11,12) habla de las crías del o., el texto es inseguro. Hölscher y Koehler interpretan el hebr. *pere'* como → cebra.

Bibl.: ThW V, 283-287.

Onán (hebr. *'ōnān;* NOTH 225: el fuerte), en la genealogía bíblica, hijo de Judá y de una hija del cananeo Súa (Gén 38,4 1Par 2,3), contrajo, por deseo de su padre, un → matrimonio por levirato con su cuñada Tamar, pero de tal modo cohabitó con su mujer, que su acción ha pasado a la terminología de la teología moral con el nombre de onanismo. El autor bíblico ve en la prematura muerte de O. un castigo de Yahvéh por tal pecado (Gén 38,1-11). La narración del Gén, cruda y popular, alude claramente a la mezcla de la tribu de Judá con elementos cananeos.

Bibl.: J. SCHAUMBERGER, *Propter quale peccatum morte punitus sit Onan?* (Bb 8, 1927, 209-212).

Onesíforo (gr.: portador de utilidad) es, según 2Tim 1,16-18, un cristiano que prestó valiosos servicios a Pablo en Roma y en Éfeso. Por el hecho de que en 2Tim 4,19 manda saludar a la casa de O. y en 2Tim 1,16 implora la misericordia del Señor sobre la misma casa, O. pudo haber muerto en el intervalo.

Onésimo, esclavo de → Filemón, natural de Colosas (Col 4,9). Después de haber «ocasionado algún daño» a su señor (Flm 18), huyó a Roma, donde fue convertido al cristianismo por san Pablo (Flm 10). Pablo le remitió luego a su señor con una breve carta de recomendación (→ Filemón [carta a]). En el versículo 11, san Pablo alude probablemente al nombre de O. (en gr. ὀνήσιμος = útil): «Antes era inútil para ti, ahora es muy útil para ti y para mí». En Col 4,9 le designa san Pablo como su fiel y amado hermano; según la tradición, O. fue luego obispo de Éfeso (cf. IGNACIO, *ad Eph.* 1,3).

Bibl.: → Filemón, → Esclavo.

Onías (forma nominal griega por Jonyá o Yejonyá; NOTH 187: Yahvéh se ha compadecido), nombre propio de varios sumos sacerdotes judíos:
(1) Onías I († hacia el 300 a.C.), probablemente firmó una alianza con el rey espartano → Ario (1Mac 12,7s.19-23).
(2) Onías II († hacia el 227 a.C.), padre del sumo sacerdote Simón, ensalzado por Eclo 50,1-21.
(3) Onías III, hijo de Simón, representante de la ortodoxia judía, defendió el tesoro del templo contra → Heliodoro e hizo un viaje a Antioquía, bajo el rey Seleuco IV, para justificar su actitud. Tuvo, sin embargo, que abdicar su cargo en su hermano → Jasón, representante del partido helenístico, y fue asesinado a instigación del sucesor de éste, Menelao, por → Andrónico, en el lugar de asilo → Dafne (hacia el 170: 2Mac 3,1-4,38 Dan 9,26). En un sueño se apareció a Judas → Macabeo, le presentó a Jeremías, que también se había aparecido, y le regaló una espada de oro para animarle a la guerra (2Mac 15,12-16).
(4) Onías IV, hijo de O. III (no citado en el AT), huyó a Egipto después que → Alcimo fue nombrado sumo sacerdote y fundó allí el templo de Leontópolis, basándose en Is 19,19.

Ónice → piedras preciosas.

Onkelos → versiones de la Biblia II, B.

Onomástikon, índice alfabético de unos 300 lugares bíblicos, compuesto en griego por Eusebio de Cesarea (hacia 263-339 d.C.) y traducido al latín por san JERÓNIMO con el título: *De situ et nominibus locorum hebraicorum.* El O. es aún hoy una fuente valiosa para la topografía palestinense. Edición (en griego y latín): E. KLOSTERMANN, *Eusebius' Onomastikon der biblischen Ortsnamen* (Leipzig 1904).

Oola → Ohola.

Ooliab → Oholiab.

Oración. (I) EN EL AT. (A) *Vocabulario.* Para la idea de «orar» tiene el AT hebreo dos palabras (*'ātar* y *hitpallel*), que son, sin embargo, muy poco usadas. El substantivo derivado de *hitpallel*, *t^efillā*, «oración», puede designar la o. litúrgica y no litúrgica, la rezada y la cantada; varios salmos llevan en este sentido el título de «oración» (17 86 90 102 142, cf. 72,20 Hab 3). El substantivo derivado de *'ātar* significa, según las versiones antiguas, «perfume de sacrificio» (Ez 8,11). Con el sentido de «orar» se usan frecuentemente expresiones que pertenecen a grupos semánticos de significado parecido, tales como «desear» (raro), «atraerse la gracia de alguien» (el substantivo derivado significa el ruego suplicante y con lágrimas), «decir» y «hablar» (la o. es entonces: «mis palabras» o «las palabras de mi boca»), «llamar» (se oraba generalmente en voz alta), «gritar», «gemir», «llorar» y (para súplica muy intensa) «abrir su alma, su corazón, su preocupación delante de Dios». La o. de acción de gracias se designa por «alabar» (*hillēl*, → aleluya; el substantivo derivado, *t^ehillā*, se encuentra también como título en nuestro salterio canónico), «glorificar», «bendecir», «alegrarse», «exultar». Por el canto o música que acompaña a la o., se dice «cantar» o «tocar» por «orar». Por la característica postura corporal que se toma corrientemente en la o., como al saludar a personas principales, orar se dice «inclinarse profundamente» (la equivalencia griega es προσκύνησις). Esta palabra expresa también la disposición religiosa interna que exige la o. Por la postura corporal se dice igualmente «arrodillarse», «estar de pie», «extender o levantar las manos». Al mismo grupo semántico pertenece también la expresión: «buscar la faz o el → rostro de Dios».

(B) *Fundamento de la oración.* El israelita debe orar a su único Dios, Yahvéh. Aunque admitiera, tal vez, la existencia de otros dioses en cualquiera otra parte, de todos modos, éstos son impotentes para prestar ayuda, sea de modo absoluto, sea porque su poder no alcanza hasta Israel. Yahvéh, en cambio, es para el israelita una presencia protectora. El primer fundamento de su o. es la → presencia de Dios, sobre todo en el santuario, pero también fuera de él (Sal 16,7s 139,7-10 145,18). Yahvéh le escucha, porque ha concluido con Israel un pacto (→ alianza), en el que se revelan no sólo la → sabiduría y → poder de Dios, de tal manera que Él sabe y puede ayudar, sino también sus

exigencias morales y sus atributos: su justicia, su fidelidad y su bondad (hebr. *ḥesed;* → gracia). Así pues, el primer título que el israelita tiene para orar es el de pertenecer al pueblo de Dios. En época posterior se considera también como fundamento válido para orar el hecho de que Yahvéh es el creador y conservador del mundo. Partiendo de estas dos consideraciones, se comprende la confianza con que ora el israelita. Lo que sobre todo nos impresiona en la religión de Israel es justamente esta inconmovible confianza en Dios, basada en la revelación (Sal 23,4 27,10 46,2-4 91, etc.). Esta confianza distingue al verdadero adorador de Yahvéh de la mayoría de los devotos paganos, que creen poder ligar a su Dios por medios mágicos, en virtud de fórmulas y nombres; el vínculo entre Yahvéh e Israel es de carácter moral. De esta gran confianza da testimonio, sobre todo, la certeza repetidamente expresada de ser oído, y la acción de gracias anticipadas (p.ej., Sal 13,6 22,26ss). Paralelamente hallamos, no raras veces, en la misma o., la preocupación del orante por ser oído. Esta preocupación, que se manifiesta en apremios, provocaciones, a veces en dudas, en «la lucha con Yahvéh», se debe a la idea personal y viva, en gran parte antropomórfica, de Dios, a la cual corresponde un temor de Dios igualmente vivo y profundamente humano.

(C) *Contenido de la oración.* Abarca la vida entera. Indudablemente, la o. para pedir bienes espirituales es mucho menos frecuente que la dirigida a conseguir beneficios temporales y materiales. Se pide ciertamente la redención, el perdón de los pecados (p.ej., Sal 32 51 103 130), la comunicación con Dios (sobre todo, la contemplación del rostro de Dios en el santuario) o la gracia de llevar una vida honrada (Sal 25 43); pero la mayor parte de las o. que nos son conocidas tienen un contenido en apariencia «terreno»: curación de una enfermedad, liberación de un peligro de muerte, castigo de los enemigos, alejamiento de calamidades nacionales. Esto depende, en primer lugar, de las ideas poco desarrolladas de los israelitas sobre el más allá, de suerte que lo bueno parece limitarse a los bienes de acá abajo, y, en última instancia, de la concepción peculiar del AT acerca de la → retribución; el israelita ve en la tribulación terrena un castigo del pecado, de suerte que la liberación de la prueba significa para él la rehabilitación del hombre delante de Dios. El AT tiene, en general, un sentimiento muy desarrollado de la unidad corpóreo-espiritual de la naturaleza humana, de tal manera que su posición, frente a los valores terrenos, es absolutamente positiva. La renuncia a lo terreno, en sentido ascético, es totalmente extraña al israelita; esta renuncia y la afirmación positiva del sufrimiento sólo fueron traídas por la cruz de Cristo. La fuga de la materia y la doble purificación del alma son desconocidas del AT. Lo que el israelita pide a Yahvéh de mil formas y mil veces repetidas es la → vida en su pleno sentido: gozar aún de largos años de salud, colmado de bienes y de numerosa descendencia, poder contemplar la prosperidad de su pueblo y el culto fastuoso de Yahvéh en Jerusalén. Esta «vida» no es un bien meramente natural; incluye también importantes bienes espirituales, como: participación en la alabanza de Yahvéh, integridad y subsistencia de la nación y, consiguientemente, también de la verdadera religión. Sin embargo, mucho menos puede afirmarse que el sentido primario de esa «vida» sea sobrenatural. Sin gran reflexión o análisis, la vida se valora como un don precioso de Yahvéh a sus leales. Este ideal israelita se resume brevemente en el salmo de peregrinación 128. Este ideal era predominante; sólo individuos aislados lograron levantarse a mayor altura; sólo unos pocos, apremiados por una dolorosa experiencia y juntamente por una unión íntima con Dios, se sintieron impulsados a una entrega a Dios, de espíritu casi neotestamentario, por encima de todas las criaturas. En algunos salmos el alma de Israel se ha superado a sí misma («tu favor es mejor que la vida» [Sal 63,4]). ¿Dónde está más hermosamente expresada la dicha de pertenecer a Dios que en el Sal 16? Nada hay comparable al poeta del Sal 73, poeta desconocido para nosotros, uno de los verdaderamente grandes en la historia religiosa de la humanidad. También para él está aún cerrado el cielo; sin embargo, en la vehemencia y pureza de su amor de Dios halla la certidumbre de su dicha, aun cuando no sabe de qué manera Yahvéh la ha de realizar (Sal 73,25s).

El AT conoce también la o. de intercesión por otros: el pueblo ruega por el rey (Sal 20,10), por la tierra de la cautividad (Jer 29,7), por los hermanos en la fe (1Mac 12,11), por los difuntos (2Mac 12,44). → Salmos imprecatorios.

(D) *Formas de la oración.* En armonía con su fondo solemne, la o. tiende a la forma métrica. Por eso muchas o. se nos han transmitido en forma poética. → Salmos. Sin embargo, también se hallan o. en prosa. En éstas cabe distinguir tres tipos: de súplica, de penitencia y de acción de gracias. La o. de súplica, por lo menos en la tradición literaria que poseemos, consta originariamente de

alocución, reconocimiento de Yahvéh como Dios, petición o deseo, y, accidentalmente, de motivación (p.ej., Jue 16,28). Por la enumeración de gracias anteriores de Dios, la o. se hace cada vez más larga (1Re 3,6-9). Las súplicas externas de época posterior (2Par 20,6-12 Jdt 9) contienen esencialmente los mismos elementos; su forma es, sin embargo, muy difusa, sobre todo en el reconocimiento de la divinidad y en su referencia a pasadas gracias, que se convierte a veces en verdaderas síntesis retrospectivas de la historia. Un ejemplo especial presenta la llamada o. de consagración del templo, de Salomón (1Re 8,23-53; la petición, amplísima, va enumerando, en forma casuística, todas las necesidades en que pudiera encontrarse Israel).

La o. de penitencia puede constar de los mismos elementos que la de súplica. Su intención particular, el perdón de la culpa o el alejamiento del castigo, se expresa por la mera confesión del pecado (Jue 10,10), unida a veces con la petición de salvación (Jue 10,15) y voto de acción de gracias (1Sam 12,10). Las o. de penitencia más extensas están compuestas de los mismos elementos (Esd 9,6-15 Dan 9,4-19); pero son mucho más difusas y contienen las mismas síntesis retrospectivas que las o. de súplica.

La o. de acción de gracias en prosa sólo está atestiguada como elemento de otras o. (Gén 32,10-13 2Sam 7,19-29). Contiene una alocución y una confesión de lo indigno que es el hombre de recibir gracias de Yahvéh; con ello se expresa, en forma indirecta, el agradecimiento del orante.

Sólo en corto número nos son conocidas fórmulas fijas de o. de época antigua; cf. el texto de la bendición del sacerdote (Núm 6,24-26), la o. en la presentación de las → primicias (Dt 26,3.5-10: «el pequeño credo histórico», G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* 3ss) y de los → diezmos (Dt 26,13-15). Propiamente las fórmulas sólo surgen en el culto de la sinagoga, cuando la lectura de la Biblia y su comentario, junto con la o., constituyen los elementos más importantes del culto judío. Ejemplos de tales oraciones son: el → Šemá, el → Hallel, las *Šemonê-Eśrê* o las → dieciocho oraciones. No se sabe si ya entonces había bendiciones fijas para la mesa.

(E) *Lugar de la oración.* Se hacía preferentemente o. junto al altar (Gén 12,8), en el santuario (1Sam 1), en el templo de Jerusalén (Is 56,7: «casa de oración para todas las naciones»). Sin embargo, la o. no está ligada a un lugar de culto determinado, ni siquiera, contra la concepción general de los orientales, a la tierra de Israel. Se ora en casa, preferentemente en la tranquila habitación superior (Tob 3,11 Jdt 8,5 Dan 6,11). Fuera de los lugares de culto, se dirigía la mirada hacia el templo de Jerusalén (1Re 8,38 2Par 6,34 Dan 6,11) o por lo menos hacia la Tierra Santa (1Re 8,48); cf. E. Peterson, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung* (ThZ 3, 1947, 1-15).

(F) *Tiempo de la oración.* Del Sal 55,18 se ha deducido a menudo que se oraba en Israel tres veces al día; sin embargo, esta costumbre no se menciona en el AT. El Sal 4 es una o. de la tarde; el Sal 5, una oración de la mañana. Con la o. se juntan sacrificios (Sal 116,17s Jon 2,10: antes del sacrificio; Sal 54: durante el sacrificio; Sal 22,26-27: después del sacrificio), ayunos (Jer 14,12, etc.) y votos (1Sam 1,11, etc.).

(G) *Postura en la oración.* Como ya hemos notado (cf. A), varios de los términos que significan «orar» se refieren a posturas del cuerpo durante la oración. La postura característica es la *proskýnesis* o postración, como se usa todavía hoy en el Islam (cf. lámina XXII). Además, se doblan las rodillas (p.ej., Sal 95,6), se está reverentemente de pie (1Sam 1,26), se extienden las manos hacia el cielo (Is 1,15), e.d., se presentan las manos para recibir los beneficios de Yahvéh.

(II) En el NT. (A) *Vocabulario.* Como término específico para orar, el NT usa προσεύχεσθαι, forma compuesta del verbo εὔχεσθαι, que en el griego profano es el más corriente para la invocación de la divinidad, con el sentido especial de «prometer» o «hacer votos». De acuerdo con el vocabulario, extrabíblico, el substantivo εὐχή, derivado de εὔχεσθαι, que significa o., puede también tener el sentido de «voto» (Act 18,18 21,23). Juntamente como en el AT, se usan también en el NT palabras que propiamente significan «pedir», «bendecir», «dar gracias», «postrarse» (adorar: προσκυνεῖν), «invocar», «suplicar».

(B) *La oración de Jesús.* Los evangelios, sobre todo Lc (3,21 5,16 6,12 9,29 10,21ss 11,1 22,32.41 23,34.46), nos ponen ante los ojos la imagen de Jesús como el gran orante al Padre. Jesús ora muy a menudo, practica las o. ordinarias, como la bendición antes de la comida, ora antes de las acciones y decisiones importantes (milagros, elección de los discípulos), en la soledad de la noche y en compañía de sus discípulos, en el gozo del espíritu y (Lc 10,21) en la angustia de muerte. A decir verdad, vive en o. constante, su alma está en unión continua con

el Padre (Jn 1,51), de cuya voluntad vive y el cual jamás le abandona (Jn 4,34 8,29, etc.). Por la especialísima relación de Jesús con el Padre, su o. recibe también un carácter absolutamente propio que los evangelistas señalan expresamente, sobre todo Jn (p.ej., 11,41s 17: → oración sacerdotal); mas tampoco en los sinópticos une Jesús su o., sin más, con la de sus discípulos. Los rasgos más dolorosos y humanos de su o. aparecen en Getsemaní y en la cruz; cf. Heb 5,7.

También en la o. fue maestro de sus discípulos.

(C) *La oración de los cristianos.* El fundamento de esta o. es la nueva relación en que ha entrado el hombre, por medio de Cristo, respecto de Dios. Dios es «el Padre que está en el cielo» y el hombre es su hijo. A esta existencia cristiana sólo puede corresponder una disposición del alma llena de confianza sin límites, de entrega espontánea, de filial e ininterrumpido trato con Dios y un buscar refugio en Él en toda necesidad. Este espíritu de verdadera y continua o. es el que Jesús, según los sinópticos, quiere enseñar una y otra vez a sus discípulos. Éstos no tienen ya motivo alguno de preocupación. El Padre sabe lo que necesitan; si se los piden, Él les da infaliblemente sus dones y su santo espíritu (Mt 6,7 Lc 11,13, etc.). Lo mismo dice Jn, en su estilo propio, cuando habla de la eficacia de la o. hecha «en el nombre de Cristo», en comunidad con el Hijo, en la unidad de la vid y los sarmientos (Jn 15s). También Pablo acentúa muy fuertemente la filiación de Dios y el conocimiento jubiloso que de ella nos da el espíritu de Dios; el antiguo espíritu de servidumbre ha de ceder ante la filiación cristiana, el formulismo judío ha de ser sustituido por la intimidad de «los inenarrables gemidos del Espíritu» (Rom 8,15s.26s Gál 4,6). Las cualidades que han de distinguir la o. se siguen por sí mismas de este carácter de la o. cristiana. El NT las enumera enérgicamente. Son: fe y confianza inconmovibles (Mc 11,24 Lc 17,5s Sant 1,5s, etc.), perseverancia (Mt 7,7-11 15,21ss Lc 11,1-13 18,1-8 Ef 6,18 1Tes 5,17) y una interioridad absolutamente sincera, la cual es acentuada, sobre todo en el sermón de la montaña, frente a la práctica farisaica. A estas cualidades pueden también reducirse las otras que nombra el NT, como la humildad (Lc 18,9-14), guarda de los mandamientos y cumplimiento de la voluntad divina (1Jn 3,22 5,14s). Si la o. posee estas cualidades, su virtud no tiene límites. Esta ilimitada confianza, este poder milagroso de la o. verdaderamente creyente es una de las más bellas manifestaciones de la nueva piedad traída por Jesús: «Y cuanto pidiereis en la o. creed que lo recibiréis y os será concedido» (Mc 11,24, cf. Lc 17,5s par.). El cuarto evangelio está completamente de acuerdo con esta doctrina sinóptica: Jn 14,13s 15,7.16 16,23s.26 (la virtud infalible de la o. apostólica hecha en unión con Jesús); cf. también Sant 5,13-18. Mt (18,19) atribuye virtud especial a la o. de la comunidad cristiana. Jesús manda a sus discípulos que oren sin desfallecer, e.d., sin perder el ánimo (Lc 18,1). La o. tiene que brotar espontáneamente de la conciencia de la filiación divina; no ha de ser un torrente de palabras interminables y formularias (Mt 6,7). Por otra parte, Jesús enseña a sus discípulos, a petición de éstos, el → padrenuestro (Lc 11,1), la forma clásica de la o. cristiana, sin que por ello quisiera fijar la o. en una fórmula única.

El contenido de la o. es absolutamente universal, y, como se deduce del padrenuestro, se extiende tanto a los bienes temporales como a los espirituales. Sin embargo, la norma que regula todos los anhelos verdaderamente cristianos es la voluntad de Dios, el reino de Dios, el evangelio. Esta primacía absoluta del reino de Dios (Mt 6,33) no excluye ciertamente la formulación de determinados deseos y hasta deseos muy temporales (Rom 1,10 Mc 13,18 par.). Mas, en realidad, comprobamos en los Hechos y en las epístolas de los apóstoles cómo los deseos de los primeros cristianos estaban dominados por el interés del reino de Dios y por los valores puramente espirituales; cf. en el conjunto de las epístolas paulinas, las plegarias en favor de la salud eterna de los cristianos. La comunidad de Jerusalén ora por los apóstoles en peligro, para que puedan hablar con libertad (Act 4,24-30) o para que sean liberados de la cárcel (12,5). Pablo y Silas oran y alaban a Dios en la prisión de Filipos (Act 16,25). La mutua oración de intercesión entre Pablo y los cristianos es un ejercicio de caridad y uno de los mejores medios de apostolado (Rom 15,30-32 2Cor 1,11 Ef 6,19). La o. tiene importancia bastante para justificar la continencia pasajera de los casados (1Cor 7,5 1Pe 3,7). Los cristianos no sólo han de orar por sus hermanos, sino también por todos los hombres, por la autoridad (1Tim 2,1-2) y hasta por sus enemigos y perseguidores, conforme a la doctrina y el ejemplo del Señor (Mt 5,44 Lc 6,28 23,34).

(D) *La oración a Jesús.* Tanto la o. privada como la pública se dirigía, por regla general, al Padre. Jesús era el → mediador, en cuyo nombre se oraba. Sin embargo, ya en el NT se hallan rastros de o. dirigidas direc-

tamente a Jesús. En Jn 14,14 Jesús mismo habla, en el discurso de la Cena, de súplicas dirigidas a Él. La práctica de los primeros cristianos se ajustó muy pronto a esta exhortación de Jesús, sobre todo en la o. espontánea y personal; así Esteban al morir (Act 7,59s) y Pablo en los tormentos del «aguijón de la carne» (2Cor 12,8s); pero, juntamente, también en la forma solemne de las doxologías, que si, por lo general, se dirigen al Padre, en ocasiones desembocan en Jesucristo (2Pe 3,18 Ap 1,6). En la liturgia celeste de Ap 5, es adorado y alabado el Cordero. Compárase también Ef 5,19 y PLINIO *(Epist. ad Traj.* 96), que cuenta de los cristianos que cantaban himnos de alabanza a Cristo como a Dios. Que la o. dirigida a Cristo es muy antigua, se desprende de la fórmula aramaica → *maranathá* (1Cor 16,22, cf. Ap 22,20). La forma más corriente de orar, predominante también en las antiguas liturgias, la traen Ef 5,20 Col 3,17: «Dad gracias en todo momento a Dios Padre en el nombre de nuestro Señor Jesucristo.»

(E) *Circunstancias externas de la oración:* el lugar, el tiempo y la postura corporal siguen casi invariables. La iglesia de Jerusalén visita el templo (Act 2,46); pero también se hizo o. fuera del templo (Act 10,9, etc.), de rodillas (Act 21,5) o de pie (Mc 11,25). Horas de o. eran la de sexta (Act 10,9) y la de nona (Act 3,11 10,3). → Culto.

Bibl.: ThW II, 782-808. F. HEILER, *Das Gebet* (Munich [5]1923). O. EISSFELDT, *Einleitung in das AT* (Tubinga 1934) 18-20. NÖTSCHER 345-350. P. HEINISCH, *Biblische Theologie* (Bonn 1940) 204-212. A. GREIFF, *Das Gebet im AT* (AtA 5/3, Munster de Westfalia 1915). R. STORR, *Das Frömmigkeitsideal der Psalmen* (Zeits. f. Aszese und Mystik 3, 1928, 275-301). BONSIRVEN II, 106-196. StB, *passim.* J.M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im NT* (Munster de Westfalia 1924). P. FEINE, *Theologie des NT* (Leipzig [7]1936) 41ss. G. HARDER, *Paulus und das Gebet* (Gütersloh 1936). P. KETTER, *Vom Gebetsleben des Apostels Paulus* (ThpQ 91, 1938, 23-40). E. ORPHAL, *Das Paulusgebet* (Gotha 1933). F. PRAT, *Théologie de St-Paul* II (París [12]1925) 142ss. A. KLAWEK, *Das Gebet zu Jesus* (NtA 6/5, Munster de Westfalia 1921). E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig 1901). F. CABROL, *La prière des premiers chrétiens* (París 1929). D.R. AP-THOMAS, *Notes on Some Terms Relating to Prayer* (VT 6, 1956, 225-241). J. SCHARBERT, *Die Fürbitte in der Theologie des AT* (ThG 50, 1960, 321-338). [W. GROSSOUW]

Oración sacerdotal, nombre que ha adquirido carta de naturaleza para designar la o. de despedida de Jesús en la última Cena (Jn 17). El nombre procede del teólogo luterano David Chytraeus (o Kochhafe; 1531-1600); pero se halla ya equivalentemente en Cirilo de Alejandría y en Ruperto de Deutz. En la primera parte (17,1-5), Jesús ruega por sí mismo al Padre celestial y pide la glorificación de la naturaleza humana que ha asumido y la elevación a la gloria celeste; en la segunda (17,6-19), pide para sus discípulos la conservación en la comunión con el Padre y, por ella, en la necesaria unidad entre sí, el ser preservados del mundo y del pecado, y el cumplimiento exacto de su misión apostólica; en la tercera (17,20-23), pide al Padre que guarde a todos los creyentes en la unidad y en la caridad; en el epílogo (17,24-26), que los discípulos y creyentes todos alcancen la gloria eterna.

La o.s. es el tercero de los tres grandes → discursos de despedida de Jesús. Tres veces, según su estilo, intenta Jn agotar la profundidad de aquellos momentos, tan ricos de experiencia religiosa, que constituyen la despedida del Maestro (Jn 13,31-14,31 15s 17). La o.s. resume y sobrepasa los dos primeros. Es una oración solemne, llena de unción, que quiere hacernos captar, con lenguaje apropiado al caso, la apoteosis del Señor. Resuena como un prefacio y quizás la compusiera san Juan con vistas a la celebración de la eucaristía (cf. *Didakhé* 9s). A través del pensamiento teológico del apóstol, se percibe constantemente el recuerdo del acontecimiento histórico en sí, del cual arranca la meditación y del cual toma su contenido. Por otra parte, la o.s., según la mente del evangelista, sobrepasa el hecho histórico. Unas veces, Jesús habla como si todavía estuviera en este mundo (vv. 13.19); otras, como si ya lo hubiera abandonado (vv. 12.18). Parece, pues, que Jn quiso colocar esta oración en el momento preciso en el que Jesús pasa el umbral de su existencia terrestre y entra en la gloria celestial; para Jn, esta oración es como el sumario de la oración eterna de Cristo glorificado (lo cual hace que sea cuestión vana el querer averiguar cuál fue exactamente el lugar en que Jesús habría dicho esta oración); la o.s. transciende todo tiempo (igual se refiere al primer comienzo que al fin de los tiempos: vv. 5.24). Jesús, como pontífice único, o sea, como único representante de toda la humanidad creyente, presente y futura, anuncia en esta oración su retorno al Padre y ruega a su Padre por todos aquellos a quienes Él representa. Al realizar este acto sacerdotal, echa una mirada hacia atrás sobre su misión ya cumplida; ruega luego por todos aquellos que le han sido confiados, y en primer lugar por el grupo de sus primeros discípulos, para los que pide que, mediante la unión a su persona, no sólo se mantengan unidos entre sí, sino que lo estén también con el Hijo y con el Padre, y así formen en este mundo un cuerpo consagrado a Dios, a fin de demostrar al mundo la rea-

lidad de su revelación; ruega también por las generaciones futuras, que forman, a través de los siglos, una gran familia, puesto que bebe del idéntico y único manantial de vida, e.d., del Señor eternamente viviente, en que ellos pueden ver al Padre, manantial primero de toda vida.

Aun cuando esta oración sea principalmente la de nuestro sumo sacerdote, también tiene por objeto instruirnos; por eso es la oración por excelencia para toda la Iglesia, como suele acontecer en todas las demás oraciones de Jn (cf. 11,41s 12,27s).

Bibl.: Cf. coment. ■ Ioh y, además: J. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (París [2]1932). H. MOISONNIER, *Entretiens sur le discours après la Cène* (Langres 1935). P. GAECHTER, *Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu* (ZkTh 58, 1934, 155-207). H. B. SWETE, *Last Discourse and Prayer of Our Lord* (Londres 1916). A. SPEYR, *Die Abschiedsreden* (Einsiedeln 1948). CH. HAURET, *Les adieux du Seigneur* (París 1951). C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953) 417ss.

Oraciones → dieciocho oraciones.

Oráculos. En el AT se habla repetidas veces de consultas a la divinidad. Como otros pueblos antiguos, los israelitas consultaban (hebr. *šā'al:* Núm 27,21 Jos 9,14 Jue 1,1 18,5 20,18.23.27 1Sam 10,22 14,37; o *dāraš:* Gén 25,22 Éx 18,15 Sal 34,5) a Yahvéh sobre el éxito de sus empresas o sobre el futuro.

(1) La ley, que prohíbe toda clase de magia, sortilegio, horóscopos y nigromancia (Dt 18,10s Lev 19,26), sólo permite los o. cuando se dan o transmiten por un sacerdote (Dt 33,8), un profeta (Dt 18,15, cf. 1Sam 28,6) o un «vidente» (1Sam 9,9) o por sueños (Núm 12,6 1Sam 28,6).

(a) Una de las funciones más importantes del sacerdote es la transmisión de o. (Dt 33,8; así ya Moisés: Éx 18,15 33,7-11 18,16). Es propio del sacerdote instruir (hebr. *tōrā:* Dt 33,10 Jer 18,18; esta voz se deriva de la raíz *yārā*, arrojar, echar la suerte; cf. Jos 18,6 o de la raíz *yārā*, instruir); a él se le confía la solución de los casos difíciles de derecho, y su fallo tiene el valor de un o. divino (Dt 17,8-12). Además, el sacerdote transmite el o. por medio del → urim y tummim (Dt 33,8; según Éx 28,30 Lev 8,8, privilegio del sumo sacerdote) y por medio del → efod (1Sam 14, 3.18 [LXX]. 36s 23,6.9-12 30,7s). La forma y el uso de los dos objetos mencionados es incierta; según parece, ambos caen dentro del ámbito de la suerte sagrada, por la cual se daba también un o. (cf. 1Sam 14,38-42). Se echan → suertes, en efecto, para averiguar la voluntad de Dios (1Sam 10,19-21 14,38-42 Prov 16,33 Act 1,26), para descubrir a un culpable (Jos 7,12-18 Jon 1,7) o para distribuir algo (Jos 18,1-20 19). Tal vez se refiera a esto el texto de Os 4,12: «Mi pueblo consulta un leño, y un palo ha de darle la respuesta» (rabdomancia) y el o. del dardo (Ez 21,26s), que fue usado por los babilonios y otros pueblos antiguos. Es probable que el sacerdote diera en ocasiones un o. al ofrecer un sacrificio en el templo; algunos de estos o. aparecen probablemente en salmos litúrgicos (p.ej. Sal 60,8-10 20,7-9 21,9-13 75,3s.10).

(b) Al igual que los sacerdotes, transmitían preferentemente la respuesta divina los profetas y videntes; así Samuel (1Sam 10,2), Natán (2Sam 7,1-7), Isaías (Is 38,1-4); otros ejemplos: 1Re 14,1-14 22,5-28 2Re 6,21s 8,7-15, etc.

(c) Como todos los pueblos antiguos, los israelitas consideraban los → sueños como revelaciones divinas de lo futuro (p.ej., Gén 37,5-10 40 41 Jue 7,13s Dan 2,1 4,2, etc.) o de verdades ocultas (1Sam 28,6.15 Job 4,12-21), o como avisos de Dios (Job 7,14 Sab 18,17 Mt 27,19, etc.). Algunos eruditos han defendido la tesis de que los israelitas, como muchos otros pueblos primitivos, pasarían la noche en el santuario para recibir un o. por ensueño (incubación); es ciertamente posible, pero no está demostrado. Donde se habla de dormir en el santuario, nada se dice que permita deducir que existieran ritos de incubación, sino que la revelación divina viene de modo inmediato (Gén 15,12-17 28,11-19 46,2-4 1Sam 3 21,8 [el sentido es oscuro y no se trata seguramente de un o.] 1Re 3,5-15).

(2) Otros medios de averiguar la voluntad divina eran:

(a) Los → terafim (1Sam 15,23 Ez 21,26 Zac 10,2). Su forma (acaso dioses penates; cf. Gén 31,19.34 Jue 17,5 1Sam 19,13-16) y manejo son inciertos; su uso es reprobado por 1Sam 15,23 Zac 10,2 2Re 23,24, cf. Os 3,4.

(b) El susurro de los árboles (2Sam 5,24; cf. las encinas de magia o encinas de o.: Gén 12,6 Dt 11,30 Jue 9,37).

(c) La adivinación por las copas (Gén 44,5) fue usada en Egipto, Asiria y Babilonia, pero no en Israel. La copa se llenaba de agua y sobre ésta nadaban trocitos de madera o una gota de aceite; la posición de los trozos de madera o los movimientos de la gota de aceite debían manifestar la voluntad de Dios o dar avisos sobre lo futuro.

(d) La inspección del → hígado (hepatoscopia) fue usada entre los hittitas y babilonios y también frecuentemente en Mâri; cierto que los israelitas la conocían (Ez 21,26); pero, según parece, no la practicaron.

(e) La evocación de los → muertos (nigromancia) fue practicada en Israel (1Sam 28,3-25 Is 8,19 65,4 2Re 21,6), como en Egipto (Is 19,3) y entre los cananeos (Dt 18,9-11), pero estaba prohibida por la ley (Dt 18,11 Lev 19,31) y fue combatida por Saúl (1Sam 28,3.9), Yosiyyá (2Re 23,24) e Isaías (8,19).

(f) La interpretación del o. se hacía de modo que un determinado suceso, aún no realizado, se tomaba como signo de la voluntad divina; si el suceso se realizaba, era considerado como respuesta de Dios (Gén 24,12-14.27.50s 1Sam 14,8-10.12).

Acontecimientos imprevistos eran igualmente considerados como cambio de la voluntad divina (1Sam 24,1-5), pues se tenía la persuasión de que nada sucedía sin disposición particular de Yahvéh (Am 3,6, cf. Gén 27,20 42,28 Éx 21,13).

Bibl.: J. Döller, *Die Wahrsagerei im AT* (Munster de Westfalia 1923). F. Küchler, *Das priesterliche Orakel in Israel und Juda* (Festschrift Baudissin, Giessen 1918, 285-301). R. Press, *Das Orakel im alten Israel* II (ZAW 51, 1933, 227-231). J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel* (ZAW 52, 1934, 81-92). E.L. Ehrlich, *Der Traum im AT* (Supl. ZAW 73, Berlín 1953) y, sobre esta obra: VD 32, 1954, 90-98. DBS vi, 752-788 (A. Barucq).

Ordalías → juicio de Dios.

Ordenación sacerdotal → consagración sacerdotal.

Oreb (hebr. *'ōrēb*, cuervo) y Zeeb (hebr. *ze'ēb*, lobo), nombres, procedentes, quizá, de una etiología local (roca de los cuervos: Is 10, 26, y cueva del lobo), de los dos jefes de los madianitas, derrotados y muertos por los efraimitas (Jue 7,25 Is 10,26 Sal 83,12). Las cabezas de ambos las regalaron a → Gedeón (Jue 7,25 Sal 83,12).

Orfebre. Se menciona ocasionalmente en el AT (Neh 3,31s Is 40,19 Jer 10,9 Mal 3,2). Su trabajo era: soldar, granular (fundir bolitas de oro encima de una placa), repujar, cincelar, dorar. Es posible que en Palestina se haya conocido pronto el arte de la orfebrería, como puede inferirse de hallazgos en *tell 'aŷŷūl* (siglos XVIII-XVI). Besalel y Oholiab (Éx 31,1-6) seguramente aprendieron su arte en Egipto, donde la orfebrería estaba extraordinariamente desarrollada.

Bibl.: BRL 381. → Oro.

Orgullo. La Biblia lo denuncia con frecuencia; es una mentira y una ilusión: por el o. nos atribuimos algo que no poseemos o que no hemos adquirido por nuestras propias fuerzas (Is 10,13 14,12 Gál 6,3 1Cor 4,6s 2Cor 10,7s). Por eso el o. es pecado (Tob 4,14). Por él comienza la apostasía del hombre (Mc 7,27 1Jn 2,15) y él le procura muchos sinsabores (Tob 4,14 Eclo 10,14s). El orgulloso no puede contar con la ayuda de Dios ni con su divina protección (Sant 6,6 1Pe 5,5); antes al contrario, Dios humilla a los soberbios (Job 20,6-9 Sal 31,24 118,21 Prov 16,18 30,13 Lc 2,52). El o. o la soberbia es como la raíz de otros muchos pecados (Prov 26,12 1Jn 5,44); por eso el hombre debe huir de él y combatirlo enérgicamente (Prov 25,6s Eclo 23,5 Lc 14,10).

Orígenes (historia de los) → historia primitiva.

Ornamentos sacerdotales → vestiduras sacerdotales.

Ornán → Arauná.

Oro. El AT tiene varias palabras hebreas para designar el o.: normalmente *zāhāb*, poéticamente *ḥārūṣ* (una vez *beṣer*), *sāgūr* («cerrado», e.d., oro macizo), *ketem* (seguramente, el mismo significado y, siempre, en la combinación: «oro de Ofir»), *pāz* (oro cuya autenticidad ha sido probada por medio del fuego). De estas muchas denominaciones se deduce que el o. fue conocido y apreciado por los israelitas. Aparte de los botines de guerra (Jue 8,24-26 2Sam 12,30), se importaba o. de → Ofir (1Re 9,28 10,22). Otros países suministradores de o., son: → Javilá (Gén 2,11), → Sebá (Is 60,6 Ez 27,22) y Ramá (Ez 27,22). El o. se utilizaba para adornos (Gén 24,22 Sal 45,10; cf. lám. XXXIV), utensilios de culto en el tabernáculo (Éx 25ss) y en el templo de Salomón (1Re 7 10, 14-22), tazas (Núm 7,15) e ídolos (Is 40,19 Sal 115,4). No en todas partes se refiere esto a o. macizo; a veces las imágenes eran revestidas de o. (Is 40,19; → becerro de o.). Sólo en tiempos posteriores se conocieron monedas de o. → Oro batido, → orfebre.

Bibl.: Nötscher 222s y *passim*. A.-G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique* I (París 1939) 372. H. Quiring, *Das Gold im Altertum* (FuF 18, 1942, 55-58). R. Ryckmans, *De l'or, de l'encens et de la myrrhe* (RB 58, 1951, 372-376).

Oro batido. Bajo esta designación hay que entender: → oro en Is 30,22 (revestimiento de imágenes fundidas), 1Re 10,18 (revestimiento de o. sobre un trono de marfil), 2Re 18,16 (revestimiento de o. en las jambas y pilares de las puertas del templo), Núm 17,3s (en el altar), etc. En Éx 28,6 y 39,3 (manto del sumo sacerdote) se trata de hilos de oro.

Osario (del lat. *ossuarium*, recipiente destinado a recibir la osamenta de los difuntos).

(I) En 1934, E. L. Sukenik descubrió en las cercanías de *ḥedērah* (junto a *eṭ-ṭantūra*) cierto número de o. en cerámica, que tenían forma de casitas (50 cm de longitud, 30 de anchura y 30-50 de altura), los cuales contenían aún restos de huesos. Por ciertas semejanzas que presentaban con los hallados en *tēlelāt ġassul* se les ha fechado como o. del eneolítico.

(II) De la época grecorromana datan otros o. palestinenses, consistentes en una pequeña caja de piedra caliza, de unos 50-80 cm de larga, 30-50 cm de ancha, 25-40 cm

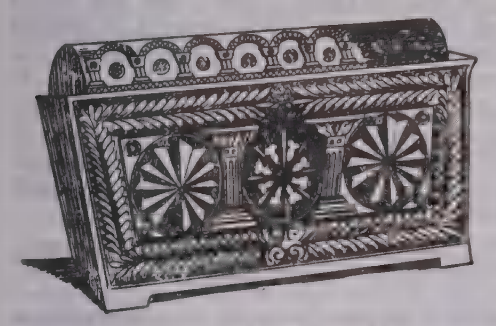


Fig. 110. Osario, de Jerusalén

de alta, con una cubierta plana, abovedada o en forma de tejado, que servía en los siglos I y II d.C. para conservar los huesos de quienes habían sido enterrados en sepulcros móviles. Los o. (cajas de huesos) eran guardados en la cámara sepulcral o en un recinto adyacente. Frecuentemente llevaban adornos incrustados e inscripciones que conservaban el nombre del difunto en arameo o griego, y a veces en las dos lenguas. Las inscripciones de los o. han dado mucha luz para la onomástica del tiempo de Cristo y, por consiguiente, para los evangelios.

Bibl.: BRL 404-407. BARROIS II, 279s. 310-312. DBS VI, 940-948.

Oseas (en hebr. *hōšēʻa*, forma abreviada de *yehōšūʻa;* NOTH 154s: Yahvéh socorre· Vg Osee), uno de los llamados → profetas menores, hijo de Beerí, por lo demás desconocido; era oriundo del reino del norte y allí ejerció el profetismo. Según el encabezamiento del libro (Os 1,1), actuó bajo los reyes de Judá desde Azaryá hasta Ezequías (769-693 a.C.) y bajo el rey de Israel Yeroboam II (783-743). Puesto que la lista de los reyes de Judá, en el encabezamiento, seguramente ha sido ampliada en tiempos posteriores, son las características internas del libro las que ofrecen mejor punto de apoyo para su datación. Por una parte, en tiempo de O. todavía reina la dinastía de Yehú (Os 1,4); por otra, no hay alusión alguna a que también O. haya presenciado la destrucción de Samaría. En cambio, mucho puede deducirse de los disturbios en Israel después de la muerte de Yeroboam II y durante la guerra siro-efraimita (734 a.C.). Por eso, O. pudo haber ejercido su actividad profética entre 750 y 730 a.C. No se conocen más detalles de su vida y actividad. Acerca de su matrimonio, → Oseas (libro de). O. es el autor del libro que lleva su nombre. → Oseas (libro de).

Oseas (libro de). (I) CONTENIDO y DIVISIÓN. Os se divide en tres partes.

(A) Una narración del matrimonio del profeta, en dos partes (1 + 3), entre las cuales se ha intercalado una serie de oráculos de Yahvéh sobre sus relaciones con Israel, representado como su esposa (2). Las dos partes (1,2-9 + 3,1-5) son consideradas por unos como una narración continuada (Os se habría casado con una mujer que le fue infiel, él la despide, cae en la esclavitud y después es rescatada; esto es símbolo de las experiencias de Yahvéh con Israel; así, Budde y otros); otros, en cambio, las consideran como dos narraciones paralelas del mismo suceso: una en tercera persona y otra en primera, o sea, como relatos de un testigo y del profeta mismo sobre determinados sucesos, antes y durante el matrimonio de Oseas (así, Robinson, Eissfeldt y otros). El «nuevamente» del 3,1 no se opone a esta interpretación. Si fuera original, podría referirse a un relato precedente (pero no conservado), en primera persona, y no al relato conservado en tercera persona, 1,2-9, que literariamente es independiente del que está en primera persona. En favor de la segunda interpretación tenemos que el enlace de los dos relatos en una narración continuada conduce a un suceso que parece demasiado extraño. Por eso puede señalarse todavía la segunda interpretación como la más convincente, aun cuando deba concederse que ninguno de los dos relatos nos transmite lo ocurrido de una manera completa. Todo esto puede reconstruirse con cierta probabilidad de la manera siguiente: Oseas se casó con una mujer infiel que le dio tres hijos, y entonces él descubrió su adulterio. La despidió, pero más tarde la volvió a tomar, bajo determinadas condiciones. También entre los católicos ha defendido últimamente A. van den Born (bibl.) la opinión de que Oseas «ha tenido por primera vez en el

matrimonio la dolorosa experiencia de la infidelidad de su mujer; y ahora, después del hecho, conoce el profundo sentido simbólico de su experiencia, de forma que el unirse de nuevo a su esposa se explica por un mandato de Yahvéh» (O. EISSFELDT, *Einleitung*, p. 433). La existencia de un relato redactado por un testigo ocular debería, por una parte, garantizar la realidad de los sucesos narrados y, por otra, la opinión mencionada resuelve todas las dificultades de carácter moral.

(B) Una serie de reprensiones y amenazas contra Israel y sus clases directoras: sacerdotes y reyes, ante todo, por el culto idolátrico e inmoral y por los abusos políticos y sociales (4,1-9,9).

(C) Una serie de canciones poéticas independientes, yuxtapuestas entre sí, que tratan del pasado pecaminoso de Israel y ante todo de su idolatría (9,10-14,1), a las que sigue un llamamiento a la conversión y una promesa de la gracia divina (14,1-10).

(II) ORIGEN. La autenticidad, hasta en pequeños detalles, de los oráculos y canciones poéticas coleccionadas en Os, apenas se pone en duda; 2,1-3 pueden ser posteriores, como también algunas referencias a Judá tal vez no sean auténticas, sin que por eso se deba negar que Oseas ha predicado también contra Judá. Sobre el proceso real del origen del libro nada absolutamente se puede deducir del mismo. Quizá haya resultado de dos colecciones fragmentarias: (A) 1-3, en que se reunieron todas las palabras de Yahvéh relacionadas con el matrimonio simbólico y el relato del profeta, en primera persona, sobre su matrimonio; (B) 4-14, en los que, en el pretexto de condenar el matrimonio simbólico, habrían encontrado su puesto las amonestaciones y amenazas. La unión de las dos colecciones podría concebirse más o menos así: un redactor las habría unido en un relato, redactado en tercera persona, sobre el matrimonio de Oseas (1,2-3,3).

El texto del libro ha sufrido mucho; su recta inteligencia está dificultada por el estilo lacónico del profeta (san Jerónimo lo llama *commaticus)* y probablemente también por nuestros conocimientos lingüísticos todavía deficientes; sobre esto último ha insistido principalmente Nyberg (bibl.).

(III) TEOLOGÍA. Oseas ha creado una nueva fórmula para indicar la relación entre Yahvéh e Israel, designada antes con el nombre de → alianza. Esta relación no es solamente una alianza, sino también un lazo, un vínculo matrimonial. Así acentúa el amor de Dios a su pueblo. Sin embargo, ese amor en Os no es sólo conyugal, sino también paternal (cf. sobre todo el cap. 11) e incluso formativo (el profeta educa a su mujer). La santidad de Yahvéh (→ santo) es, ante todo, la razón (11,9) de que Dios, engañado por Israel, vuelva a acoger misericordiosamente al pueblo. Por eso Israel también debe ser santo, es decir, volver a los días de su noviazgo, a los días de la alianza en el desierto. Oseas contempla de este modo la historia de Israel como una manifestación de pecados; el culto cananeo ha corrompido radicalmente al pueblo e incluso el culto legítimo ha falsificado el concepto de la verdadera religiosidad (8,13 10,4, y principalmente 6,6). Del mismo modo, la forma cananea de gobierno, la monarquía, encuentra poca simpatía a los ojos de Oseas; Israel tiene que volver al ideal nómada. Modernamente se acentúa cada vez más que Os no es favorable a la historia premosaica del pueblo, e.d., no la juzga en el sentido de la tradición existente, y aún más, que sigue un distinto punto de vista sobre otras presupuestas tradiciones (cf. TH. VRIEZEN, *La Tradition de Jacob dans Osée* 12, OTS 1, 1941, 64-78).

Comentarios: → Profetas menores. C. VAN GELDEREN, W.H. GISPEN, *Hosea* (Kampen 1953).

Bibl.: N. PETERS, *Osee und die Geschichte* (Paderborn 1924). J. LINDBLOM, *Hosea literarkritisch untersucht* (Åbo 1927). H. NYBERG, *Studien zum Hoseabuche* (Upsala 1935); cf. ZAW 52, 1934, 241-254. K. BUDDE, *Der Abschnitt Hosea 1-3 und seine grundlegende religionsgeschichtliche Bedeutung* (ThStKr 96/97, 1925, 1-89). Id., *Zu Text und Auslegung des Buches Hosea* (JPOS 14, 1934, 1-41. 118-133). TH. ROBINSON, *Die Ehe des Hosea* (ThStKr 106, 1934/35, 301-313; cf. ThBl 13, 1934, 337-342). C. KUHL, *Neue Dokumente zum Verständnis von Hosea 2, 4-15* (ZAW 52, 1934, 102-109). C. GORDON, *Hos 2, 4-5 in the Light of New Semitic Inscriptions* (ZAW 54, 1936, 277-280; 55, 1937, 170). A. VAN DEN BORN, *Prophetie Metterdaad* (Roermond/Maaseik 1947) 49-55. N.H. SNAITH, *Mercy and Sacrifice: A Study of the Book of Hosea* (Londres 1953). G. FOHRER, *Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea* (ThZ 11, 1955, 161-185). G. FARR, *The concept of Grace in the book of Hosea* (ZAW 70, 1958, 98-107). H.H. ROWLEY, *The Marriage of Hosea* (BJRL 39, 1956-57, 200-233). DBS VI, 926-940.

Oso (hebr. *dōb)*, en el AT, animal de presa (1Sam 17,34-37 Is 11,7), peligroso incluso para los hombres (2Re 2,24 Am 5,19), sobre todo la hembra cuando se le han arrebatado los cachorros (2Sam 17,8 Os 13,8 Prov 17,12). Es temible cuando acecha (Lam 3,10), cuando aparece súbitamente (Prov 28,15), cuando gruñe (Is 59,11) y muestra aspecto huraño (Eclo 25,17); es equiparado al león y a la serpiente (Am 5,19). Hoy el o. aparece sólo en las regiones ricas en bosques del Líbano y del Antilíbano *(Ursus syriacus)*, con

pelaje de color algo más claro que el del o. europeo. Muchos exegetas (p.ej., P. DHORME, *Le livre de Job* [París 1926]; W.B. STEVENSON, *The Poem of Job* [Schweich Lectures 1943, Londres 1947]) creen que Job 9,9 y 38,32 alude a la constelación de la Osa Mayor.

Óstraka, plural del gr. ὄστρακον, vaso de barro, cascote de arcilla como fragmento de un vaso roto; en el uso lingüístico de la epigrafía la palabra tiene la última significación. Los trozos de arcilla servían, en efecto, como material de → escritura, incluso para comunicaciones oficiales y económicas; se escribía en ellos con tinta. Los ó. más importantes encontrados en Palestina son:

(1) Los ó. de → Samaría, hasta hoy el mayor hallazgo de ó.; son 63 piezas, con escritura hebrea antigua, publicados por G.A. REISNER y otros, *Harvard Excavations at Samaria* (Cambridge, Mass. 1924); el texto, también en ZAW 2, 1925, 148s. Estos ó. fueron encontrados en un almacén del palacio real de Samaría; datan del tiempo de Ajab y se refieren al abastecimiento de la corte real; presentan «talones de porte», cartas de envío para el suministro de vino y aceite de los bienes de la corona, que estaban dispersos. El texto se limita a ciertas fórmulas típicas; así, p.ej., «en el décimo año, de Yasit, para Ajinóam, un cántaro de vino añejo». Mientras esta colección fue descubierta en las excavaciones de 1908-1910, otros ejemplares salieron a la luz en la expedición de 1930-1933. Algunos de ellos llevan inscripciones hebreas y arameas, publicadas por E.L. SUKENIK *(Inscribed Hebrew and Aramaic Potsherds from Samaria*, PEFQS 1933, 152-156), las cuales han sufrido demasiado para poder ser descifradas por completo, pero se refieren también claramente a asuntos económicos. De otros cuatro ejemplares, uno tiene texto griego, los otros hebreo; han sido igualmente publicados por E.L. SUKENIK *(Inscribed Potsherds with Biblical Names from Samaria*, PEFQS 1933, 200-205); él cree haber descifrado nombres propios bíblicos.

(2) El óstrakon de → Guézer, encontrado en 1929, con escritura protoalfabética, de importancia para la historia del → alfabeto.

(3) El óstrakon de → Bet-Šemeš, descubierto en 1930 en las excavaciones que allí se hicieron, publicado en E. GRANT, *Ain Shems Expeditions* I (Haverford 1931), lám. X; ilustración también en RB 39, 1930, lám. XIV bis; la descripción, ibid. 41, 1932, 281-284. La escritura no es posterior al siglo XV a.C.; el carácter de la escritura (¿hierática?, ¿protoalfabética?) aún no ha podido ser determinado claramente.

(4) Los ó. de → Lakíš:
(a) Dieciséis fragmentos de arcilla con escritura hebrea antigua; → Lakíš; cf. lám. XVI.
(b) Dos fragmentos de arcilla con escritura protoalfabética del comienzo del siglo XIII; ilustr. en PEFQS 1934, lám. VIII, 3; cf. también RB 48, 1939, 420.426.

(5) El óstrakon del → Ofel (Jerusalén), publicado en PEF Ann. 4, 1926, 182, aproximadamente de la misma época que los ó. de Lakíš; difícilmente legible.

(6) Dos fragmentos de arcilla del s. XI a.C., israelitas, escritos con dos líneas cada uno; cf. B. MAISLER, *The Hebrew Ostraca from tell Qasîle* (JNES 10, 1951, 265-267). Ilustr. ibid., lám. XI.

(7) Algunos ejemplares más pequeños, procedentes de las excavaciones de *tell ǧemme, tell bēt mirsim, tell el-fāre'* y *bēsān.*

Bibl.: BRL 407-409. DIRINGER 21-79. S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica* (Roma 1951) 27-39. 44-46. DBS VI, 948-955.

Otniel (hebr. *'otnī'ēl;* NOTH 224: «la significación del primer elemento es desconocida»; Vg Othoniel), hijo de Quenaz (→ quenicitas), hermano y yerno de → Kaleb, esposo de Aksá, a la que se había ganado por la audaz conquista de Quiryat-Séfer (Jos 15,15-17 Jue 1,12s). La posesión de importantes pilones de agua en la proximidad de Hebrón, habitado por los kalebitas, es atribuida a su enlace con Aksá (Jos 15,18s Jue 1,14s). En Jue 3,7-11 aparece como el primer → juez, que libró a los israelitas del dominio del enigmático → Kusán-Risatáyim.

Otoño → estaciones del año.

Oveja. La o. bíblica es la de cola ancha *(ovis laticaudata)*. Tiene hermoso vellón rizado, hocico romo y ancho, orejas caídas. Las hembras no tienen cuernos. La característica principal de esta raza es su larga y maciza cola con mucha grasa (hebr. *'alyā);* esta grasa es particularmente apreciada, y en el sacrificio es la parte que corresponde al sacerdote. Casi todas las o. tienen lana blanca; son raras las moteadas o de color oscuro (Gén 30s). El cordero macho es el animal más importante para la matanza (1Sam 14, 32) y para el sacrificio (Lev 3,7 12,6 14,10s 22,19 Núm 28,3ss, etc.); las hembras raramente eran presentadas como ofrenda (Lev 4,32ss 5,6). Se bebía leche de o. (Dt 32,14). De la lana se hacían los vestidos mejores; por eso el esquileo era una fiesta de alegría destacada (Gén 38,12 1Sam 25). En lenguaje figurado la o. es un animal poco inteligente, bondadoso (Mt 7,15 10,16), sin defensa y

desamparado (Mt 9,36 par.). En NT el rebaño de o. es imagen del pueblo de Dios (Mt 10,6 15,24 Jn 10,1-16 21,15-17 1Pe 2,25); el amor solícito del → pastor por cada una de las o. (gr. πρόβατον) es imagen del amor de Dios al hombre, sobre todo hacia el pecador (Mt 18,12-14 par. Jn 10,11-16). → Carnero.

Bibl.: AuS VI, 180-186.

Ozías → Azaryá 1.

P

P → código sacerdotal.

Pablo. (I) (A) Las *fuentes* de la biografía de Pablo son sobre todo sus cartas y los Hechos de los Apóstoles. Los críticos conservadores admiten la autenticidad de trece cartas; pero muchos atribuyen Heb a un discípulo de P. La crítica liberal mantiene, en general, la autenticidad de Rom, 1Cor, 2Cor, Gál, y (con pocas excepciones) la de 1Tes, Flp, Col y Flm; la mayoría de estos autores rechazan la autenticidad de 2Tes, Ef, 1Tim, 2Tim y Tit, aunque reconocen en estas cartas elementos paulinos. Sobre el valor histórico de Act, → Hechos de los Apóstoles.

(B) La *cronología* de la vida de P. puede establecerse con exactitud, salvo la diferencia de tan sólo un año. Constan: la muerte de Herodes → Agripa en el año 44 (Act 12,20-23; JOS., *Ant.* 19,5,1) y el proconsulado de → Galión, entre abril/julio del año 51/52 ó 52/53 (Act 18,12-17). Si P. fue citado en junio/julio del 52 ante Galión (Act 18,12), habría llegado a Corinto hacia fines del año 50 ó en los primeros meses del 51 (Act 18,11); antes de este momento, había terminado su segundo viaje misional, que había durado, por lo menos, año y medio (Act 15,36-18,12) y se había detenido algunos días en Antioquía (Act 15,35). En este caso, el → concilio apostólico (Act 15 = Gál 2,1-10) pudo haber tenido lugar en el año 49, y 14 años antes (ó 17, según se cuenten los 14 años del viaje a Jerusalén de Gál 1,18), la conversión de Pablo (Gál 2,1, cf. 1,18). Por tanto, en los años 35/36 ó 33/34. (En expresiones como «después de 14 años», «después de 3 años», la parte empezada del año se cuenta como año completo.) Después de su proceso ante Galión, P. permaneció todavía «muchos días» en Corinto (Act 18,18) y luego se trasladó a Antioquía, donde se detuvo «algún tiempo» (Act 18,19-23). Su tercer viaje misional pudo, por consiguiente, haber empezado en el 53. Duró aproximadamente cinco años, de los cuales pasó unos tres en Éfeso (Act 19,8.10 20,31), tres meses en Acaya (Act 20,3), y varios en el viaje a Frigia, Galacia (Act 18,23), acaso a Iliria (Rom 15,19, cf. Act 20,2), con la vuelta a Tiro y Cesarea (Act 20,3-21,14), donde P. se detuvo algunos días (Act 21,10). El viaje terminó en Jerusalén, donde P. fue detenido, probablemente en el año 58. En Jerusalén y Cesarea fue retenido durante dos años por Félix (52-59) y Festo, hasta el 60 aproximadamente. Luego fue enviado a Roma, adonde llegó en la primavera del año 61 y siguió todavía prisionero durante dos años (61-63). Sufrió el martirio en Roma el año 66 (Epifanio), 67 (EUSEBIO, *Chronicon*) ó 68 (Jerónimo). Las epístolas más antiguas (1Tes y 2Tes) datan de 51/52; Gál y 1Cor, de 54/57; 2Cor, de 57; Rom fue escrita a fines del año 57 ó comienzos del 58; las de la cautividad (Ef, Flp, Col, Flm) hacia 61/63; las fechas de composición de las pastorales (1-2Tim, Tit) y de Heb es muy discutida.

Bibl.: D. PLOOIJ, *De chronologie van het leven van Paulus* (Leiden 1918). F.X. KUGLER, *Von Moses bis Paulus* (Munster de Westfalia 1922) 423-448.

(II) VIDA. (A) *Origen y juventud.* P. nació en Tarso de Cilicia, centro de cultura y saber griegos (Act 21,39), de una familia judía de la tribu de Benjamín (Rom 11,1 Flp 3,5). Cuando el martirio de Esteban (33/34 ó 35/36), era aún «joven» (e.d., de unos 30 años; en el 62/63 se llama ya viejo: Flm 9); hubo de nacer en los primeros años de la era cristiana. Su familia pertenecía a los «hebreos» (Flp 3,5), e.d., a los judíos de lengua aramea, y a los → fariseos (Act 23,6 Flp 3,5), y era irreprochable en cuanto a la «justicia» (Flp 3,6). Su padre era ciudadano de Tarso (Act 22,28), lo que supone que hubo de ser de buena posición (cf. Flp 3,8). P. fue circuncidado al octavo día de su nacimiento (Lev 12,3 Flp 3,5) y recibió el nombre de Saúl (e.d., el deseado; gr. Σαῦλος, de donde Saulo) y el romano de P. (Act 13,9). El niño fue instruido en la lengua

aramea (Act 13,9) y educado en la fiel observancia de la ley y de las tradiciones de los mayores.

Según la costumbre judía, desde los cinco años debió de aprender a leer en la Biblia hebrea. Desde su juventud, P. aprendió igualmente la lengua griega, que era la corriente en Tarso. Por razón de su educación farisea, se duda si frecuentó también alguna de las muchas escuelas griegas en aquel importante centro de cultura helenística; pero esto seguramente ha de admitirse, dada la gran familiaridad del Apóstol con la lengua y el mundo de las ideas griegas, como también con los procedimientos de la → diatriba. Pablo cita incluso algunos escritores griegos (ARATO, *Phaen.* V, 429 [Act 17,28]; MENANDRO, *Thais* [1Cor 15,33]; EPIMÉNIDES, *Or.* [Tit 1,12]); sin embargo, estas «frases hechas» no prueban que P. leyera sus escritos. A los quince años, P. fue enviado a Jerusalén para formarse a fondo en el conocimiento de la Escritura y de las tradiciones y métodos rabínicos (según una tesis nueva, los padres de P. se habrían nuevamente establecido en Jerusalén, cuando P. era aún muy niño; cf. W.C. VAN UNNIK, *Tarsus of Jerusalem de stad van Paulus' jeugd* [Amsterdam 1952]). Allí fue discípulo de Gamaliel (Act 22,3), hombre piadoso, pacífico (cf. 5,34-39) y abierto, que no se sentía hostil a la cultura griega. Bajo su dirección, P. aprendió a fondo el AT y los métodos exegéticos de los rabinos y se convirtió en adicto entusiasta de los fariseos, «celador extremado de las tradiciones de los padres» (Gál 1,14 Act 22,3). Según la costumbre judía, P. aprendió también un oficio; P. era de profesión fabricante de tiendas (Act 18,3), lo que significa o que fabricaba tiendas con lona comprada para ellas o, lo que es más probable, que tejía él mismo la lona; Cilicia era conocida por los *cilicia*, telas tejidas de pelo de cabra, de las que se fabricaban tiendas y mantas de viaje. Durante su actividad apostólica, P. ejercía su oficio, para ganarse el sustento (Act 18,3 1Cor 4,12 1Tes 2,9) y vivir independientemente (1Cor 9,15).

(B) El *perseguidor* del cristianismo. Se puede asegurar que P. fue uno de los más violentos adversarios de Esteban (cf. Act 6,9s 8,1 22,20), al oirle proclamar el carácter temporal de la ley y del culto judaico (7,2-16 7,43-45.48.50, cf. 6,13) y lanzar la audaz afirmación de que el crucificado Jesús había sido exaltado por Dios, que tenía parte en el poder real de Dios y, por lo tanto, había que adorarle como a → Señor (7,56.60, cf. 2,36). Esta afirmación hubo de irritar hasta el extremo a P., fariseo convencido y celador fervoroso de las tradiciones de los padres. El reconocimiento de Jesús como → Mesías y → Señor no estaba tampoco en armonía con sus ideas acerca del Mesías y la soberanía única de Dios. Las pretensiones de Jesús le parecían ilegítimas y blasfemas: un Mesías crucificado era escándalo para los judíos: un crucificado, como dice la ley (Dt 21,23 Gál 3,13 1Cor 1,24), sólo podía ser un hombre maldito de Dios. De ahí la furia con que combatía a los cristianos (Act 8,1.3 9,1s 26,10-12 Gál 1,13 Flp 3,6 1Cor 15,9). Esta lucha «contra la comunidad de Dios» (Gál 1,13 1Cor 15,9) la llevaba con celo (Flp 3,6) y violencia (1Tim 1,13), persuadido de que defendía la gloria de Dios (Act 26,9). Así se dirigió contra los cristianos de Jerusalén y de otras ciudades de Judea y quería obligarlos a abjurar el nombre de Jesús (Act 26,11s 9,1s). Por sus discusiones con los cristianos, P. adquirió cierto conocimiento de Jesús y de su doctrina. Es problemático que conociera también personalmente a Jesús. Cronológicamente sería posible; parece, sin embargo, muy improbable, dado caso que P., después de su conversión, sólo hace referencia a su encuentro con Cristo resucitado (1Cor 9,1 15,8s Gál 1,15). Referir el discutido texto de 2Cor 5,16 a un conocimiento personal de Jesús por parte del Apóstol está sin duda fuera de lugar. Pablo quiere decir que conoció a Jesús según sus prejuicios judaicos.

(C) La *conversión de P.* es contada tres veces en Act (9,1-19 22,5-16 26,12-20; cf. A. WIKENHAUSER, *Die Wirkung der Christophanie vor Damaskus auf Paulus und seine Begleiter nach den Berichten der Apg.*, Bb 33, 1952, 313-323), y es mencionada por el Apóstol mismo en sus cartas (Gál 1,12-24 1Cor 9,1 15,8s Flp 3,4-12 1Tim 1,13). Aunque estos testimonios divergen en sus detalles, están, sin embargo, concordes en lo principal. P. perseguía a los cristianos (Act 9,1-3 22,4s 26,9-11 Gál 1,18), cuando, junto a Damasco (Act 9,3 22,6 26,11 Gál 1,17), por súbita aparición de Cristo (Act 9,4-6.17 22,6-8 26,13-18 1Cor 15,8s 9,1 Gál 1,12.16), se convirtió en discípulo y apóstol de Jesús (Gál 1,12.15s Act 22,15-21 26,17s, cf.9,15). Tanto de los relatos de Act, como de las afirmaciones explícitas del mismo Apóstol, se deduce que esta conversión tuvo lugar inesperadamente y sin haber precedido lucha alguna interna: fue «prendido por Cristo» (Flp 3,12) y vino a la fe como «un abortivo» a la vida (1Cor 15,8), e.d., no poco a poco, como los otros apóstoles, sino súbitamente y de modo «anormal», sin preparación «psicológica». Las palabras: «Duro es para ti dar coces contra el aguijón» (Act 26,14) no

pueden alegarse en sentido contrario. Son una frase proverbial que quiere decir que es inútil resistir a la voluntad de todo un Dios. P. no describe la aparición de Jesús mismo (hace mención de la voz que le hablaba en arameo, de su ceguera y de la reacción de sus acompañantes), pero la sitúa en la misma línea de las apariciones de Cristo a los demás apóstoles; P. vio a Cristo (1Cor 9,1), Cristo fue visto por él como por los demás apóstoles y otros muchos testigos (1Cor 15,5-9); este «ver a Cristo resucitado» lo alega él como prueba de la resurrección del Señor y la de todos los cristianos. P. distingue entre este «ver» y las visiones que posteriormente le fueran concedidas (2Cor 12,1-4 Gál 2,2). La conversión de P. es, por ende, psicológicamente incomprensible, un fenómeno de la gracia y de la particular elección y vocación de Dios (Gál 1,15). Entonces experimentó P., de modo particular, la gracia de Dios, que lo llamó por pura misericordia y amor (1Cor 15,9s Gál 1,15 Rom 1,1). Entonces aprendió que Cristo es el → Hijo de Dios y el → Señor (Gál 1,15), y que forma con sus creyentes una unidad viva e indisoluble (Act 9,4: «¿Por qué *me* persigues?»). Estas experiencias fueron los puntos capitales de su enseñanza.

Bibl.: J.S. LILLY, *The Conversion of Paul: The Validity of his Testimony to the Resurrection of J. Chr.* (CBQ 6, 1944, 180-204). E. PFAFF, *Die Bekehrung des hl. Paulus in der Exegese des 20. Jh.* (Roma 1942).

(D) *El apóstol.* (1) *Comienzos de la actividad apostólica* (años 33-44). Según Act, P. permaneció unos días en Damasco, con los discípulos (Act 9,20); según Gál 1,17, marchó inmediatamente a la Arabia, que quiere decir seguramente el reino de los nabateos. Luego volvió a Damasco (Gál 1,17), donde actuó decididamente durante «muchos días» contra los judíos, demostrándoles que Jesús era el Mesías (Act 9,22s). Los judíos resolvieron matarlo; pero el plan fue conocido por P., que se escapó, de modo aventurero, de la ciudad, cuyas puertas estaban guardadas (Act 9,23-25 2Cor 11,32). Habían pasado tres años desde su conversión (Gál 1,18). De Damasco, P. se trasladó a Jerusalén, a fin de conocer a Cefas; allí permaneció con él catorce días; de los otros apóstoles sólo vio a Santiago, → «hermano del Señor» (Gál 1,18). Según Act 9,26-29, fue recibido por los «discípulos» con desconfianza; pero, cuando Bernabé lo recomendó, pudo predicar libremente. Tuvo polémicas con los → helenistas, pero fue perseguido por los judíos y hubo de emprender viaje a Tarso (Act 9,30 Gál 1,21), donde permaneció cuatro o cinco años y tal vez fundó comunidades cristianas (cf. Act 15,23.41). De Tarso lo trajo Bernabé a Antioquía de Siria, donde los dos trabajaron durante un año fervorosamente y con éxito. Aquí probablemente tuvo P. la visión de la que catorce años después (año 57) habló con gran reserva (2Cor 12,1-4). Con ocasión de una gran hambre (entre 44 y 46), P. y Bernabé fueron enviados a Jerusalén, a llevar las limosnas de la iglesia de Antioquía para los pobres de Jerusalén (Act 11,29s). Este viaje (probablemente en el año 44) no es mencionado en Gál. Después de algunos días, P. y Bernabé volvieron a Antioquía y tomaron consigo a Juan Marcos, sobrino de Bernabé (Col 4,10).

(2) *Primer viaje apostólico* (años 44-49; Act 13,1-14,28). En Act se presenta este viaje como un acontecimiento importante (13,1-3 14,27) y como una empresa de la iglesia de Antioquía (13,2s). Bernabé y P., juntamente con Juan Marcos, se hicieron a la vela en Seleucia rumbo a Chipre, patria de Bernabé (4,36), donde había ya comunidades cristianas (11,19). Predicaron en Salamina y atravesaron toda la isla hasta Pafos, donde convirtieron al procónsul Sergio Paulo, y P. hirió de ceguera a un mago judío por nombre Baryesús (13,4-12). De Pafos navegaron a Perge de Panfilia, donde Marcos se separó de ellos y se volvió a Jerusalén. A través de los puertos del Tauro, P. y Bernabé, después de un viaje peligroso (2Cor 11,26), llegaron a Antioquía de Pisidia, donde, con éxito inicial, predicaron en la sinagoga (13,14.43s) y convirtieron a numerosos judíos y temerosos de Dios. Por la oposición de los judíos se dirigieron a los gentiles y después de algún tiempo se vieron forzados a abandonar la ciudad (13,45-52). Por las mismas experiencias pasaron en Iconio. Después de largo tiempo se retiraron hacia el sur, a Listra y Derbe, ciudades de Licaonia (14,1-7). Después de la curación de un cojo en Listra, la población los tuvo por dioses que habían aparecido en forma humana sobre la tierra. Pocos días después acudieron judíos de Antioquía e Iconio e hicieron cambiar las disposiciones del pueblo; P. fue apedreado y traído como muerto a la ciudad (cf. 2Cor 11,25 2Tim 3,10s). Al día siguiente, emprendió con Bernabé el viaje a Derbe, donde hizo muchos discípulos (14,8-20). Después de algún tiempo, pasando por Listra, Iconio, Antioquía, Perge y Atalia, los misioneros regresaron a Antioquía de Siria (14,21-28).

(3) *Concilio de los apóstoles* (año 49; Act 15 Gál 2,1-10). La alegría de la iglesia de Antioquía por la conversión de numerosos gentiles fue pronto turbada por la llegada de algunos judeocristianos de Jerusalén. P. y Bernabé habían admitido en la Iglesia a

los gentiles, sin obligarlos a la circuncisión ni a la guarda de la ley mosaica, y en Antioquía estaban todos de acuerdo con ello. Pero en Jerusalén todos los cristianos observaban celosamente la ley (21,20) y tenían a los incircuncisos por impuros (10,28 11,3); exigían, por consiguiente, que los gentiles convertidos se circuncidaran: el que no se circuncidara de acuerdo con la ley de Moisés, no podía salvarse (15,1). Esta afirmación contradecía la doctrina paulina, según la cual el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo (Gál 2,16s; → justificación), y hacía problemática la propagación del cristianismo entre los gentiles. Para resolver esta cuestión fueron enviados a Jerusalén P., Bernabé y Tito (Gál 2,3) y algunos otros hermanos. El asunto se discutió en el concilio de los apóstoles y quedó resuelto en el sentido de Pablo (Act 15 Gál 2,1-10).

(4) *El incidente con Pedro* (año 49; Gál 2,11-24). El concilio de los apóstoles había declarado (→ decreto apostólico) que no debía obligarse a los gentiles convertidos a la circuncisión ni a la observancia de la ley de Moisés (Act 15,10.19.28 Gál 2,8), pero no que también los judíos convertidos quedaran exentos de su observancia. Cierto que en Antioquía se había sacado esa consecuencia; gentiles convertidos y judeocristianos participaban juntos en las comidas de la comunidad. Al llegar Pedro a Antioquía, observó la misma conducta (Gál 2,12.14). Pero, cuando llegaron «algunos de Santiago», se retrajo y se separó de los etnicocristianos. Su ejemplo arrastró a muchos antioquenos, entre ellos a Bernabé. P. comprendió el peligro. La conducta de Pedro le parecía una hipocresía (Gál 2,13), pues repugnaba a la misma convicción del príncipe de los apóstoles. La escisión originada por la conducta de Pedro rompía la unidad de la comunidad y favorecía la opinión de que los etnicocristianos estaban obligados a la observancia de la ley mosaica; Pedro ejercía sobre ellos una presión moral en este sentido (Gál 2,14). De ahí que P. se pusiera resueltamente frente a él, luchando por aquella libertad «para la cual Cristo nos ha liberado» (Gál 5,1). De Gál 2,15s puede concluirse que el conflicto se resolvió según el parecer de P.

(5) *Segundo viaje apostólico* (años 49 hasta fines del 52; Act 15,36-18,22). Pablo permaneció sólo breve tiempo en Antioquía, pues quería visitar nuevamente las iglesias fundadas en su primer viaje misionero. Como Bernabé quería tomar consigo a Juan Marcos, P. se separó de su compañero. Bernabé se hizo a la vela con Marcos, rumbo a Chipre, y P. visitó con Silas las iglesias de Siria, Cilicia, Derbe, Listra y Antioquía de Pisidia. En Listra tomó consigo a Timoteo y, por ser de madre judía, lo hizo circuncidar; Timoteo se convirtió en uno de los más fieles colaboradores de P. (15,36-16,5). Luego, P. atravesó Frigia y la región de Galacia (Gál 4,13-15), pasó junto a Misia y bajó hasta Tróade (Act 16,6-8). Aquí tuvo P. la aparición nocturna del macedonio que le pedía auxilio y se encontró con el médico Lucas, que se le juntó como colaborador. Inmediatamente se hicieron a la vela en Tróade, rumbo a Macedonia, desembarcaron en Neápolis y, por la vía Egnacia (cf. lám. XXIII), marcharon a Filipos, donde fundaron una iglesia, compuesta casi exclusivamente de cristianos de la gentilidad, floreciente (16,11-40 1Tes 2,2, cf. lám. XXIII), que tan adicta había de mostrarse a su fundador (Flp 1,3-8.10-16). Por razón de una expulsión demoníaca, P. y Silas fueron acusados ante las autoridades locales y, sin más, azotados y encarcelados (cf. lám. XXIV); pero, apenas se supo que eran ciudadanos romanos, fueron puestos en libertad y les rogaron que abandonaran la ciudad. Por la vía Egnacia, pasando por Anfípolis y Apolonia, los misioneros llegaron a Tesalónica. Allí predicó P. durante tres semanas en la sinagoga y convirtió a muchos temerosos de Dios y algunos judíos; también daba muchas instrucciones en casas particulares (1Tes 2,11s), sobre todo por la noche, pues durante el día trabajaba en su oficio (1Tes 2,7-10). A pesar de la oposición de los judíos (1Tes 2,14), P. fundó una floreciente comunidad, compuesta de etnicocristianos. Acusado por los judíos ante las autoridades, P. hubo de abandonar la ciudad y marchó con Silas a Berea, donde se convirtieron numerosos judíos y distinguidos gentiles de uno y otro sexo. Pero los judíos de Tesalónica le hostigaron también en Berea y P. hubo de retirarse. Dejó en Berea a Silas y Timoteo y se trasladó, solo, a Atenas (17,1-15). Timoteo se le juntó en Atenas y de allí fue nuevamente enviado a Macedonia (1Tes 3,1-6). En Atenas predicó P. en la sinagoga y en el ágora. Su predicación despertó la curiosidad de algunos filósofos epicúreos y estoicos, mientras que otros lo despreciaron. Se le invitó a exponer su doctrina en el → Areópago, y él predicó allí al Dios uno. Mas, al empezar a hablar del juicio y de la resurrección, fue interrumpido. Sólo algunos hombres recibieron la fe. P. se sintió profundamente triste (1Tes 3,3s) y abatido (cf. 1Cor 2,3) por este fracaso. Firmemente resuelto a renunciar a la elocuencia y sabiduría humana y a no saber ni predicar más que a Cristo crucificado, llegó a → Corinto (1Cor 2,2s). Allí vivió con Áquila y su mujer Priscila,

judíos conversos del Ponto, que habían tenido que abandonar Roma cuando el emperador Claudio expulsó a todos los judíos de la urbe (año 49). Durante los días de la semana, P. trabajaba en su oficio y todos los sábados predicaba en la sinagoga. Pero una vez que Silas y Timoteo le trajeron los donativos de los filipenses (2Cor 11,9 Flp 4,16), pudo entregarse totalmente a la predicación de la palabra. Convirtió algunos judíos, entre ellos a Crispo, presidente de la sinagoga, y a su familia (18,8 1Cor 1,14), así como a muchos gentiles, sobre todo de las clases inferiores e incultas del pueblo (1Cor 1,26). Durante su actividad, que duró más de dieciocho meses (1Cor 18,1.11; fines del 50 ó principios del 51 hasta el 52), escribió sus dos cartas a los Tes. Probablemente al comienzo del gobierno de → Galión (mediados del 52), fue acusado ante éste, por los judíos, como propagador de una religión «contraria a la ley». Galión, que despreciaba a los judíos, desechó la acusación. P. permaneció aún muchos días en Corinto y, luego, se hizo a la vela con Áquila y Priscila, rumbo a Siria. Los dejó a los dos en Éfeso y él prosiguió solo el viaje, desembarcó en Cesarea, saludó a la iglesia (¿de Cesarea o de Jerusalén?) y se trasladó a Antioquía. (6) *Tercer viaje apostólico* (años 53-58; Act 18,23-21,14). P. se puso pronto en camino, atravesó Galacia (cf. Gál 4,13), donde reinaba la piedad y la tranquilidad (Gál 1,6 5,7), Frigia y los montes centroasiáticos y, por el valle del Meandro, llegó a Éfeso. Áquila y Priscila habían preparado allí su predicación, completando la formación de un judío instruido, natural de Alejandría, por nombre Apolo (Act 18,24-28 19,1). P. bautizó allí a unos discípulos de Juan Bautista (19,2-7) y predicó durante tres meses en la sinagoga. Como la mayor parte de los judíos seguían incrédulos, P. se volvió a los gentiles y diariamente hablaba en la clase de un cierto Tiranno (probablemente un retórico griego). Los Hechos de los Apóstoles sólo relatan algunos incidentes de la estancia de P. en Éfeso (curaciones y expulsiones de demonios, la destrucción de un gran número de libros de magia: 19,11-19) y las perturbaciones que motivaron el fin de la estancia del apóstol (19,23-20,1). En términos generales se indica la propagación del cristianismo «en toda el Asia» (19,20.26) De hecho, en Éfeso «se le había abierto a P. una puerta grande y fructuosa», por lo que él o sus colaboradores (Timoteo, Tito, Erasto, Gayo, Aristarco y Épafras: Act 19,22.29 2Cor 12,18 Col 1,7) pudieron fundar iglesias en Colosas, Laodicea, Hierápolis (Col 1,7 2,1 4,12s), Tróade (Act 20,5-12 2Cor 2,12) y muy probablemente también en Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes y Filadelfia (Ap 1,11). En Éfeso hubo de pasar P. por muchas y duras pruebas: persecuciones de parte de los judíos (Act 20,19, cf. 21,27), una «tribulación excesiva y sobre las propias fuerzas» que llegó a hacerle desesperar de la vida (2Cor 1,8: enfermedad o peligro de muerte; cf. 2Cor 1,9s 11,23; de que Dios le libró: 1,10), hubo de luchar con fieras salvajes (1Cor 15,32: algunos lo entienden literalmente, pero se comprende mejor, en sentido figurado, de su lucha con hombres violentos); finalmente, habla P., en Rom 16,4, de un peligro de muerte de que fue salvado por Áquila y Priscila, que ofrecieron su cuello por la vida de P. Este incidente, para nosotros desconocido, ha de localizarse seguramente en Éfeso. P. tuvo, además, muchas preocupaciones por varias comunidades. Los gálatas estuvieron a punto de separarse de su doctrina y persona, por manejos de judeocristianos de Jerusalén; les escribió la Epístola a los Gál. En la iglesia de Corinto se infiltraron desórdenes morales; P. los combatió en una carta que se ha perdido (1Cor 5,9) y por Macedonia envió sus colaboradores Timoteo y Erasto a Corinto (Act 19,22 1Cor 4,17). Luego llegaron Estéfanas, Fortunato y Acaico con una carta de los corintios en la que proponían al Apóstol cuestiones varias. P. contestó con la 1Cor, resolviendo las dificultades propuestas y combatiendo los desórdenes introducidos (probablemente, en el año 55). Entre tanto llegaron a Corinto judeocristianos, que atacaron la autoridad del Apóstol. Éste resolvió entonces ir personalmente a Corinto (2Cor 2,1 12,14 13,1s). Esta «visita intermedia» la realizó «en tribulación» (2Cor 2,1), porque P. no logró disipar el recelo de los corintios, y hasta fue ofendido por un cristiano (2Cor 2,5 7,12, cf. 12,21). Después de corta estancia, se volvió a Éfeso, desde donde escribió «entre muchas lágrimas», la tercera carta a los corintios (2Cor 2,4.9 7,8.12). En esta carta, que fue llevada por Tito y que se ha perdido, P. reclamaba el honor y la sumisión de la iglesia corintia (2Cor 2,9). Mientras P. estaba aguardando el resultado de esta carta y de la misión de Tito, estalló en Éfeso el gran alboroto popular instigado por el platero Demetrio y el pueblo se aglomeró en el teatro (cf. lám. XXIV). Pablo se vio forzado a abandonar la ciudad y emprendió viaje a Macedonia (20,1 2Cor 2,13), pasando por Tróade, con la esperanza de hallar allí a Tito (2Cor 2,12s). Como éste no estaba allí, se trasladó a Macedonia, donde halló a Tito (probablemente en Filipos) y supo con gozo que los corintios se sometían. Desde Macedonia les escribió la 2Cor (el año 57).

Después de una visita a las iglesias de Macedonia y acaso un rodeo por Iliria (Rom 15,19), P. hizo a los corintios su visita, de tiempo atrás prometida (1Cor 16,5s), y permaneció tres meses entre ellos. Desde Corinto escribió Rom (fines del 57 o comienzos del 58), para preparar su proyectada visita a Roma (Act 19,21). P. quiso entonces emprender el viaje a Siria, junto con los representantes de las iglesias que habían reunido limosnas (→ colectas) para la iglesia de Jerusalén (Sópatro, Aristarco, Segundo, Gayo, Timoteo, Tíquico y Trófimo); pero como los judíos intentaron contra él un golpe de muerte, se trasladó a Tróade por Macedonia y Filipos, donde pasó la pascua (año 58) y se le juntó Lucas. En Tróade le esperaban otros compañeros. Allí permaneció siete días y resucitó a un muerto. De Tróade se hicieron a la vela bordeando la costa asiática. En Mileto convocó a los ancianos de Éfeso y se despidió de ellos, pues presentía que no los volvería a ver más (20,1-38). De allí se hicieron a la vela rumbo a Tiro, donde se detuvieron siete días, y profetas de la iglesia intentaron disuadir a P. de su viaje a Jerusalén; pero éste prosiguió su marcha hasta Ptolemaida y luego, por tierra, hasta Cesarea, donde se detuvo unos días en casa de Filipo, uno de los siete diáconos (6,5). Ágabo, profeta de Judea, le predijo que en Jerusalén le esperaba la cautividad; pero P. prosiguió su viaje.

(E) *La cautividad* (años 58-63; Act 21,17-28,31).
(1) *En Jerusalén* (año 58; Act 21,17-23,32), donde los cristianos le recibieron cordialmente, vio a Santiago, el cual le aconsejó pagara los gastos para un sacrificio de cuatro → nazireos judeocristianos y se hiciera purificar juntamente con ellos, a fin de disipar de ese modo los prejuicios de los judeocristianos contra él. P. accedió, siguiendo su propio principio (1Cor 9,20). Siete días más tarde, hallándose en el templo, algunos judíos de Asia Menor promovieron un alboroto del pueblo, afirmando que P. había introducido en el templo a un incircunciso. La muchedumbre, enfurecida, se apoderó inmediatamente de P. y allí mismo le hubieran matado, de no haberle salvado la tropa romana; ésta creía que se trataba de un bandolero egipcio. Mas cuando el centurión supo quién era, le permitió dirigir la palabra al pueblo. El discurso, sin embargo, excitó nuevamente la furia del pueblo y el centurión quiso azotar a P., de lo que se abstuvo al saber que era ciudadano romano. Al día siguiente le hizo comparecer ante el Sanedrín. La discusión terminó sin resultado, porque el Sanedrín se hallaba dividido. Al saber el centurión que cuarenta judíos se habían conjurado para matar a P., le envió escoltado por fuerte guardia a Cesarea, al procurador Félix.
(2) *En Cesarea* (fin del 58-60; Act 23,33-26,32), P. fue acusado ante el procurador como alborotador, sectario y profanador del templo. P. se defendió victoriosamente, pero la sentencia se aplazó, porque Félix esperaba que P. compraría su libertad con dinero. Así transcurrieron dos años (fin del 58-60). Félix fue sustituido por Festo. Los judíos pretendieron que éste hiciera volver el preso a Jerusalén. Festo quería ganarse el favor de los judíos, y propuso a P. su intención de juzgarle en Jerusalén. Entonces P. hizo uso de su ciudadanía romana y apeló al César. El procurador no podía negarle este derecho.
(3) *Viaje a Roma* (fines del 60 hasta primeros del 61; Act 27,1-28,16). Junto con otros prisioneros, P. fue entregado a un centurión y unos soldados de la tropa imperial. Le acompañaban Aristarco de Tesalónica y Lucas. Navegaron bordeando la costa del Asia Menor y luego la de Creta, hasta que una violenta tormenta que duró varios días los arrastró a la isla de Malta, donde embarrancaron en una lengua de tierra. Las 276 personas de la nave se salvaron, conforme lo había predicho P. Los náufragos pasaron el invierno en la isla. Probablemente, a fines de enero navegaron, pasando por Sicilia, hasta Putéolos, donde P. y sus compañeros fueron agasajados por la comunidad cristiana durante siete días. Por la vía Appia llegaron a Roma.
(4) *En Roma* (principios del 61-63; Act 28,16-31), P. obtuvo permiso para alquilar una vivienda, juntamente con el soldado que lo custodiaba y sus compañeros, y recibir allí a quien quisiera. Pronto llegaron varios de sus colaboradores y delegados de la mayor parte de las iglesias: Timoteo (Col 1,1), Marcos (Col 4,10), Épafras de Colosas (Col 1,7s), Tíquico de la provincia de Asia (probablemente de Éfeso: Col 4,17), Epafrodito de Filipos (Flp 2,25), Demas (Col 4,14), Jesús Justo (Col 4,11), Lucas (Col 4,14), Marcos (Flm 24), Onésimo, esclavo fugitivo (Flm Col 4,9). Dos de ellos compartían su cautiverio: Aristarco de Tesalónica (Col 4,10, cf. Act 27,2) y Épafras (Flm 23). Pronto aprovechó P. su libertad relativa para predicar el evangelio, primero, una vez más, entre los judíos (28,17-28), y luego, también entre los soldados de su guardia y otros romanos (cf. Flp 1,12s). Su cautiverio, que duró dos años, no impidió su actividad apostólica (Act 28,31). En Roma escribió las llamadas → cartas de la cautividad: Ef, Col, Flp y Flm. En las dos últimas se transparenta la espe-

ranza de una próxima liberación (Flm 22 Flp 1,26 2,24). A ella parece aludir también Act, aunque no cuenta el resultado del proceso.

(F) Para los *últimos años* de la vida de P., fuera de las noticias de Clemente Romano, nos hallamos reducidos a indicaciones incidentales de las → cartas pastorales, cuya autenticidad es muy discutida. La mayoría de los críticos liberales opinan que P. fue ejecutado durante la persecución de Nerón, en el año 64. Los autores que admiten la autenticidad de las pastorales, suponen, muchos, un viaje a España y, generalmente, un viaje a Oriente. Según la tradición romana, P. fue decapitado fuera de la ciudad, *ad Aquas Salvias* (hoy «Tre Fontane»), probablemente el año 67, y sepultado en un cementerio privado de la vía Ostiense.

[(G) *Viaje a España.* Los datos bíblicos indican que Pablo tuvo el decidido propósito de anunciar el evangelio en España; los datos extrabíblicos demuestran que realizó efectivamente su proyectado viaje.

Cuando en el año 58 escribe desde Corinto su carta a los Rom, les manifiesta que, «desde hace ya bastantes años», tiene el decidido propósito de visitarlos, pero que lo hará de pasada, porque su verdadera finalidad es la de, a través de ellos, dirigirse a España, y espera realizar este viaje apenas entregue en Jerusalén las limosnas recogidas en Macedonia y Acaya (Rom 15,22-26.28). Pero, inesperadamente, se intercalan en su vida casi cinco años de prisión entre la de Cesarea y la de Roma, adonde llega a principios del 61 y donde queda absuelto a los dos años. Ni en las cartas pastorales ni en el libro de los Hechos (sin terminar) hay más datos sobre el particular, si bien su apelación al César (Act 25,10) pudiera explicarse, no sólo por el deseo de obtener la libertad, sino más bien por ser Roma camino obligado para su proyectado viaje a España. A pesar de ello, si los datos bíblicos no dicen más, los testimonios históricos sobre la realización de este viaje son irrefutables. San Clemente de Roma escribe, en el año 96, que Pablo murió después de haber llegado «hasta los límites extremos de occidente», ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών (Cor 5,7). La fórmula, dice Spicq (→ bibl.), sólo es ambigua en apariencia, pues τέρμα indica siempre los límites extremos de una región, y δύσις, también aquí en oposición a ἀνατολή, la región donde se pone el sol. La argumentación de (→ bibl.) Zahn, García Villada y Spicq sobre este texto de Clemente es, en realidad, decisiva. Más aún, si bien se observa, en la literatura grecolatina estos términos apuntan principalmente a la región sudoccidental de la Bética. Y en general, España = Hesperia era la última región de poniente (cf. Act 1,8: ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). Igualmente apodíctico se presenta el testimonio del fragmento de Muratori (lín. 38-39), cuando dice que Lucas no pudo contar en Act «la prisión de Pedro y el viaje de Pablo cuando fue de Roma a España», por no haberlos presenciado. Toda explicación de estos textos, fuera de admitir que afirman el hecho como histórico, es violenta y por ende inadmisible. Además del apócrifo *Actus Petri cum Simone* (1-3; en *Acta Apostolorum apocrypha*, ed. por C. Tischendorf, R.A. Lipsius y M. Bonnet, Leipzig 1891, 45-49), están también los testimonios de muchos Padres, como san ATANASIO *(ad Dracontium:* PG 25, 258), san CIRILO DE JERUSALÉN *(Cat.* 17,26: PG 33, 997), san EPIFANIO *(adv. Haer.* 1, 27, 6: PG 41, 373), san JUAN CRIS. *(Hom. 13 in 1Cor:* PG 61, 111; *Praef. in Hebr:* PG 63, 11; y principalmente *Hom. 10 in 2Tim:* PG 62, 659), TEODORETO DE CIRO *(in Psalm.* 116: PG 80, 1805; *Interpr. epist. ad Phil:* PG 82, 567; *Interpr. epist. ad Tit:* PG 82, 856) y san JERÓNIMO *(in Is. lib. IV:* PL 24, 154; y sobre todo *in Am. lib. II:* PL 25, 1043-44). ZAHN (p. 151) aduce también un testimonio de san EFRÉN *(Expos. ev. concord.* 286). Es inútil querer interpretar estos pasajes como si no se fundaran en la verdad histórica del hecho, sino en el solo deseo manifestado por el apóstol a los romanos; la forma en que hablan estos Padres es totalmente afirmativa del hecho de la venida de Pablo a España. La diversa geografía en que escriben delata que son relativamente independientes entre sí, y es del todo inadmisible pensar que todos ellos hayan obtenido sus noticias por los datos de Clemente de Roma o del fragmento de Muratori. Por consiguiente, hay una tradición segura, durante los cuatro primeros siglos del cristianismo, atestiguada por documentos históricamente ciertos, de que Pablo realizó sus deseos de venir a evangelizar a España. Por otra parte, la plena romanización de España, especialmente de la Bética, el comercio activísimo que existía entre ésta y la capital del Imperio, la numerosa colonia judía instalada en nuestro suelo, facilitaban la misión apostólica de Pablo y le impelían a realizarla. Y la vitalidad de la iglesia española, a cuyo sentir apelaba también san IRENEO *(adv. Haer.* 1, 10, 2: PG 7, 553) como seguro testimonio de la primitiva fe cristiana, supone el origen apostólico de nuestra iglesia, siendo Pablo quien mejor pudo darle tal origen. Con razón, pues, termina Spicq su documentado estudio: «En conclusión, este viaje a España, decidido por san Pablo, atestiguado, cuando menos,

por dos documentos romanos de gran valor, tales como el de Clemente y el del fragmento de Muratori, fácil de realizar, impuesto por todas las probabilidades psicológicas y religiosas, se presenta como un hecho histórico cierto. Sólo testimonios explícitos en contrario podrían ponerlo en duda; pero éstos no existen» (p. LXXXIII).]

Bibl.: TH. ZAHN, *Einleitung in das NT*, vol. 1 (Leipzig [3]1906) 451-454. E. DUBOWY, *Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien* (BSt 19, 1914, 1-111). Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, 1/1 (Madrid 1929) 105-145. R. THOUVENOT, *Essai sur la province romaine de Bétique* (París 1940). C. SPICQ, *Saint Paul: Épîtres Pastorales* (París 1947) LXXVII-LXXXIII.

(III) LA PERSONA. (A) *El hombre*. El exterior del Apóstol no era impresionante ni atrayente; sus adversarios le echaban en cara que «su presencia era poca cosa y su palabra despreciable» (2Cor 10,10); él mismo alude también a su exigua estatura corporal (vv. 12-14). Su salud era débil; P. sufría una enfermedad que él mismo califica de aguijón de su carne y bofetón de Satán (2Cor 12,7-9); es un sufrimiento doloroso, humillante y crónico, como lo confirma Gál 4,13-15. P. poseía temperamento de jefe, voluntad de hierro, constancia inquebrantable, sentido para la iniciativa, extraordinaria capacidad de trabajo y resistencia, y un carácter conquistador; su carácter era, además, apasionado, impetuoso y dominador, que se entregaba de modo total al amor o al odio. Mas, junto a su férrea voluntad, P. tenía también un alma de fina sensibilidad y condescendencia, y un corazón lleno de ternura (cf. 1Tes 2,7s 2Cor 12,15 Gál 4,19s Flp 1,8, etc.), que se pegaba a los hombres y despertaba fuerte simpatía, que sentía profundamente la necesidad y el dolor de los demás. Como pensador, P. fue esencialmente un espíritu intuitivo, que concebía la religión más por visión inmediata que por razonamiento discursivo. Sin embargo, fue juntamente un poderoso dialéctico, y su capacidad natural se perfeccionó aún más por su formación rabínica. La naturaleza y el arte le decían muy poco; era más bien un psicólogo introspectivo. Sus comparaciones e imágenes están tomadas generalmente de la vida ciudadana, de los soldados o del derecho.

(B) P. fue un *escritor* de ingenio, que disponía de un vocabulario extenso y de un conocimiento sólido de la lengua. Su lengua es el griego corriente de las gentes cultas de su tiempo, salpicado de numerosas expresiones tomadas del griego de los LXX. A muchas palabras (p.ej., δικαιοσύνη, μυστήριον) les da un sentido nuevo. Su estilo no es cuidado, sus oraciones se hallan muchas veces sobrecargadas de incisos, mal construidas o inacabadas. P. no aspiraba a la elocuencia ni a la dicción cuidada de la retórica de su tiempo (1Cor 2,1-4). A pesar de ello, no raras veces, por el movimiento y calor de sus ideas y sentimientos, alcanza espontáneamente la cumbre de la elocuencia (p.ej., 1Cor 3,21-23 13 Rom 8,31-39). Le gusta valerse de la → diatriba griega; quiere llegar lo antes posible a establecer contacto con sus lectores, como un orador con sus oyentes; los interpela, les dirige preguntas (p.ej., Rom 3,1 Gál 3,19), hace intervenir un supuesto adversario (Rom 9,19 11,19), pone objeciones (Rom 2,1.3 9,20 14,4.20.22). Ama las antítesis (Dios/mundo, justicia/pecado, espíritu/carne, espíritu/letra, fe/ley, hombre viejo/hombre nuevo, primer hombre/último hombre, etc.), las personificaciones (del pecado: Rom 7,13s.17; de la justicia: Rom 10,6; de la Escritura: Gál 3,8, etc.) y las conclusiones *a minori ad maius* (Rom 5,15.17 11,12.15).

A su educación rabínica debe P., no sólo muchas ideas religiosas y un conocimiento a fondo del AT, sino también su dialéctica y su método exegético. Como los rabinos interpretaban los hechos y objetos mencionados en el AT como símbolos de la ley, así P. explica los sucesos de la historia de la salud como símbolos de la economía cristiana de salvación, p.ej., Sara como tipo del NT y Agar del AT (Gál 4,21-31, cf. 1Cor 10,6.11 2Cor 3,14-4,6). P. veía en el conjunto del AT la preparación y figura de la revelación y de la salud traída por Cristo, e interpretaba la Escritura según la intuición de su fe cristiana. Así entendido, el AT revela verdades que no pueden ser descubiertas ni por exégesis filosófica ni por la historia. Para ello seguía P. el método exegético de los rabinos, según el cual se toman como oráculos ciertos textos, entendidos fuera de su contexto y desligados del mismo. Además, P. toma ciertos temas a los → midráš judíos, p.ej., la promulgación de la ley por un ángel sobre el monte Sinaí (Gál 3,19), la roca que camina (1Cor 10,4), los nombres de los magos egipcios (2Tim 3,8). A base de una investigación a fondo (J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París 1939), se impone la conclusión de que P. es un rabino cristiano que posee el espíritu de Cristo y se ha liberado de la mentalidad de su escuela y de la casuística de sus maestros judíos.

Bibl.: F.X. PÖLZL, *Der Weltapostel Paulus nach seinem Leben und Wirken geschildert* (Ratisbona 1905). F. PRAT, *St.Paul* (París [6]1922). A. TRICOT, *St.Paul, Apôtre des gentils* (París 1928). K. PIEPER, *Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit*

(Munster de Westfalia ^{3}1929). J. HOLZNER, *Paulus: Ein Heldenleben im Dienste Christi* (Friburgo de Brisgovia ^{23}1953; trad. española: *San Pablo, heraldo de Cristo* [Barcelona ^{6}1961]). E. ALLO, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ* (París 1942). G. RICCIOTTI, *Paolo Apostolo* (Roma 1946; trad. española: *San Pablo Apóstol* [Madrid 1950]). A. PENNA, *San Paolo* (Roma 1946). A. SABATIER, *L'Apôtre Paul, Esquisse d'une histoire de sa pensée* (París ^{2}1896). C. CLEMEN, *Paulus, sein Leben und Wirken* (Giessen 1904). W.M. RAMSAY, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* (Londres ^{14}1920). H. WEINEL, *Paulus* (Tubinga ^{2}1915), A. DEISSMANN, *Paulus* (Gütersloh 1927). A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung* (Tubinga ^{2}1933; trad. inglesa: *Paul and his Interpreters: A Critical History* [1950]). M. DIBELIUS, W.G. KÜMMEL, *Paulus* (Berlín 1951).

(IV) LA TEOLOGÍA DE SAN PABLO. Como teólogo, P. ocupa el primer puesto, no sólo en la Iglesia primitiva, sino también en la Iglesia de todos los tiempos. Él creó la primera síntesis metódica de la doctrina de Jesús. De esta fuente, que no ha sido aún completamente justipreciada, han bebido todos los teólogos y pensadores cristianos.

(A) Las *fuentes* de la teología paulina son: (1) Su *fe judía y farisea*, que en muchos aspectos conservó sin variación: la fe en un solo Dios, creador y Señor del cielo y de la tierra, que habla a su pueblo en la Escritura y aparecerá al fin de los tiempos como juez y rey de todos los hombres, para premiar o castigar a cada uno según sus merecimientos; la resurrección de los muertos; la fe en ángeles y demonios, su antropología (→ carne, → espíritu, → hombre, → alma); las ideas capitales de su moral (→ decálogo). Además de la fe judía ortodoxa, P. parece haber conocido también las doctrinas de algunas sectas judías, y aun quizás las de Qumrán.

(2) *La doctrina de Jesús* y *la fe de la primitiva Iglesia cristiana*. P. conoció, sin género de duda, los hechos y palabras de Jesús por medio de la tradición (→ Jesucristo). Por su doctrina acerca del → Señor y del → Hijo de Dios, que por la salud de los hombres se hizo hombre, murió y resucitó, P. se enlaza con la fe de la comunidad primitiva. El Apóstol explica esa fe al presentar al Señor como → medianero único de salud (Flp 2,8-11 Ef 1,10.20-22 Col 1,18-20 2,19 1Cor 15,20-28, cf. Rom 8,19-23), como mediador de la creación (Col 1,16s 1Cor 8,6 Rom 11,36, cf. Heb 1,2), como preexistente (Rom 1,33 Flp 2,6-11) y como verdadero Dios (Rom 9,5 Tit 2,13, cf. Heb 1,8). Este desenvolvimiento no puede en manera alguna atribuirse, como lo pretenden algunos críticos, a influencia del → helenismo, de la → gnosis, de las religiones de → misterios o del culto imperial.

(3) Las *revelaciones personales de Cristo* (Act 9,5 Gál 1,1.15s 1Cor 9,1 15,8) o de Dios (2Cor. 12,1-4 Ef 3,3-6 1Cor 2,7-13).

(B) Su → *evangelio* (Rom 2,16 16,25 1Cor 15,1, etc.), que es también la buena nueva predicada por los demás apóstoles (sólo hay, en efecto, un evangelio: Gál 1,7), lo ha resumido P. mismo; él conoce y predica sólo a Cristo, y Cristo crucificado (1Cor 2,2, cf. Gál 6,14), al Hijo de Dios, que, según la carne, nació de David y, según el Espíritu Santo, se mostró por la resurrección (→ resurrección de Jesucristo), lleno de poder como Hijo de Dios (Rom 1,3s, cf. 1,9 15,19 1Cor 9,12 2Cor 2,12 9,13 10,14 Flp 1,27 1Tes 3,2 2Tes 1,8). El Hijo de Dios fue enviado por el Padre, para librar por su muerte a todos los hombres, judíos y gentiles, de la esclavitud del pecado y de la muerte (Rom 3,24s 5,6.8s 6,22 8,32 14,15 1Cor 6,20 7,22s Gál 4,3-5 2Cor 5,14s 1Tim 2,6). Todos, en efecto, pecaron y están privados de la gloria de Dios (Rom 3,23), todos eran objeto de la cólera divina (Rom 1,18 2,5), desde que el pecado del primer hombre acarreó la condenación de todos (Rom 5,18, cf. v. 14: → pecado original). El hombre participa de la → redención de Cristo por la fe; por ella obtiene perdón de los pecados (cf. 1Cor 15,17), reconciliación con Dios (Rom 3,25) y → justicia (Rom 1,17 9,30.32 Gál 2,16), bienes de salud que la ley no podía procurar (Rom 3,20 9,31s Gál 2,16 3,10s). Por pura gracia, la fe es imputada al hombre como justicia (Rom 4,3-5 Gál 3,6). La → justificación del pecador no es sólo una absolución jurídica, sino que implica también el perdón de los pecados y la transformación interna del hombre por el espíritu de Dios; el Espíritu Santo, en efecto, purifica, santifica y justifica a los creyentes (1Cor 6,11, cf. Tit 3,3-7), los cuales se convierten en nueva creación (Gál 6,15 2Cor 5,17). En 1Cor 6,11 y Tit 3,5-7 es el → bautismo el que opera la remisión de los pecados, la justificación y la regeneración a una vida nueva en Cristo (Rom 8,2 Tit 3,5) o en el Espíritu (Rom 7,6 8,9). Porque en el bautismo muere el hombre con Cristo y resucita con Él a nueva vida, la vida en el Espíritu o por el Espíritu (Rom 6,3-11). Por el bautismo, pues, el creyente participa – por el Espíritu, que es el principio de la vida en Cristo – en la propia vida de Cristo (Cristo vive en él: Gál 2,20); de ahí que todos los bautizados, sin distinción, forman entre sí y con Cristo un organismo vivo, «un cuerpo» (1Cor 12,13 Gál 3,28), la → Iglesia, cuya cabeza es Cristo (Col 1,18 Ef 1,22s). La unidad entre los creyentes la realiza la eucaristía, la cual verifica la comunión con el

cuerpo y la sangre de Cristo, porque el pan nos da el cuerpo, y el vino, la sangre (1Cor 11,23-27).

En conclusión, P. desempeñó un papel providencial en el desenvolvimiento de la doctrina cristiana y de la Iglesia; él fue el primero que puso de relieve la preexistencia y la divinidad de Jesús, Hijo de Dios, y la universalidad de la redención. Si no fue el primero en predicar el evangelio a los gentiles (cf. Act 11,19s), sí fue el gran apóstol de las gentes, que en pocos años fundó comunidades cristianas en todo el mundo grecorromano. Él reconoció el destino provisional y preparatorio de la ley antigua (Gál 3,24 4,3); y de la idea de la nueva alianza instituida por Cristo (1Cor 11,25 2Cor 3,6-13, cf. Jer 31,31-34) sacó la consecuencia de que la legislación mosaica estaba abolida. Así pudo llegar a imponerse en las primeras comunidades cristianas la conciencia de formar una comunidad separada de la sinagoga judía. P. se preocupó siempre por la unidad de la → Iglesia, cuerpo de Cristo (Ef 4,3-6 Col 3,15 1Cor 12,13) y de la igualdad de clase entre todos los creyentes, sin distinción de raza, sexo ni estado; P. fomentó el sentimiento vivo de esta unidad por medio de los vínculos entre todas las iglesias y por la recolección de donativos (→ colecta) para la iglesia madre de Jerusalén (1Cor 16 2Cor 6,9 Gál 2,10, etc.).

Bibl.: E. Tobac, *La justification dans St. Paul* (Lovaina 1908). F. Prat, *La théologie de St. Paul* (París [10]1939; trad. esp.: *Teología de San Pablo*, 2 vols., México [2]1949). R.G. Bandas, *The Master-Idea of St. Paul's Epistles* (Brujas 1925). A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des heiligen Paulus* (Munster de Westfalia 1928). Id., *Die Kirche als der mystische Leib Christi* (Munster de Westfalia [2]1940). F. Amiot, *L'enseignement de St. Paul* (París [6]1947). M. Meinertz, *Theologie des NT* II (Bonn 1950) 1-254. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant St. Paul* (París [2]1951). Id., *Le Christ dans la théologie de St. Paul* (París 1951). A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tubinga 1930). R. Bultmann, *Paulus* (RGG IV, 1019-1045). Id., *Theologie des NT* I (Tubinga 1948). E. Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie* (Tubinga 1929). H. Windisch, *Paulus und Christus* (Leipzig 1934). W.L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge 1939). G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes: Paulus Studien* (Munich 1952). J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* (Copenhague 1954). O. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres [2]1955). H. J. Schoeps, *Paulus* (Tubinga 1959). [J.M. Bover, *La teología de san Pablo* (Madrid 1946).]

Paciencia. La p. de Dios (ἀνοχή: Rom 2,3s 3,26) es sinónimo de su longanimidad (μακροθυμία; cf. Éx 34,6s Sab 15,1-19,12 Eclo 18,11s Rom 9,22 1Pe 3,20 2Pe 3,9) en el sentido de que Dios no castiga inmediatamente los pecados de los hombres, sino que les da tiempo para que se arrepientan. La literatura sapiencial recomienda al hombre que sea «longánime» (*'erek 'appîm*, literalmente: largo de nariz, e.d., lento en la ira) con respecto a su prójimo (Prov 14,29s 15,18 16,32 17,27 19,11 25,15 Eclo 1,23 5,11 29,8-13). En el NT, Dios da al hombre, en los evangelios, ejemplos de longanimidad (parábola del siervo cruel: Mt 18,21-35; cf., por contraste, la parábola del juez inicuo: Lc 18,1-8). San Pablo recomienda la longanimidad (1Tes 5,14), que es uno de los frutos del Espíritu (Gál 5,22), efecto de la caridad (1Cor 13,4), virtud característica del Apóstol (2Cor 6,6 1Tim 1,16 2Tim 3,10); virtud que está en conexión con la dulzura y con la tolerancia de los demás (Ef 4,2 Col 3,12s). En Sant 5,7-9 la p. o longanimidad tiene por objeto la parusía que se espera. Heb 6,12 y Sant 5,10s recomiendan el ejemplo de longanimidad de los santos del AT.

Si la longaminidad es la virtud del que sabe esperar, y puede ser virtud de Dios y virtud de los hombres, la p. propiamente tal (ὑπομονή) es virtud exclusivamente humana, pues supone la prueba. «Esperar en Dios» en medio de las pruebas, colectivas o individuales, es rasgo característico de la piedad del AT (Sal 25,3.5 37,9.34 Is 49,23). Job ha dado de ella elocuente ejemplo (Cf. Sant 5,11). En el NT, los evangelios enseñan que la p. en las pruebas, e.d. la constancia, será necesaria en medio de las tribulaciones que precederán a la parusía (Mt 10,22 24,13 Mc 13,13); por la p. salvarán su vida los fieles (Lc 21,19) y recogerán su fruto (Lc 8,15). San Pablo soporta pacientemente las tribulaciones por la salud de los elegidos (2Tim 2,10.12); recomienda la p. a sus lectores (Tit 2,2), sobre todo, con vistas a la retribución final (2Tes 1,4s Rom 2,7); por eso la p. está en conexión con la esperanza (1Tes 1,3 Rom 5,3 8,5 15,4s). La p. es efecto de la caridad (1Cor 13,7), virtud propia del Apóstol (2Cor 1,6 6,4 12,12 1Tim 6,11 2Tim 3,10); viene de Dios (Rom 15,5) o de Cristo (2Tes 3,5 Col 1,11). En Heb, reconociendo que sus destinatarios dieron ya pruebas de p., se les recuerda que aún les será de nuevo necesaria, para el momento en que vuelva el Señor (10,32.35s). Cristo mismo dio admirables ejemplos de p. en sus sufrimientos (Heb 12,1-3.7; cf. 1Pe 2,20). Citando el texto de Dan 12,12 respecto del fin de los tiempos, Sant (1,12) recomienda la p., que es necesaria para que el cristiano alcance la perfección (1,3). En fin, Ap considera la p. como una virtud de las más importantes (1,9 2,2.3.19 3,10 13,10 14,12).

Bibl.: ThW I, 360s; IV, 377-390. 585-593. C. Spicq, *Patientia*-ὑπομονή (RScPhTh 19, 1930, 95-106).

Paddán-Aram (hebr. *paddan-'ărām)* o Paddán (Gén 48,7) se llama, en la tradición reciente, a la patria de los patriarcas israelitas (Gén 25,20 28,2.5s 31,18 35,9.26 46,15), designada en otros lugares con el nombre de → Aram-Naharaim. El nombre se explica en Os 12,13 como «campo de Aram»; la explicación corriente, que recurre al akkadio *padānu*, camino, ha sido recientemente puesta en duda (R. de Vaux, RB 55, 1948, 323[2]).

Padecimientos → dolor.

Padre. La palabra p. se emplea en la Biblia no sólo en sentido propio, sino también amplio y traslaticio. Así se da nombre de p., además de al p. carnal, al abuelo (Gén 28,13), a los progenitores (Heb 11,23), a los antepasados (Éx 12,3, etc. Mt 3,9, etc. 23,30) y al que inicia una estirpe genealógica (Gén 10,21, etc.). En sentido traslaticio, p. significa la causa o el creador (p. de la lluvia: Job 38, 28), bienhechor (Job 29,16), maestro y consejero. De ahí que la palabra se emplee como título para personas a las que se quiere honrar (p.ej., 2Re 6,21 Mt 23,9), de las que uno se considera «hijo» (2Re 8,9). En el NT los miembros más viejos de la comunidad cristiana son llamados p. (1Jn 2, 13.14*b);* acaso también los miembros difuntos (2Pe 3,4, etc.), aunque aquí la palabra pudiera también significar antepasados. Dios es p., tanto en el AT como en el NT (→ abbá). Sobre la paternidad, → niño, → familia, → padres, → hijo.

Bibl.: → Familia, → padres. ThW v, 946-1016. L. Dürr, *Heilige Vaterschaft im antiken Orient* (Munster de Westfalia 1938). [A. Colunga, *«A nadie llaméis Padre sobre la tierra, porque uno sólo es vuestro Padre, el que está en los cielos» (Mt 23, 9)* (Misc. Bibl. Ubach, Montserrat 1953, 333-347).]

Padrenuestro, la oración específicamente cristiana que Jesús enseñó a sus discípulos como → oración propia suya, para distinguirla de la oración de los gentiles (Mt 6, 7-9*a*) y de la de los discípulos del Bautista (Lc 11, 1-2*a)*. El p. se nos ha transmitido en dos lugares del evangelio y en distinto contexto. En Mt, en el → sermón de la montaña (6,9-13), y en Lc fuera de él (11,2-4). Se admite con bastante generalidad que Lc nos ofrece el p. en su situación histórica original; Mt, en cambio, de acuerdo con la técnica de composición que aplica frecuentemente en su evangelio, lo intercaló en el sermón de la montaña, enlazándolo con las palabras de Jesús acerca de la oración (6,5ss). La forma presenta algunas diferencias; las más importantes son que Lc (según el texto crítico) omite la tercera y séptima petición de Mt (6,10*b*.13*b)*. La forma de Mt entró en la liturgia y se halla ya en la *Didakhé* 8,2. La mayoría de los exegetas creen que Mt ha conservado la forma original y explican las diferencias con Lc por el estilo e intención particular del tercer evangelio. La doxología que se añade en muchos mss. al fin de la forma de Mt («porque tuyo es el reino y el poder y la gloria por toda la eternidad. Amén»; cf. *Didakhé* 8,2), así como el «Amén» de la Vg no es original y hay que considerarlo como adición litúrgica. K.G. Kuhn (bibl.) cree haber demostrado que el p., así como las oraciones judeopalestinenses, tenía cierta rima final en su forma primitiva aramea.

A la invocación («Padre nuestro») siguen siete peticiones, según un esquema grato a los judíos, de las que las tres primeras se refieren al → reino de Dios y las cuatro últimas (o las tres, si la sexta y la séptima se consideran como una sola petición) a los hombres. Las tres primeras peticiones pueden llamarse escatológicas, en cuanto que todas expresan el deseo de la venida del reino de Dios. Si bien existen analogías formales, hasta en la invocación de Padre, con oraciones judías, no puede ponerse en duda la peculiaridad cristiana del p., si se reza en el sentido original en que fue dicho, como la más clara expresión de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios, consignada en los sinópticos (este reino es, en efecto, una salud interna, espiritual y universal) y como síntesis del sermón de la montaña y de las bienaventuranzas en forma de oración; cf., p.ej., J.B. Frey, *Le Pater est-il juif ou chrétien?* (RB, N.S. 12, 1915, 556-563). La cuarta petición se refiere a una modesta existencia material como condición normal para conseguir la salud espiritual, la cual es el objeto de las últimas peticiones, formuladas en forma negativa (en contraposición con las fórmulas positivas de las tres primeras peticiones). Se discute la interpretación y sentido del término ἐπιούσιος (nuestro pan «de cada día»); el sentido general, sin embargo, no puede ser dudoso. También se discute la significación específica de τοῦ πονηροῦ, que puede ser neutro (el mal; así la mayoría; cf. ya la *Didakhé* 10,5) o masculino (el malo, el maligno, el diablo; cf. Mt 13,19.38 1Jn 5,18s).

Bibl.: G. Walther, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese* (TU 40/3, Leipzig 1914). J. Hensler, *Das Vaterunser* (Munster de Westfalia 1914). J. Sickenberger, *Unser ausreichendes Brot gib uns heute* (Halberschwerdt 1923). P. Fiebig, *Das Vaterunser* (Gütersloh 1927). A. Schlatter, *Das Unser Vater* (Berlín 1938). E. Lohmeyer, *Das Vater Unser* (Gotinga [2]1948). Th. Soiron, *Die Bergpredigt Jesu* (Friburgo de Brisgovia 1941) 321-369. H.G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vater-*

unser und der Reim (Tubinga 1950). ThW II, 587-595 (sobre ἐπιούσιος). DBS VI, 788-800 (J. DE FRAINE). T.W. MANSON, *The Lord's Prayer* (BJRL 38, 1955-56, 99-113. 436-448). [J. ALONSO, *Explicación exegética de las peticiones del Padrenuestro* (Sal Terrae 41, 1953, 326-333. 395-402. 478-482. 659-664). Id., *El problema literario del Padrenuestro* (EstB 18, 1959 63-75).]

Padres. No existe en hebr. palabra que exprese, ella sola, los p. (se dice ordinariamente «padre y madre», «los progenitores» o algo semejante). Por eso, todo lo que en el AT hay relativo a los p. se encuentra disperso en las palabras → padre, → madre e → hijo. Respecto de p., en conjunto, puede decirse lo siguiente:

La obligación más importante de los p. es la educación y la instrucción religiosa y manual de los hijos (Prov 4,3s); sólo los hijos de familias muy distinguidas tenían educadores o maestros especiales (2Re 10,1.5 1Par 27,32 Is 49,23). La educación de los hijos compete conjuntamente al padre y a la madre (Prov 10,1 17,25, cf. 1,8). Se les recomienda severidad (Eclo 7,23s); la vara de la disciplina no debe olvidarse (Prov 10,10 13,14 22,15 23,13 29,17 Eclo 22,6); sobre todo han de vigilarse severamente las hijas, para que lleguen sin deshonor al matrimonio (Eclo 7,24 42,9). La excesiva indulgencia sería perjudicial para los mismos hijos. Pero, en la práctica, esa mano dura faltaba con frecuencia en la educación (1Sam 3,13 2Sam 13,21). Fundamentos de la educación eran el respeto y la veneración hacia la autoridad paterna, y el objetivo principal el temor de Dios como punto de partida y como suma de toda sabiduría (Sal 111,10 Prov 1,7). Para ello, el padre instruía a sus hijos sobre el sentido y el origen de las fiestas religiosas (Éx 13,8 Dt 4,9 6,7.20ss Sal 78,5, cf. 2Sam 1,18). La instrucción manual se conseguía dando a los hijos los conocimientos prácticos sobre el cultivo de los campos y de las viñas, y sobre la manera de guardar el ganado, y haciéndoles tomar parte en los trabajos paternos. Pero datos sobre el particular, especialmente en el sentido de existir alguna organización escolar, faltan en absoluto. Solamente los libros sapienciales ofrecen una especie de pedagogía. Tanto la ley (Éx 20,12 Dt 5,16, cf. Lev 19,3) y los sabios (Prov 1,8 6,20 Eclo 3,1-16 7,27s) como, en el NT, Jesús (Mt 15,4 par. 19,19 par. Lc 2,51) y los apóstoles (Col 3,20 1Tim 5,4 2Tim 3,2) inculcan a los hijos, como condición para que tengan una vida feliz, respeto y obediencia hacia sus p. No se dice expresamente que se deba amar a los p.; desde luego, no se debe amar al padre y a la madre más que a Cristo (Mt 10,37); respecto de Cristo o contra Él, la autoridad paterna no desempeña papel alguno (Mt 10,21 Mc 13,12). Rebelarse contra los propios p. es gran delito (Prov 30,17; → ceguera); herirlos o escarnecerlos está castigado con la pena de lapidación (Éx 21,15.17 Lev 20,9 Prov 20,20, cf. Mt 15,4), pero a tenor de Dt 21,18-21 sólo a propuesta de los p. mismos. En Dt 27,16 se maldice al hijo indigno; cf. también Prov 13,24. La autoridad de los p. era muy grande. El padre disponía de sus hijos como de propiedad suya absoluta y podía, por lo menos en época muy antigua (lo contrario en Lev 19,29, cf. Dt 12,31 18,9-12), ofrecer su hijo en sacrificio (Gén 22,1ss Jue 11,34ss), entregar su hija a un huésped o a un extraño (Gén 19,8 Jue 19,24) o condenarla a muerte (Gén 38,24). La hija se sustraía a la autoridad de sus p. sólo con el matrimonio, y el hijo al cumplir los veinte años.

Bibl.: NÖTSCHER 72-75. L. DÜRR, *Das Erziehungswesen im AT und im Antiken Orient* (MVAeG 36, 2, 1932).

Pafos (Vg Paphus), ciudad portuaria en la costa suroeste de Chipre, visitada por Pablo en su primer viaje apostólico, en compañía de Bernabé y de Juan Marcos (Act 13,6-30). En P. residía el procónsul → Sergio Paulo. Se trata siempre de la nueva P., puerto de la antigua P., situada en el interior.

Bibl.: LÜBKER 762.

Paganos → gentiles.

Paganos convertidos → etnicocristianos.

Paja, a excepción de Is 41,15, sólo aparece en el AT en el lenguaje figurado. Con la p. se compara una gran muchedumbre (Is 29,5: la multitud de opresores; está en paralelismo con polvo fino), la fuga (Sal 83,14 Is 17,13: arrojados como p. ante el viento; Sof 2,2: el día pasa como p.; Sal 1,4 Job 21,18: los impíos; Sal 35,5: los enemigos). En Os 13,3 (la p. va desapareciendo de la era) y Dan 2,35 (van desapareciendo como la p. en el verano), la p. es imagen de la caducidad de las cosas. En el NT se cita la p. en Mt 3,12 = Lc 3,17.

Pájaros → animales.

Palabra. (I) NATURALEZA. La p. (hebr. *dābār:* p. o lo expresado: cosa), tanto entre los antiguos pueblos orientales como entre los primitivos, no es sólo la expresión de un pensamiento o de un deseo, sino un objeto concreto, que existe realmente, es eficaz y está como cargado de la fuerza del alma que la ha pronunciado. En las lenguas semí-

ticas, pensar y hablar se designan con idéntico término *('āmar)*; hablar es manifestar lo que el corazón dice. Pero la p. pronunciada no es sólo un sonido que continúa en la conciencia del locutor o del oyente sólo como pensamiento, sino también una cosa, invisible ciertamente, pero real, como el aliento, que, juntamente con la palabra, abandona la boca; por eso frecuentemente el término p. se halla paralelo con *rūaḥ* (aliento, espíritu: Sal 33,6 147,18 Is 34,16 Prov 1,23 Job 15,13 Jdt 16,17; y también en muchos textos egipcios y babilónicos; cf. J. Hehn, ZAW 1925, 218; L. Dürr [bibl.] 101ss). La p., una vez pronunciada, subsiste y es eficaz; la bendición que Jacob logró para sí, no pudo ser revocada (Gén 27,35-37); la maldición pronunciada por Josué (Jos 6,26) pesa todavía dos siglos más tarde sobre el que reconstruye a Jericó (1Re 16,34); una maldición que se pronuncia no puede quedar desvirtuada sino por una fórmula contraria de bendición (Jue 17,2 1Sam 21,3) o por otra bendición de Yahvéh (Sal 109,28 Dt 23,5). Para proteger los sarcófagos y (en Babilonia) las mojoneras de profanadores y ladrones, en Egipto, Fenicia y Grecia se escribían sobre ellos fórmulas de maldición.

(II) SU PODER. El poder de la p. (como en la magia de todos los pueblos y tiempos) se atribuye a las fórmulas mismas o depende de la virtud del locutor; y, aun entonces, su acción se entiende frecuentemente en sentido mágico, e.d., como una fuerza que se hace a la divinidad; sobre todo en Egipto y Babilonia no es fácil establecer si la p. obra por sí misma o por la virtud de una divinidad.

(A) Aunque en Israel vivieron en el pueblo, en todos los tiempos, ideas y prácticas mágicas, la religión de Yahvéh redujo siempre el poder de la p. a la voluntad de Yahvéh mismo. Mientras en Egipto y Babilonia la p. del rey es particularmente poderosa (el rey es un ser divino), en Israel la poderosa virtud de la p. del rey mesiánico es atribuida al espíritu de Yahvéh, que descansa sobre él (Is 11,4 Salmos de Salomón 17,42 Hen 62,2, cf. 2Tes 2,8 Ap 19,15.21). Por ser el profeta un «hombre de espíritu» (Os 9,7, cf. Miq 3,8) y por estar Yahvéh con él, ninguna de sus palabras queda incumplida (1Sam 3,19, cf. 9,6 1Re 17,24 Is 44,26); como la p. del profeta es p. de Yahvéh, esta p. mata (Os 6,5) como una espada (Is 49,2) o se asemeja a un fuego destructor (Jer 5,14 23,29). Puesto que Yahvéh hizo a Moisés, en gloria, igual a un dios (Eclo 45,2), Moisés se mostró poderoso en obras y p. (Act 7,22) y por su p. se realizaron toda suerte de milagros (Eclo 45,3 Jub 48,7, cf. Sal 105,31.34 Núm 20,8; → palabra de Dios). La bendición que daban los levitas en nombre de Yahvéh debía su virtud al hecho de haber sido instituida por Dios (Dt 10,8 1Par 23,13). Por depender la p., en sus efectos, totalmente de Yahvéh, no evolucionó nunca en Israel, como en otras religiones orientales, en un ser personal, un demonio o un dios de segundo orden.

(B) En el NT, la p. de Jesús, Hijo de Dios. es presentada como poderosa; no sólo enseñaba como quien tiene autoridad (Mt 7,29 Mc 1,22 Lc 4,32), e.d., como un profeta que impone normas en cuanto inspirado por Dios, sino que su p. era eficaz. Con una p. curaba (Mt 8,8 Lc 7,7 Mc 2,10), expulsaba a los demonios (Mt 8,16 Mc 1,25s), resucitaba a los muertos (Lc 7,14s) y calmaba el viento y las olas (Mc 4,39). Después de su resurrección, confirmó la p. de sus enviados, por medio de los milagros que obraron en su nombre (Mc 16,20 Heb 2,4 Act 14,3).

Bibl.: P. HEINISCH, *Das Wort im AT und im alten Orient* (Munster de Westfalia 1922). H.W. OBBINK, *De magische beteekenis van den naam inzonderheid in het Oude Egypte* (Amsterdam 1925). E. REPO, *Der Begriff «Rhêma» im Biblisch-Griechischen:* I, *«Rhêma» in der LXX* (Helsinki 1951). → Logos, → Palabra de Dios. ThW IV, 89-140

Palabra de Dios. (I) EN EL AT.
(A) *Significación y naturaleza.* Puesto que la → palabra es manifestación de un pensamiento o de un deseo, las expresiones «la p.» o «las p. de Yahvéh», «la palabra» o «las p.» sin más indican ordinariamente, en el AT, la revelación de Yahvéh a los profetas o la predicación de esta revelación por los profetas (Sam: 12 veces; Re: 50 veces; Is: 9 veces; Ez: 60 veces; Jer: 52 veces). Así puede decir Jer (18,18; cf. Ez 7,26) que el profeta se distingue por la p., como el sacerdote por la sabiduría (→ Torá) y el sabio por el consejo. No raras veces estas expresiones indican la revelación de la voluntad de Yahvéh manifestada en mandatos (p.ej., Núm 15,31 Dt 5,5 2Sam 12,9); las p. (Éx 34,28) o las diez p. (Dt 4,13) significan el → decálogo; posteriormente se aplicó la denominación a todas las leyes reveladas (Dt 1,1.18 31,1 32,46). Por su p., dirigida a los profetas y por éstos predicada, Yahvéh interviene constantemente en la historia de su pueblo; la p. de los profetas no sólo anuncia, sino que realiza lo que anuncia (cf. Os 6,5 Jer 5,14 23,29 Is 49,2); por la p. que expresa su voluntad, e.d., por su ley, Yahvéh domina toda la vida de su pueblo y de cada

individuo (Dt 30,19 Jer 21,8). El Sal 119,1. 16.57, etc., celebra la p. como mandato: Sal 119,25.49s.107.144.154, como fuente de vida y salud; el Sal 147,15-19 ensalza la p. que gobierna la naturaleza y que, como ley, domina a Israel. Por eso la p. de Dios es medio de revelación y de salud. Por su poderosa p. creó Yahvéh el mundo («porque Él dijo y fue hecho»: Sal 33,9 Gén 1 passim Sal 33,6 148,5 Jdt 16,14 Lam 3,37 Eclo 39,17 42,15 Sab 9,1s Heb 11,3 2Pe 3,5.7), por su p. conserva y gobierna todo en la naturaleza (Sal 147,15-18 148,8 Job 37,5-13 Eclo 39,31 43,26 Heb 1,3); el hombre vive de todo lo que proviene de la p. de Yahvéh (Dt 8,3 Sab 16,26); por su p. interviene Él en la historia de Israel y en la vida de los piadosos (Sal 106,9 107,20.25 46,7 Is 50,2 48,13 Sab 16,12). También es ensalzada por su poder la p. de Dios pronunciada, la cual se concibe como algo realmente subsistente; es eterna (Is 40,8), irrevocable (Is 31,2 Jer 4,28 Sal 89,35s), no vuelve vana a Yahvéh (Is 45,23 55,10s Jos 21,45 23,14), no porque obre por propia virtud (magia), sino porque Yahvéh mismo la cumple (Dt 9,5 Is 44,26 Lam 2,17 Núm 23,19).

(B) *¿Hipóstasis?* Como en el antiguo oriente se considera la p. como un objeto real y activo, la p. de Yahvéh se presenta con frecuencia como separada (Is 9,7 55,11 Sal 107,20) e independiente de Él mismo (Is 9,7 55,11 Sal 147,15-18 Sab 16,12 18,14-16). Sin embargo, de aquí no puede deducirse que la p. de Dios en el AT representa a una persona o hipóstasis (así Mowinckel, Bousset, Gressmann, Weber, Grether, Eichrodt, Dürr), e.d., «una esencia divina considerada casi independiente, casi como manifestación externa, que sería personificación de un atributo o de una actividad de una divinidad superior» (RGG II, 2065). Porque también a la p. ordinaria humana se le atribuye cierta independencia y actividad propia, ya que los israelitas, al igual que los demás pueblos antiguos semitas y los egipcios, tenían absolutamente las mismas ideas acerca de la p. y de la p. de Dios (cf. Dürr [bibl.]), y todo se lo representaban concreta y sensiblemente. La mayoría de pasajes veterotestamentarios, a excepción de Sab 18,14-16, no personifican la p. de Dios, sino que la presentan como un objeto concreto, activo y poderoso, cuya acción depende exclusivamente de Yahvéh.

Lo mismo hay que decir del hebr. *memrā'*, por el que los targumes explican el texto hebreo o circunscriben ciertos antropomorfismos. La *memrā'* no es un ser intermedio entre Yahvéh y sus criaturas, sino que significa su p., su razón o su voluntad, y a menudo sólo es una circunlocución del pronombre personal o del nombre de Yahvéh (cf. Hamp, 129-167; StB, II, 302s; F. Moore I, 414-417). → Logos.

(II) En el N.T.
(A) *Significación.* La p. de Dios significa a veces en el NT la p. de Dios dirigida a un profeta (Lc 2,29 3,2) o predicada por éste (Mc 7,13 Rom 13,9 Gál 5,14) y, más a menudo, la revelación contenida en las Escrituras del AT (p.ej., Mt 1,22 2,15 15,4 Mc 12,26 Heb 1,5 2,2.12s 10,5.8s Rom 15,10 2Cor 6,2 Sant 2,11). Pero generalmente la p. (p.ej., Act 6,2.4 Lc 1,2 Gál 6,6 1Tes 1,6) o la p. de Dios significa la buena nueva de la salud (εὐαγγέλιον), predicada y realizada por Jesús (Lc 5,1 8,11.21 Act 4,29.31 13,5.46 1Cor 14,36 2Cor 2,17 Flp 1,14, etc.). Esta buena nueva, cuyos ministros son los apóstoles, es la «p. de la verdad, la buena nueva de la redención» (Ef 1,13), «la p. de la salud» (Act 13,26) y «de la vida» (Act 5,20 Flp 2,16), porque es realmente la p. de Dios (1Tes 2,13). Como tal es una «fuerza de Dios» (1Cor 1,18), operante (Heb 4,12 1Tes 2,13), poderosa y aguda como una espada (2Cor 6,7 Ef 6,17 Heb 4,12) y no se halla encadenada (2Tim 2,9). No sólo promete la vida presente y futura (1Tim 4,8), sino que obra también la salud del alma (Sant 1,21). Más a menudo se refieren los apóstoles a la p. de Jesús, como a la suprema autoridad (1Cor 7,10 Sant 1,6.22 2,5 3,18 4,4 etc.).

(B) Jesús pronunció, efectivamente, sus p. como quien tiene autoridad y no como los escribas (Mt 7,29 Mc 1,22 Lc 4,32), e.d., Jesús no se apoyaba, como los rabinos y escribas, en la autoridad de la Escritura y tradición de los antiguos (Mt 15,2 Mc 7,3), sino que enseñaba por propia autoridad (cf. Mt 15,22.28.32.34.39), por su autoridad de Hijo de Dios (cf. Mt 11,27 Lc 10,22), cuya p. es la p. del Padre (Jn 14,24, cf. 14,10 17,8). Por eso sus p. son «p. de vida eterna» (Jn 6,68) y «espíritu y vida» (Jn 6,63). Por eso, para salvarse, hay que oir y seguir sus p. (Lc 8,21 Mt 7,24-27), oírlas y creerlas para tener la vida eterna (Jn 5,24), guardarlas para escapar de la muerte eterna (Jn 8,51). Sin embargo, para oir sus p. es necesario, por supuesto, «ser de Dios» (Jn 8, 44.47), «ser traído por el Padre» (Jn 6,44), «ser instruido por el Padre» (Jn 6,65).

(C) Los *ministros* de la p. (Lc 1,2) no son simplemente transmisores de una doctrina recibida, sino anunciadores de una realidad salvadora: de las obras y enseñanzas de Jesús (Lc 1,2 Act 1,21). La p. de Dios que Pablo predica y designa como el misterio de Dios, escondido antes y revelado ahora

a los santos (→ misterio), es la salud realizada por Dios por medio de Cristo y, por eso, es equiparada a Cristo mismo (Col 1,25-27). Dios ha hablado a los hombres en su Hijo (Heb 1,2), en Cristo se ha realizado el «sí» divino (2Cor 1,19) por el que se cumplen las promesas de Dios y por el que la antigua p. de Dios, la ley, es perfeccionada (Mt 5,17). Cristo es el → amén, el sí de Dios, el testigo fidedigno y veraz de Dios, el principio (o el fundamento) de la creación de Dios (Ap 1,5 3,14 Col 1,15.18). Por eso Juan llama a Cristo la p. de Dios (Ap 19,13), la p. de la vida (1Jn 1,1) o simplemente la p. (Jn 1,2s.14). → Logos.

Bibl.: V. HAMP, *Der Begriff «Wort» in den aramäischen Bibelübersetzungen* (Munich 1938). R. BULTMANN, *Der Begriff des Wortes Gottes im NT in Glauben und Verstehen* (Tubinga 1933) 268-293. O. GRETHER, *Name und Wort Gottes im AT* (Giessen 1933). L. DÜRR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und alten Orient* (MVAeG 42/1, Leipzig 1938). DBS v, 425-497. ThW iv, 89-129. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A. T.* I (París 1954) 200-207. [V. LARRAÑAGA, *El Verbo de Dios en san Juan* (Misc. Comillas I, 1942, 281-328).]

Palabras de Jesús en la cruz. Mt y Mc nos han transmitido una misma p. de Jesús en la cruz; Lc y Jn ofrecen cada uno tres p. distintas. La sucesión exacta no puede fijarse con certeza; ordinariamente se enumeran como sigue: 1.ª «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34*a*). Si esta p. es auténtica (lo que no es absolutamente seguro), sin duda fue pronunciada durante la crucifixión y se refiere, sobre todo, a los judíos (cf. Jn 19,11 Act 3,17 13,27). 2.ª «En verdad, en verdad te digo: Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43): Jesús promete a uno de los ladrones admitirle en el reino de Dios. 3.ª «Mujer, ahí tienes a tu hijo», y al discípulo: «Ahí tienes a tu madre» (Jn 19,26s). Es una p. de amor filial. La mayoría de los exegetas rechazan la opinión de que aquí se exprese la maternidad espiritual de María sobre todos los hombres, pues esta explicación no aparece hasta el s. XII (Ruperto de Deutz); sin embargo, cf., p.ej., B.P. Gächter, quien descubre en este lugar un sentido místico-mesiánico (ZkTh 47, 1923, 391-429). 4.ª «Elí, Elí, lemá sabakhthaní?» (Mt 27,46 Mc 15,34), → Elí, etc. 5.ª «Tengo sed» (Jn 19,28s Sal 22,16 69,22). La fórmula introductoria lleva caracteres típicamente joánicos. 6.ª «Todo está consumado» (Jn 19,30), alusión o cita del Sal 22,32. Jesús declara que no sólo se ha cumplido la Escritura, sino también su misión. 7.ª «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46). La p. está tomada del Sal 31,6: Jesús encomienda su espíritu, e.d., su vida al Padre; cf. Jn 19,30.

Bibl.: G. DALMAN, *Jesus Jeschua* (Leipzig 1922). I.M. VOSTÉ, *De Passione et Morte Jesu Christi* (Roma 1937) 30-33. W. HASENZAHL, *Die Gottverlassenheit des Christus* (Gütersloh 1937). F. ZIMMERMANN, *The Last Words of Jesus* (JBL 66, 1947, 465s). W.J. KENNEALLY, *Mt 27, 46* (CBQ 8, 1946, 124-134.) [R. GALDOS, *De septem verbis Iesu morientis* (VD 7, 1927, 71-79. 101-110).]

Palacio. La distinción entre → casa y p. no se funda sustancialmente en el «tipo de casa suntuosa»; arqueológicamente, se llama p. la casa grande que ocupa un lugar preeminente en una ciudad determinada; así, p.ej., la casa de *tell duwēr* (fig. 36) puede ser considerada un p. En la Biblia se mencionan o presuponen:
(1) El p. *de Salomón.* La descripción (1Re 7,1-12) es sin duda incompleta y dudosa en los detalles. Del texto, que es muy parco, sólo se deduce con seguridad que templo y p. estaban rodeados por un muro común y que los edificios del p. estaban agrupados alrededor de dos patios interiores. Se mencionan la → casa del bosque del Líbano (establo [?]), un vestíbulo de columnas, un vestíbulo del trono y (o[?]) un atrio del juicio, así como el p. de la hija del faraón, todo construido con grandes pilares y revestido de madera de cedro. BRL 411 ofrece una reconstrucción basada en modelos de Asiria y, respectivamente, Siria.
(2) El p. *de marfil*, de la dinastía de Omrí (1Re 22,39, cf. Sal 45,9), en → Samaría, descubierto parcialmente en las excavaciones allí realizadas.
(3) El p. *de Herodes el Grande en Jerusalén* (en el lugar de la actual ciudadela, al lado de la puerta de Yaffá). El plano de construcción lo describió FL. JOS. (BI 5,4,3). En parte está conservada la torre angular llamada «Fasael» (superficie: 17 × 21 m; altura, tal como ahora existe: 19,70 m).

Como han demostrado las excavaciones, aún no terminadas, el p. de Herodes fue construido sobre un estrato helenístico. Las fortalezas de Maqueronte y Masadá tenían igualmente palacios reales (Mt 14,3s y par.).

Bibl.: BRL 409-416. DBS vi, 976-1021.

Palestina. (I) NOMBRE. Ya en la literatura cristiana antigua, P. es el escenario de la historia bíblica. El nombre es el que los griegos y los romanos dieron a la región hasta entonces llamada → Judea, convertida, tras la rebelión judía de 132-135 d.C., en provincia del Imperio romano; en realidad el nombre de P. procede del vocabulario de los marinos y comerciantes griegos, que en el

s. V a.C. llamaron sirios a los habitantes de la zona norte de la costa oriental del Mediterráneo, y Παλαιστίνοι (= filisteos; hebr. *pelištīm;* cf. Éx 15,14 Is 14,29; o aram. *pelištā'in)* a los de la zona sur; y a la región por éstos habitada la conocieron por Παλαιστίνη (γῆ o χῶρα). Pero en ningún momento de su historia tuvo P. oficialmente este nombre. El nombre romano completo desde el 135 d. C. era el de *Syria Palaestina,*

Fig. 111. Regiones de Palestina

que comprendía casi exclusivamente la Cisjordania; esta nueva provincia reemplazó la *Judaea* de Herodes, nombre que ya aparece esporádicamente bastante antes (cf. 1Mac 9,1.50). Las regiones del oeste y este del Jordán tenían en el AT nombres distintos: Canaán era el de la región cisjordánica, y comprendía casi toda la tierra prometida (aunque a veces se extendiera algo más, a todo el país: cf. Gén 17,8), y Galaad el de la región transjordánica (cf. Gén 10,19 Núm 33,51 34,12 Jos 22,9, etc.; pero Galaad tiene significados diversos, a veces muy restringidos: cf. Dt 3,10 Jos 13,11 Jue 10,7.18 etc.).

Bibl.: ABEL I, 312-314. M. NOTH, *Zur Geschichte des Namens Palästina* (ZDPV 62, 1939, 125-144).

(II) GEOGRAFÍA FÍSICA. Palestina es la parte meridional de la región siria. Pero, desde el punto de vista puramente geográfico, sólo aproximadamente pueden indicarse los límites del país. El límite más claro es el del norte, que corre aproximadamente siguiendo el curso bajo del *nahr el-qāsimīye,* poco más o menos sobre la falda meridional del Hermón [*ǧebel eš-šeḫ,* 2760 m), y alcanza finalmente el monte Haurán *(ǧebel ed-drūz,* 1830 m). El aspecto morfológico de la región está determinado principalmente por la depresión del Jordán, que corre de norte a sur, y que junto al mar Muerto, con 392 m de profundidad bajo el nivel del mar, constituye la mayor depresión de la corteza terrestre; luego, elevándose nuevamente el terreno, continúa en forma de imponente valle desértico hasta alcanzar el golfo de *el-'aqaba.* La depresión del Jordán divide a P. en dos partes. La Transjordania es una meseta en rápido declive hacia el valle del Jordán, cortada por varios valles que corren en dirección este-oeste, acercándose unos a otros en su curso; por la parte oriental esta meseta se confunde paulatinamente con el desierto sirio-arábigo, de tal manera que en esta dirección no es posible asignarle límites bien definidos. En la zona norte surgen de la meseta varios volcanes apagados, en comunicación con el Haurán (también apagado desde largo tiempo). Al oeste del Jordán, en cambio, la región se caracteriza por una cadena montañosa que la recorre de norte a sur, dividida en dos sectores por la llanura del Esdrelón *(merǧ ibn 'āmir),* la cual se adentra mucho en la región. El macizo norte se llama la cordillera de Galilea, cuya elevación máxima es el *ǧebel ǧermaq* (1200 m). En el extremo septentrional de la llanura de Esdrelón se halla la cumbre del Tabor *(ǧebel eṭ-ṭōr,* 562 m). Al este de dicha

llanura, un estrecho collado se une con el macizo de la montaña de Guilboá *(ŷebel fuqū'a;* elevación máxima es el *šēḫ barqān,* 518 m), punta nordeste de la región montañosa samaritana. La del noroeste [redacted] la cordillera del Carmelo *(ŷebel mār elyās),* que corre de sureste a noroeste en una longitud aproximada de 25 km, llegando hasta el mar Mediterráneo. La región montañosa samaritana puede describirse como un sistema de pequeñas llanuras o valles cerrados, bordeados por montes. Sus elevaciones máximas se hallan en la parte oriental: el *rās ibzīq* (733 m), el Ebal *(ŷebel islāmīye,* 938 m; cf. lám. XXII) y el Guerizzim *(ŷebel eṭ-ṭōr,* 868 m). Junto al paso de *el-lubbān* se transforma en la cordillera de Judea, una cresta importante, que se extiende aproximadamente de norte a sur. Dignos de mención son el monte Scopus *(rās el-mešārif,* 819 m) y el monte de los Olivos *(ŷebel eṭ-ṭōr,* 818 m), el primero al norte y el segundo al este de Jerusalén. La elevación máxima es el *ṣīrat el-bellā'a* (1027 m), al norte de Hebrón (927 m). Al sur de esta ciudad, el carácter de cresta comienza [redacted] desaparecer. Todavía más al sur, pasado Beer-Šeba *(bīr es-seba'),* comienza la región montañosa del Négueb, que, declinando abruptamente hacia la prolongación del valle del Jordán, pasado el mar Muerto, se confunde paulatinamente con el sistema montañoso del Sinaí. Mientras que la región montañosa de Galilea llega muy cerca del Mediterráneo, a los montes samaritanos y [redacted] los de Judea les antecede una llanura costera que se va abriendo cada vez más hacia el sur.

La orografía de P. determina su hidrografía. Propiamente, el país no posee más que un solo sistema fluvial: el del Jordán *(šerī'at el-kebīre).* El río nace de tres fuentes: *nahr el-ḥāṣbāni* (que brota en el Hermón), *nahr leddān* y *nahr bānyās* (que surgen en las estribaciones meridionales del mismo monte); atraviesa el lago *ḥule* (+ 2 m) y el lago de Genesaret *(baḥret eṭ-ṭabarīye,* 208 m), y corriendo por el ancho, pero cálido y sólo en algunos oasis fértil *ghōr* (cf. lám. XXVII), desemboca, tras haber recorrido [redacted] total unos 320 km, en el mar Muerto *(baḥr-lūṭ,* 392 m), que por la elevada cantidad de cuerpos químicos que contiene (sal común, hasta el 9 %; cloruro de magnesio, hasta el 15 %, etc.: en total, 20-26 %) y por sus fuentes de asfalto, constituye un fenómeno único en la naturaleza.

El afluente más importante del Jordán en la ribera izquierda es el Yarmuk *(šerī'at el-menāḍire),* que nace en Haurán y, siendo [redacted] su vez el cauce principal de un pequeño sistema fluvial, riega la fértil llanura de *en-nuqra* (la antigua Basán). Más al sur hay que mencionar al Yabboq *(nahr ez-zerqā;* cf. lám. XXVIII). Entre ellos se halla la región, antiguamente y todavía hoy, rica en bosques, de *'aŷlūn* (la antigua Galaad del norte; cf. lám. XXVIII). En la ribera derecha, el afluente principal es el *nahr ŷalūd.* Los ríos que desembocan en el Mediterráneo son menos importantes: el Quisón *(nahr el-muqaṭṭa'),* que riega la llanura de Esdrelón. Al sur del Carmelo desembocan en el Mediterráneo el *nahr ez-zerqā,* el *nahr el-'oŷa* (al norte de Yaffá) y el *nahr sukrēr* (al sur de Yaffá). Son numerosos en toda P. los valles áridos, que sólo tienen agua en la época de las lluvias.

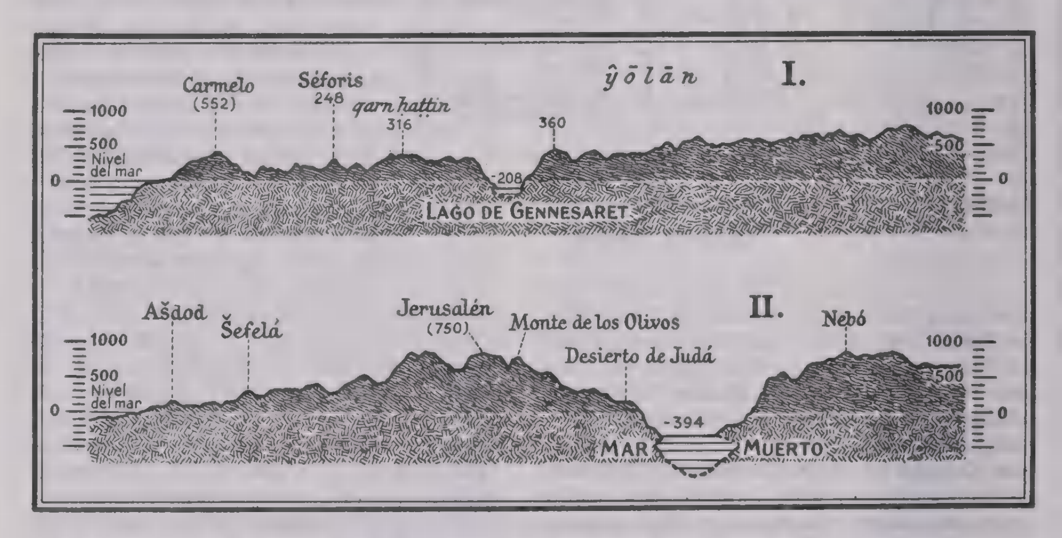


Fig. 112. Alturas de Palestina. Para ambas secciones, véase la fig. 111

Naturalmente que hay en P. más fuentes perennes, además de las que dan origen a los ríos enumerados; pero en su mayoría no alimentan sino arroyos insignificantes o pequeños estanques.

(III) CLIMA, FLORA Y FAUNA. (A) La hipótesis de E. HUNTINGTON (*Palestine and its Transformation*, Londres 1911), según la cual el *clima* de P. habría sufrido importantes cambios en los tiempos históricos, no ha podido ser aún demostrada. Durante la época bíblica, lo mismo que en nuestros días, el clima de P. es subtropical; no se conocen en ella más que dos estaciones: la estación seca (verano) y la estación lluviosa (invierno) (cf. Gén 8,22). La temperatura más alta del verano suele ser en agosto, con la media de 29° en la costa, de 23° en el macizo central y de 31° en el valle del Jordán. La mínima del invierno se da en enero, con una media de 11°, 8° y 12° en las regiones citadas. Las temperaturas extremas de Jerusalén son de 45° grados en verano y de −3°'9 en invierno. Gracias al predominio de los vientos del oeste, el clima puede considerarse como templado, a pesar de la latitud del país; en el verano, las noches son generalmente frescas, excepto en el profundo valle del Jordán, cuyo clima es más bien tropical. Elemento desfavorable en este clima es el viento que sopla a veces del sureste (el llamado *ḥamsīn*, *šerqiyyeh*: «sirocco»), que lleva consigo, junto a un calor tórrido, el polvillo de arena de la península arábiga (cf. Job 37,17) y agosta por completo en muchos lugares la vegetación primaveral, que surge rápidamente por doquier, incluso en las regiones desérticas (cf. Sal 103,15s). La lluvia anual (en Jerusalén la media es de 630 mm; Jericó, 200), se distingue especialmente por caer toda en reducido número de días, por lo cual la estación húmeda (de septiembre-octubre hasta marzo-abril) registra un número muy elevado de días sin lluvia. Como las nubes de la lluvia vienen del oeste, descargan principalmente sobre la llanura costera o sobre las vertientes occidentales del macizo central, y así el este del país (desierto de Judá, valle de Jordán) se beneficia muy poco de esta bendición. Los habitantes de P. aprecian sobremanera «la lluvia precoz», que acaba con el calor estival en septiembre-octubre, y «la lluvia tardía», que viene algo después de la estación húmeda y permite que la vegetación aguante hasta los primeros calores. P. debe a estas precipitaciones, lo mismo que a su subsuelo, la existencia de gran número de fuentes (de 6 a 7 por 100 km²), que han dado su nombre a muchas localidades bíblicas y actuales (→ ayin) y que, a falta de ríos, más fáciles de explotar para el riego, ofrecen una contribución indispensable para la economía agrícola.

(B) La flora de P. (→ árboles) ha cambiado mucho en el transcurso de los siglos, como consecuencia de las talas excesivas practicadas en gran escala, sobre todo por el gobierno turco, las regiones montañosas se ven hoy privadas, por la erosión, de la capa fértil de tierra vegetal y se han transformado en pura región pedregosa. Mas tampoco se debe exagerar la fertilidad del país en tiempos antiguos; la frase consabida: «tierra que mana leche y miel» (Éx 3,8 etc.), nunca tuvo más que un valor relativo, por comparación con el monótono desierto que la rodea; por otra parte, el AT no nos ha conservado más que el recuerdo (cf. Jos 17,18) del antiguo paisaje forestal que se extendía a ambos lados del Jordán. Restos de estos bosques se encuentran todavía en el Carmelo y en parte de Transjordania. Por lo demás, la flora de P. es variada; la debe a la situación del país, entre el Mediterráneo y los grandes desiertos del Próximo Oriente, así como a la variedad de niveles que presenta. Mientras las orillas del Jordán están cubiertas de jungla tropical (cf. Jer 12,5 etc.) y Jericó se llama en la Biblia la ciudad de las palmeras (Jue 3,13 etc.), por cualquier parte se encuentran olivos e higueras y en muchos lugares, sobre todo en el sur, se puede aclimatar la vid. La cebada y el trigo se dan en las regiones esteparias. Las variedades de agrios, introducidas ya en la edad media, se han convertido hoy, gracias a la debida preparación del suelo y a los riegos, en el producto principal de exportación del nuevo estado de Israel.

(C) En cuanto a la fauna (→ animales), no hay gran diferencia entre las especies de animales domésticos que se encuentran hoy y las que conoció la Biblia. En muchas regiones, el asno sigue siendo el mejor medio de transporte, mientras comienza a escasear el camello. Los rebaños de cabras y de ovejas, de los que tantas comparaciones toma la Escritura, son siempre una fuente importante de ganancias para la población rural. Mientras en 2Re 2,24, etc., todavía se nombran los osos, y en la edad media los peregrinos encontraron aún leones, en nuestros días no existe ya la caza mayor, fuera del jabalí y el chacal. Todavía se encuentran pequeñas serpientes y escorpiones, y de tanto en tanto, alguna plaga de langostas invade Transjordania. El agua rica en pescados es únicamente la del lago de Genesaret.

Bibl.: E. DE VAUMAS, *La Palestine, Étude morphométrique* (IEJ 1953, 79-93. 178-191).

(IV) GEOGRAFÍA HISTÓRICA. (1) *Época prebíblica.* P. fue poblada desde épocas antiquísimas. El paleolítico, el mesolítico y el neolítico se hallan representados por numerosos hallazgos, esparcidos por todo el país; junto a artefactos del paleolítico se hallan restos de las razas humanas típicas de aquel período (Neandertal o Neandertaloide). Restos de la fauna de entonces (hipopótamo, *rhinoceros Merckii*, etc.) demuestran que en aquel período el clima era más cálido y húmedo que en épocas históricas y en la actualidad. En el mesolítico, P. desarrolló un tipo peculiar de cultura: el natufiano (así denominado por el *wādi en-naṭūf).* También en el neolítico se halla un tipo de cultura característico del país, el yarmukiano, recientemente descubierto en el valle del Yarmuk. Hacia el fin de este período aparecen las primeras huellas de ciudades. Del período siguiente, la edad del Bronce, que se extiende del 3100 a 1200 a.C., la investigación moderna ha identificado y en parte excavado una importante serie de restos de ciudades. Con los hallazgos arqueológicos concuerdan los documentos de los faraones egipcios, sobre todo los de Tutmosis III (1481-1449) y todavía más las tablillas de arcilla de *tell el-'amārna* (→ Amarna), procedentes de la época en que gobernaba Amenofis IV (1383-1365). Éstas informan de que P. estaba dividida en un sinnúmero de pequeños estados. En cuanto a la política exterior, dichos estados se hallaban bajo la soberanía egipcia; pero, por lo menos desde Amenofis III (1411-1383), esta relación de vasallaje es cada vez más nominal. Un intento de Labayá de Sikem para extender su dominio a otras ciudades estados no alcanzó éxito más que momentáneamente. Es cierto que el incremento de la potencia exterior de los faraones bajo Seti I (1326-1311) y Ramsés II (1311-1234) produjo una reafirmación de la soberanía egipcia. Pero este resultado fue de pequeña duración.

Etnológicamente considerada, P. no estaba unificada en este período. Por lo demás, no se conoce con todo detalle la situación imperante, y los datos del propio AT son aquí de escasa utilidad. Unas veces habla el AT de tres tribus de habitantes primitivos (Éx 23, 28), otras de cinco (Éx 13,5), otras de seis (Éx 23,23), otras de siete (Dt 7,1 Jos 3,10), otras incluso de diez (Gén 15,19-21). Los principales son los → amorreos, cananeos (→ Canaán), → hittitas, → jivveos, → perizeos (= fereceos), → yebuseos y → guirgasenos. Según Núm 13,29, los hittitas, yebuseos y amorreos vivían en la montaña, los cananeos en la costa y a lo largo del Jordán. Es seguro que los amorreos y cananeos fueron semitas. Los hittitas, por lo menos en la lengua, eran indoeuropeos. La clasificación etnológica de los demás pueblos es dudosa; algunos de ellos eran posiblemente subgrupos de los hittitas. Hacia el fin de este período aparecen en la costa de P. los «pueblos del mar», cuyo grupo más importante lo constituyen los → filisteos, bien conocidos por el Antiguo Testamento.

(2) *Época del AT.* Con los israelitas penetra en P. un nuevo elemento étnico. El desplazamiento de la población anterior se realizó paulatinamente, como atestigua Jue 1,16-36. La población aborigen se defendió con éxito especial en las ciudades fortificadas. Todavía 1Re 9,20s dice que Salomón obligó a los restos de la población primitiva a prestaciones personales «hasta nuestros días». Desde el punto de vista político, la → conquista de Canaán por Israel no significó por lo pronto la sumisión de P. a una única potencia. El país se dividió en regiones por tribus, cuyos límites no siempre eran precisos. Por ejemplo, las tribus de Simeón y de Judá compartían los bordes de la «tierra baja» (Šefelá), que pertenecía al dominio de esta última tribu. La situación no cambió hasta la formación del reino, cuando, primeramente bajo Saúl y todavía más bajo David, se formó un único reino, que comprendía las doce tribus. Salomón (970-930 a.C.) dio al reino una organización administrativa (1Re 4,7-19). Con esto quedó formado un estado al occidente del Jordán, que hacia el este no sólo tenía como fortificación natural la depresión del Jordán, sino que poseía también las tierras orientales como primera protección. La división del reino (929 a.C.) descompuso aquella unidad en el pequeño estado de Judá al sur y en el reino de Israel, más grande, al norte. La frontera común variaba según las vicisitudes del poderío y en algunas ocasiones se aproximó hasta muy cerca de Jerusalén. La Transjordania pertenecía teóricamente a Israel, pero sólo reyes enérgicos, como Ajab (873-854) o Yeroboam II (783-743), consiguieron asegurar su dominio sobre las mismas. En 734 a.C. se perdió Galilea, incorporada al imperio asirio; en 721, tras la conquista de Samaría por Sargón II (721-705), el resto de Israel pasó a ser provincia asiria. Los asirios, según su costumbre, deportaron a la mayor parte de la población al interior del imperio, reemplazándolos por colonos de las provincias ya de tiempo conquistadas. Bajo Senaquerib (705-681), el reino de Judá escapó a duras penas a la misma suerte. Yosiyyá (638-608) pudo, gracias al derrumbamiento del poderío asirio, establecer momentáneamente su soberanía

sobre la parte oriental del Jordán que había pertenecido al reino de Israel. Pero la derrota de Meguiddó (608) puso a Judá bajo el dominio de los egipcios primero, y luego de los babilonios. Repetidos levantamientos contra estos últimos fueron causa, primero, de la deportación del rey Yoyakín y de las clases dirigentes (598); luego, de la destrucción de Jerusalén y de la evacuación de Judá (586) bajo Nabucodonosor (604-561). En la zona sur del evacuado reino de Judá se establecieron edomitas. La restauración bajo el rey persa Ciro (538-529) creó el distrito gubernamental de Yehûd, agrupado alrededor de Jerusalén, el cual formaba parte de la provincia de Abarnahará, habitado por una población étnica y religiosamente unitaria, a saber, por los judíos regresados del destierro babilónico. Junto a aquel distrito, sabemos de la existencia de otro, el de Samaría (Esd 4,10.17, etc.), que fue el centro de la resistencia, abierta o solapada, contra la restaurada comunidad judía. No conocemos más detalles acerca de la división política de P. en este período. El breve gobierno de Alejandro Magno (332-323 a.C.) no parece haber alterado en nada la estructura político-administrativa del país. Tras la muerte de Alejandro, P. fue objeto de disputa entre los Ptolomeos de Egipto y los Seléucidas de Siria, hasta que, gracias a la victoria de Antíoco III en Paneas (198 a.C.), cayó en poder de los últimos. Quedó bajo el gobierno del general de Celesiria y Fenicia (2Mac 3,5 4,4 8,8), y fue dividida en eparquías, y éstas a su vez en nomos o toparquías, cuyos límites podemos determinar sólo en parte y aproximadamente. Jerusalén era manifiestamente capital de una de dichas eparquías (cf. 2Mac 4,28); otra era la de Samaría (cf. 1Mac 3,10); una tercera Idumea (cf. 2Mac 12,32), e.d., la parte sur del antiguo territorio de Judá; una cuarta la Paralia, o sea la costa desde Ptolemaida (Akkó) hasta la frontera de Egipto (1Mac 11,59 15,48 2Mac 13,24). La sublevación de los Macabeos contra la dominación seléucida, motivada por la política de helenización forzada de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), terminó después de duras luchas, que comenzaron por disgregar la eparquía cuyo centro era Jerusalén, y luego se extendieron en sacudidas hasta Galilea, la costa mediterránea y el oriente del Jordán, con la elevación de Simón Macabeo al rango de «sumo sacerdote, general y caudillo de los judíos» (1Mac 13,42), en el año 143 a.C. Su hijo Juan Hircano (135-101) y los sucesores de éste ampliaron su dominio, imponiendo su soberanía en Samaría, Idumea, Galilea y Transjordania. Sin embargo, este estado Hasmoneo no tenía bases sólidas, y la incapacidad y la degeneración moral de los últimos representantes de la dinastía abrieron el país al romano Pompeyo, que lo incluyó en la provincia de Siria en el año 63 a.C.

(3) *Época del NT.* Tras graves desórdenes internos, el idumeo → Herodes el Grande (37-4 a.C.) consiguió, con el apoyo de Roma, convertirse en rey. Su reino llegó a abarcar la Jordania y, al oriente, la Gaulanítide (altiplanicie desde el pie del Hermón hasta el Yarmuk), la Batanea (la antigua Basán, hoy la llanura *en-nuqra)*, la Auranítide (la cordillera del Haurán), la Traconítide (el campo de lava de *el-leǧā)* y una estrecha zona llamada Perea, que se extendía desde el Arnón hasta los alrededores de Pela *(ḥirbet fāhil)*. En este punto quedaba delimitado el reino de Herodes por el territorio de la liga de ciudades fundada por Pompeyo (→ Decápolis, a la que también pertenecía en Cisjordania, Escitópolis [Bet-Šan]), y más al sur, por el reino de los → nabateos. Tras la muerte de éste, sus hijos se repartieron el reino: → Arquelao obtuvo, como «etnarca», Judea y Samaría; Herodes → Antipas, Galilea y Perea; → Filipo, la Iturea (e.d., la región en la ribera oriental del Jordán, desde las fuentes hasta el lago de Genesaret) y la Traconítide (Lc 3,1), en la cual se comprende manifiestamente la Batanea; estos últimos hijos de Herodes tenían ambos el título de tetrarcas. Súbdito del primero fue, por consiguiente, Cristo; del segundo, los apóstoles Pedro, Andrés y Felipe. Sin embargo, en el año 6 d.C. Arquelao fue depuesto y desterrado a la Galia, y Judea y Samaría formaron un distrito administrativo romano cuyo procurador más conocido fue Poncio Pilato (26-36[?]). El reino de Herodes → Agripa I († 44), nieto de Herodes el Grande, que comprendió primero (37 d.C.) las tetrarquías de Lisanias de Abilene (Lc 3,1) y de Filipo, luego (año 39) también Galilea, y finalmente (año 41) incluso Judea y Samaría, fue más bien un capricho del césar Calígula (37-41) que una creación estatal políticamente viable. Herodes Agripa II (53-93), hijo del anterior, obtuvo, primero, del emperador Claudio (41-54) las tetrarquías de Lisanias y de Filipo, y en el año 55 del emperador Nerón (54-68), Tiberíades, Tariquea *(el-meǧdel)* y Livias *(tell er-rāme)*. El resto de P. quedó sometido, junto con Galilea, al restaurado procurador, que residía en Cesarea. El levantamiento judío (66-70), que terminó con la destrucción de Jerusalén y del templo, motivó el aniquilamiento definitivo de la independencia política de P., sin que la sublevación de Bar Kokhbá (132-135 d.C.) pudiera alterar la situación. Sím-

bolo de este aniquilamiento fue la reconstrucción de Jerusalén, como colonia romana, bajo el nombre de Aelia Capitolina.

Bibl.: G.A. SMITH, *The Historical Geography of the Holy Land* (Londres [25]1931). F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* I/II (París 1933/38). J.A. BRAWER, *Erez Jisrael* (Tel-Aviv [2]1951; hebr.). J. MCKEE-ADAMS, *Biblical Backgrounds* (Nashville, Tenn., s.d.; reimpr. 1952). M. AVI-YONAH, *Geografiah historith shel Eretz Israel* (Jerusalén [2]1951). D. BALY, *The Geography of the Bible* (Nueva York 1957). DBS VI, 1021-1066.

Sobre IV, 1: D.A.E. GARROD y otros, *The Stone Age of Mount Carmel* I/II (Oxford 1937/39). R. NEUVILLE, *Le paléolithique et le mésolitique du désert de Judée* (París 1951).

Sobre IV, 2-3: M. NOTH, *Geschichte Israels* (Gotinga 1950). M. AVI-YONAH, *Historische Geographie des Landes Israel von der Rückkehr nach Zion bis zur Arabischen Eroberung* (Jerusalén 1951; hebr.). F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* I/II (París 1952).

Atlas: G.A. SMITH, *Atlas of the Historical Geography of the Holy Land* (Londres 1915). H. GUTHE, *Bibelatlas* (Leipzig [2]1925). G.E. WRIGHT, F.V. FILSON, *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (Filadelfia 1945). M. AVI-YONAH, *Erez Jisrael* (Jerusalén 1950; hebr.). L. TELLIER, *Atlas historique de l'AT* (París 1951). L. H. GROLLENBERG, *Atlas de la Bible* (París 1955). P. LEMAIRE, D. BALDI, *Atlante Storico della Bibbia* (Turín 1955). [A. FERNÁNDEZ, *Colectánea Bíblica: Problemas de topografía palestinense* (Barcelona 1936). Id., *Geografía Bíblica* (Barcelona 1951). K. TELLIER, H. HOLSTEIN, *Atlas histórico del NT: Cronología, Geografía* (Cuernavaca, México, 1956).]

[F. STUMMER]

Palimpsesto, → pergamino, cuya escritura, por razones económicas o de otro género (el material de escritura era muy costoso), se raspaba, y entonces el pergamino nuevamente (πάλιν) se pulimentaba (ψάω), con el fin de que pudiera ser utilizado otra vez. Se conocen pergaminos cuya segunda escritura fue raspada también. Hoy día, con medios químicos, se puede hacer de nuevo legible la escritura raspada. Palimpsestos del NT conocidos son: el códice C *(Ephraemi rescriptus;* primera escritura: el texto del NT del s. IV; escritura posterior del s. XII: algunos tratados de san Efrén; → manuscritos de la Biblia) y un ms. del llamado siro-sinaítico (traducción siríaca de los Evangelios, → versiones de la Biblia). El p. del Pentateuco de Munich tiene dos textos de la Biblia superpuestos (la primera escritura, del s. VI; la posterior, del s. VIII/IX).

Palingenesia → regeneración, → bautismo.

Palmera (hebr. generalmente *tāmār)*. La p. es mencionada en la Biblia relativamente pocas veces; no obstante, es suficientemente conocida. Es un elemento del culto (ramas de p. en la → fiesta de los tabernáculos: Lev 23,40 Neh 8,15 1Mac 13,37.51 2Mac 14,4; y en solemnes manifestaciones de honor: Jn 12,13 Ap 7,9), proporciona tema para comparaciones (el bienestar del justo: Sal 92,13; la figura de la esposa: Cant 7,8s; Tamar es también con frecuencia nombre de mujer), y se empleaba como motivo de decoración (templo de Jerusalén: 1Re 9,26 Ez 40 passim). Este motivo, extendido en todo el próximo oriente, ha sido detenidamente investigado por H. DANTHINE, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie ancienne* (París 1937; cf. reseña detallada en RB 48, 1939, 290-296). Cítase también una ciudad de Palmeras (Dt 34,3 Jue 1,16 3,13 2Par 28,15); no es absolutamente cierto que siempre se aluda con ello a Jericó. El antiguo nombre de la ciudad de En-Guedí, Jasasón-Tamar, está relacionado probablemente con el cultivo de p. allí existente. El fruto de la p., el dátil, es citado en la Biblia solamente en Cant 7,9, donde se comparan con él los pechos de la esposa. A base del topónimo Quiryat-Sanná (Quiryat-Séfer o Debir) algunos han defendido la opinión de que se habían usado hojas de p. como material de escritura.

Bibl.: BRL 87. PW XX/1 (1941) 386-403. H. DANTHINE, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne* (París 1937). N. PERROT, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam* (París 1937).

Palmira → Tadmor.

Palmo → apéndice II(I)A.

Paloma. En la época bíblica había en Palestina diversas especies de p. salvajes (Cant 2,14 Jer 48,28 Ez 7,16). Ya en tiempos antiguos se domesticaron las p., aun por parte de gentes pobres (Lev 5,7). Es conocida la tórtola (Jer 8,7 Cant 7,12). De esta ave aparecen en Palestina tres especies. El arrullo de la p. se percibía como una especie de llanto (Is 38,14 59,11 Ez 7,16 Nah 2,7). Se hace resaltar el vuelo rápido (Sal 55,7) y la mansedumbre (Mt 10,16) de la p.; los ojos de la amada se comparan con los de la p. (Cant passim). La p. era la única ave que podía ser sacrificada: sacrificio de purificación de la madre (Lev 12,6.8, cf. Lc 2,24), del varón (Lev 15,14), del nazireo (Núm 6, 10), de los pobres (Lev 14-22), sacrificio expiatorio del pobre (Lev 5,7). Como los sacrificios de purificación eran particularmente frecuentes, se vendían p. en el templo (Mt 21,12 par.).

El hecho de que el Espíritu de Dios descendiera sobre Jesús en figura de p. (Mt 4,16 par.) acaso tenga su fundamento en que los rabinos de la época se figuraban al Espíritu de Dios que en la creación se cernía sobre las aguas como una p. (StB I, 124; cf., sin embargo, también → Trinidad II, B, 4).

Bibl.: ThW VI, 63ss.

Pan. Para la preparación del p. se utilizaba casi siempre harina de cebada (Jue 7,3 2Re 4,42 Ez 4,9 Jn 6,9.13); el p. de trigo era

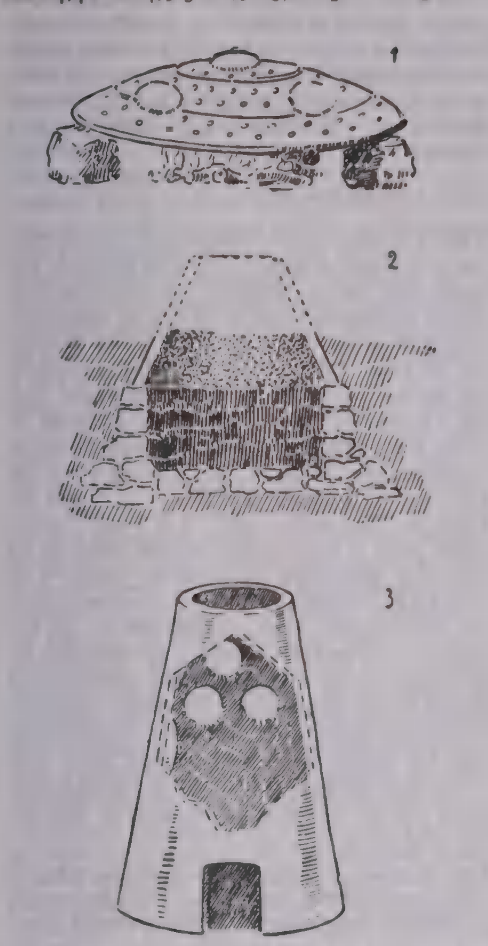


Fig. 113. Hornos. 1 = tabla de barro cocido. 2 = horno *(tannūr)* de Meguiddó. 3 = horno oriental árabe de hoy

un lujo. Aunque en la época de los reyes había panaderos profesionales (Os 7,4 Jer 37,21: calle de los panaderos), y en Egipto y Babilonia trabajaban panaderos reales (Gén 40,2), la preparación del p. era casi siempre el trabajo matutino del ama de casa, o de sus criadas o esclavas (Gén 18,6 1Sam 8,13 2Sam 13,6-8 Jer 7,18 Mt 13,33; pero cf. Gén 19,4). En una amasadera se amasa la pasta (Jer 7,18 Ez 7,28). La harina se mezcla con levadura (Mt 13,13; → ácimo) y se le echa sal (Lev 2,13). El horno corriente es el *tannūr*, aún hoy en uso, sobre el nivel de la tierra, en forma de artesa o cilindro de barro (fig. 113,3) o debajo de la tierra en forma de hoyo de barro (fig. 113,2); las tortas de pasta se pegan en la superficie interna del horno, calentado desde abajo. Los hornos están en el patio o fuera de la casa, en una choza propia: varias mujeres pueden utilizar el mismo horno (Lev 26,26). Pero también se cuece el p. sin horno, bien sobre una plancha de arcilla o de hierro, soportada por tres piedras y debajo de la cual arde el fuego (fig. 113,1), o, más sencillo todavía, colocando la pasta sin fermentar sobre la ceniza caliente o cubriéndola con ella: torta de → ceniza; cf. 1Re 19,6 (Ez 4,12.15 [?]), tal vez también Gén 18,6 Is 44,15.19 Jn 21,9, y los p. de la Pascua según Éx 12,8. Los p. terminados (redondos) se colocan sobre una tabla larga o un palo (de ahí la expresión «romper el palo del p.», o sea, causar una época de hambre: Ez 4,16) o se guardan en cestas (Gén 40,16 Éx 29,3.23 Mt 14,20 Lc 16,9), y no se cortan con el cuchillo, sino que se parten con la mano (Is 58,7).

El p. como sacrificio: los p. de la proposición, los p. de las primicias (Lev 23,20 2Re 4,42), el p. de presentación (Lev 23,17). Comer el p. con alguien significa una comida, un banquete, especialmente una comida de alianza (Gén 31,54), por eso Abd 7: los hombres de tu p. = tus aliados; cf. Sal 41,10 Eclo 9,16 Jn 13,18, y la expresión del NT: «comer el p. en el reino de Dios» (Lc 14,15).

En Prov 9,5 aparece la sabiduría bajo la imagen del p.; cf. también Eclo 15,3: p. de la inteligencia y agua de la sabiduría; en el Sal 80,6 aparece el juicio divino como p. de lágrimas. En Jn 6,31ss, Jesús mismo se presenta como p. celestial; 6,35.48, como p. de la vida; 6,51, como el p. vivo (→ maná); → fracción del pan.

Bibl.: ThW I, 475s. L. Koehler, *Loch- und Ringbrot* (ThZ 4, 1948, 154s). Sobre la multiplicación de los p.: L. Cerfaux, *La section des pains* (Synoptische Studien Wikenhauser, Munich 1953, 64-77).

Panbabilonismo. A principios de este siglo, cuando una serie de descubrimientos cuneiformes importantes, como, p.ej., la leyenda asiria del diluvio, las cartas de → Amarna y, sobre todo, el código de → Hammurabi, comenzaron a fascinar al mundo científico, algunos sabios se dejaron influir por estos descubrimientos de un modo tan unilateral, que quisieron derivar de Babilonia todo el patrimonio religioso y todas las costumbres de Israel, por lo cual se designa esta teoría

con el nombre de p. Este movimiento fue provocado en 1902 por FRIEDRICH DELITZSCH († 1922) con su obra *Babel und Bibel*, y lo defendieron luego, principalmente, Hugo Winckler († 1913), Alfred Jeremias († 1935) y Peter Jensen († 1936). La escuela panbabilonista, hoy desaparecida, fue impugnada por parte católica, principalmente por F. X. Kugler.

Bibl.: FR. DELITZSCH, *Babel und Bibel* (Leipzig 1902; 61-63 millar 1921). Id., *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel* (Stuttgart 1903). Id., *Die grosse Täuschung* (Leipzig 1920). A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Leipzig ²1929). Id., *Das AT im Lichte des alten Orients* (Leipzig ⁴1930). P. JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* (Marburgo 1928). Id., *Moses, Jesus, Paulus* (Leipzig 1909). F.X. KUGLER, *Im Bannkreis Babels* (Munster de Westfalia 1910). Id., *Babylon und Christentum* (Munster de Westfalia 1903). Id., *Die Götter Babylons und das NT* (Munster de Westfalia 1905). Id., *Sternkunde und Sterndienst in Babel* (Munster de Westfalia 1907/09; adiciones 1913/19). N. SCHNEIDER, *Magna fraus Delitzschiana coram magisterio ecclesiastico et tribunali scientiæ* (VD 1-2, 1921-22, passim).

Pandereta → tímpano.

Panes de la proposición son los doce panes, cada uno de ellos de dos *'iśśārōn* de harina fina, que se colocaban, en dos filas de seis, sobre la mesa de oro destinada a este fin (cf. Núm 4,7), en el santuario, y debían ser renovados todos los sábados (1Par 9,23 23,29). Sobre cada grupo de p. debía esparcirse incienso puro. Así lo prescribe Lev 24,5-9. Además, son mencionados los p. de la proposición en 1Sam 21,7 1Re 7,48 2Par 4,19 2Par 2,3 13,11 Neh 10,33 Heb 9,2. La mesa de los p. de la proposición está descrita en Éx 25,23-28 y representada en el arco de Tito (AOB 175). Llaman la atención las dos denominaciones hebreas de los p. de la proposición: «p. de la faz» y «p. de las filas». El primer nombre alude probablemente al significado primitivo de los p. de la proposición: constituyen una reminiscencia del antiguo ágape con pan y vino (al vino aludirían las tazas y copas, Éx 25,29 37,16 Núm 4,7), que estaban preparados para la divinidad y eran presentados ante ella (su imagen; cf. Jer 7,18 44,19); de ahí el nombre de pan donde se posa la mirada de Dios, o pan colocado ante la faz de la divinidad *(panes propositionis)*. En Israel se interpretó simbólicamente esta costumbre primitiva. La designación de «p. de las filas» atiende más al detalle externo que al significado con que fueron instituidos.

Panfilia, región de la costa meridional del Asia Menor, entre Licia y Cilicia. Capital, → Perge; ciudad portuaria, → Attalia, residencia de una colonia de judíos, a la cual comunicó el senado romano una resolución favorable (1Mac 15,23, cf. Act 2,10). En su primer viaje apostólico, Pablo visitó Perge y Attalia (Act 13,13 14,24-26).

Bibl.: LÜBKER 756s.

Papiro (hebr. *gōme'*, adaptación del egipcio *qm')*, arbusto acuático *(cyperus papyrus* L.), extendido en el antiguo Egipto (Éx 2,3), ahora extinguido allí, pero que se encuentra aún a la orilla del Nilo Azul y del Blanco, en el valle del Jordán y, principalmente, en los pantanos de *ḥūle*, al norte del lago de Tiberíades. En el clima subtropical se eleva a una altura doble de la humana sobre la superficie del agua. El p. sirve para varios fines: para cestas (Éx 2,3), para fabricación de barcas (Is 18,2), pero, sobre todo, para la fabricación de un material de escritura precursor de nuestro papel. Con este fin se cortaba el tallo triangular en trozos manejables y se abrían éstos. Se extraían las fibras interiores y se cortaban en tiras, las cuales se superponían cruzadas, se prensaban y después se satinaban, generalmente sin ningún aglutinante. Así resultaban las hojas, que se pegaban unas con otras para formar rollos. El p. se exportaba a Siria, Palestina e incluso a Babilonia. Fig. 114.

Bibl.: N. LEWIS, *L'industrie du papyrus dans l'Égypte gréco-romaine* (tesis, París 1934). W. PEREMANS, J. VERGOTE, *Papyrologisch Handboek* (Lovaina 1942).

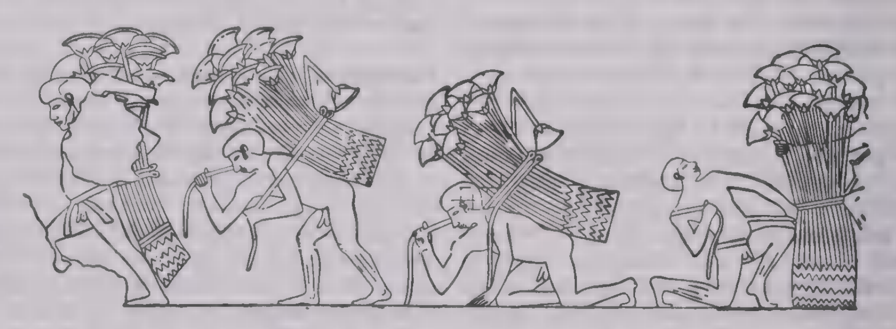


Fig. 114. Transportando haces de papiro (de un sepulcro egipcio del siglo XX a.C.)

J.M.A. JANSSEN, *Hiëroglietjen* (Leiden 1952) 39-41. DBS VI, 1109-1120.

Papiros. (I) YACIMIENTOS. Egipto es, salvo pequeñas excepciones sin importancia, el único país en cuya arena seca se han conservado y descubierto papiros. Los primeros fueron casualmente descubiertos allí en 1778 por los naturales del país, pero no se les dio importancia alguna, y todos, excepto uno, fueron quemados. Éste lo adquirió el cardenal Stefano Borgia. En los años siguientes tuvieron lugar otros hallazgos esporádicos. No obstante, la verdadera era de la ciencia del p. (papirología) no comenzó sino con el año 1877, cuando en la antigua ciudad de Arsinoe, en el Fayyum, fueron desenterrados por los indígenas varios millares de fragmentos, que pasaron a Viena a poder del archiduque Rainer. El Fayyum, que demostró haber tenido fuerte población helenística desde la época de los → Ptolomeos hasta la conquista árabe en el 640 d.C., siguió siendo, en lo sucesivo, el lugar de los principales hallazgos de papiro. Sin embargo, también otros lugares más al sur los dieron en abundancia; así: Behnesá (Oxyrhynkhos), Tuná el-Ŷebel (Hermópolis; cf. Bb 29, 1947, 370s), Kom Ishkau (Afroditópolis), Ajmim (Panópolis), → Elefantina. El número completo de p. asciende hoy a unos 10 000, de los cuales cerca de 5000 han sido descifrados. Sólo unos pocos hallazgos fueron fruto de una búsqueda sistemática por los peritos; el hallazgo más importante de esta clase lo constituyen los p. de Oxyrhynkhos, descubiertos en 1896-1906 por dos estudiantes de Oxford, Grenfell y Hunt, con el apoyo del Egypt Exploration Fund. La mayor parte de los p. fue hallada por los naturales del país, por lo cual, naturalmente, muchos se malograron. El p. más antiguo hoy conocido *(Papyrus Prisse)* está fechado durante la dinastía XII de Egipto (hacia 2000 a.C.). El p. más antiguo hoy conocido en lengua aramea es la carta de un rey cananeo Adón, el cual se dirige al rey de Egipto (Nekó [?]) para pedirle ayuda contra los babilonios, encontrado en 1942, ahora en el museo de El Cairo; cf. A. DUPONT-SOMMER, *Un papyrus araméen d'époque saïte, découvert à Saqqarah* («Semitica» I, 1948, 43-68); H.L. GINSBERG, *An Aramaic Contemporary of the Lachish Letters* (BASOR III, 1948, 24-27); J. BRIGHT (BA 12, 1949, 46-52); A. BEA (Bb 30, 1949, 514-516). Pero, en general, los p. proceden del período comprendido más o menos entre el 500 a.C. hasta el 1000 después de Cristo. → Elefantina

(II) VALOR. (A) Por una parte, los p. son para nosotros una valiosa fuente de información sobre la historia, la literatura, el derecho, las condiciones económicas y la vida familiar del mundo grecorromano; por otra, han aportado datos esenciales para conocer la historia del → texto de la Biblia. En primer lugar nos dan a conocer la forma externa de un libro griego. Un rollo de p. griego podía tener de 9 a 10 m de largo y cerca de 25 cm de alto. Tal rollo era capaz de contener un evangelio completo, pero más no, y tenemos que admitir, por tanto, que cada uno de los evangelios circuló primeramente por separado. Por esto los cristianos prefirieron muy pronto la forma de → códice para los manuscritos de la Biblia en papiro.

(B) La datación tradicional del cuarto evangelio en especial ha encontrado una confirmación insospechada por los nuevos descubrimientos de papiros. Entre los p. de Oxyrhynkhos se encontraron tres fragmentos de un códice *(Papyrus Egerton 2)*, publicados por primera vez en 1935; este códice contiene un evangelio apócrifo y no puede ser posterior a la mitad del s. II. El texto de estos fragmentos manifiesta una indudable dependencia, no sólo de los tres primeros evangelios, sino también del cuarto, el cual, por tanto, tiene que haber existido ya algún tiempo antes de que pudiera ser utilizado en Egipto de este modo; cf. H. IDRIS BELL y T.C. SKEAT, *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri* (Londres 1935); M.-J. LAGRANGE, *Deux nouveaux textes relatifs à l'Évangile* (RB 44, 1935, 321-343); P. BENOIT (RB 45, 1936, 269-272); G. MAYEDA, *Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte* (Berna 1946).

Un diminuto fragmento del evangelio de san Juan (Jn 18,31-33.37s), de la biblioteca de John Rylands en Manchester, llamó grandemente la atención por el hecho de que debe proceder de la primera mitad del s. II y confirma, por tanto, de nuevo la fecha tradicional del evangelio de san Juan; cf. C.H. ROBERTS, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel* (Manchester 1935). Importantísimos también son el p. Bodmer II (= P^{66}), de hacia el año 200, con casi todo el cuarto evangelio y el p. Barc. I (= P^{67}), con fragms. de Mt (s. II), → lám XVII a XX. → Manuscritos bíblicos II, C.

(C) No obstante, los p. bíblicos más importantes en todos los aspectos son los ya citados p. de Chester Beatty, hallados en 1931. Son trozos de once códices que, en cuanto a la Biblia se refiere, se distribuyen entre nueve libros del AT y quince del NT, y proceden de los siglos II al IV. El hallazgo fue adquirido en su mayor parte por Mr.

A. Chester Beatty, con cuyo nombre es conocido desde entonces. Desde el descubrimiento del códice Sinaítico (1859), estos p. son la más importante aportación a la crítica textual de los LXX y del NT.

Estudios particulares: A. ALLGEIER, *Die Chester-Beatty Papyri zum Pentateuch* (Paderborn 1938); el mismo, *Die Bedeutung des Chester-Beatty für die Septuaginta-Forschung* (FuF 15, 1939, 20); E.R. SMOTHERS, *Les Papyrus Beatty de la Bible Grecque* (RScR 24, 1934, 12-34); F.G. KENYON, *The Text of the Greek Bible* (Londres 1937); P. BENOIT, *Le Codex paulinien Chester-Beatty* (RB 46, 1937, 58-82). H. SEESEMANN, *Die Bedeutung des Chester-Beatty Papyrus für die Textkritik der Paulusbriefe* (Theol. Bl. 16, 1937, 92-97).

(D) Estos p. son especialmente importantes por lo que respecta al texto griego del NT. El texto que ofrecen suele coincidir en general con el códice B, pero muchas variantes se van con el D, y el P[45] (sobre todo en Mc) va con el grupo cesariense. Caben, pues, las preguntas de si no existiría ya el D en Egipto antes de Hesiquio, y de si el texto cesariense nació realmente en Cesarea o si no existiría ya anteriormente en Egipto, antes que Orígenes abandonara Alejandría para trasladarse a Cesarea. El P. Bodmer II (hacia el 200: P[66]) sería tributario, a rachas, por una parte del S y D, y por otra del B.

(E) Son también de gran importancia (→ lám XVII, p. Barc. 8) los hallazgos de p. que contienen los textos bíblicos en lengua copta, a base de los cuales fue posible hacer una edición crítica del NT en copto, no sólo en el dialecto boahírico, sino también en el sahídico; → versiones de la Biblia.

(F) Los p. hebreos no son numerosos. El llamado, por el nombre de su comprador (1902), p. Nash (biblioteca de la universidad de Cambridge), se hizo famoso por contener los diez mandamientos y el → Šemá (Dt 6,4ss). Su fecha no está determinada (s. II a.C. hasta el s. II d.C.).

Estudios particulares: ST. A. COOK, *A Pre-Massoretic Biblical Papyrus* (Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 25, 1903, 34-56); X, *Un Papyrus hébreu prémassorétique* (RB 13, 1904, 242-250). N. PETERS, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash* (Friburgo de Brisgovia 1905); W.F. ALBRIGHT, *A Biblical Fragment from the Maccabaeam Age: The Nash Papyrus* (JBL 56, 1937, 145-176).

→ Manuscritos bíblicos, II, C.

Bibl.: W. PEREMANS, J. VERGOTE, *Papyrologisch Handboek* (Lovaina 1942). G. MALDFELD, B.C. METZGER, *Detailed List of the Greek Papyri of the NT* (JBL 68, 1949, 359-370). C. WESSELY, *Aus der Welt der Papyri* (Leipzig 1914). A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* (Tubinga [4]1923). F. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* (Berlín 1925-1944). W. DEROUAUX, *Littérature chrétienne antique et papyrologie* (NRTh 62, 1935, 810-843). H.J. BELL, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest* (Oxford 1948) 1-27.

Parábola. (I) VOCABULARIO. El griego παραβολή conforme a su derivación (παραβάλλειν, «comparar») significa, en general, «comparación». La palabra se encuentra 50 veces en el NT y, aparte de dos lugares de Heb, se refiere siempre a las p. o método de enseñanza de Jesús en los evangelios sinópticos. La Vg traduce por *parabola* o (ocho veces en Lc) por *similitudo.* En el cuarto evangelio no se halla la palabra; en cambio, ocurre cuatro veces παροιμία (10,6 16,25[dos veces]. 29; Vg *proverbium)*, cuya significación coincide prácticamente con la de παραβολή. En los LXX, junto a otras expresiones, παραβολή es la correspondencia griega del hebr. *māšāl* (cf. Mt 13,36), que puede significar proverbio, sentencia, p. y verso satírico, y representa un elemento característico de la literatura gnómica del AT. A este → género literario, en sentido amplio, pertenece también la p. de los evangelios sinópticos. StB I, 653 nota que *māšāl* es, o bien una sentencia breve y concisa, o bien una comparación más larga y desarrollada, o bien una alegoría.

(II) LAS PARÁBOLAS EN LOS SINÓPTICOS.

(A). Por estas p. se entienden determinadas partes de la predicación sinóptica de Jesús, que ostentan un carácter a la vez plástico y, en cierto modo, enigmático y oculto. Fonck, Meinertz y otros enumeran cuatro notas como peculiares de este género: cierta independencia del contexto literario (por la que la p. se distingue de la simple comparación), la presentación de una verdad sobrenatural (en esto se contrapone a la → fábula), el revestir esta verdad a manera de comparación más o menos desarrollada, y el relacionar entre sí la comparación y la verdad. Esta nota última distingue la p. de la alegoría, la cual consta de una serie de metáforas. La alegoría es un discurso figurado y extenso, en el que cada parte puede trasladarse a la realidad. La p., en cambio, sólo en su conjunto establece esa comparación entre la imagen y la realidad, entre situación y situación, y por ello muchos rasgos de la imagen no tienen significación lógica particular, sino que se ponen con el solo fin de completar la imagen y darle viveza y expresividad. Sin embargo, el género parabólico, específicamente oriental, no ha de juzgarse por las leyes estrictas de la p. aris-

totélica. Hay muchas p. con rasgos alegóricos, p.ej., la p. del sembrador, en la cual, como resulta de la interpretación de Jesús, muchos rasgos particulares tienen también sentido superior (Mc 4,13-20 par.); por otra parte, las alegorías puras son raras; así, p.ej., la alegoría del buen pastor no es pura (Jn 10,1-18; cf. infra). La regla capital hermenéutica, derivada de la naturaleza misma de la p., pide que se evite toda alegorización excesiva, en la que no raras veces cayeron los Padres de la Iglesia, y se dirija sobre todo la atención a la idea principal.

(B) El *número* de p. es muy distinto según el criterio de cada exegeta: desde veintisiete hasta setenta y aun ciento. Ello depende de que sólo se cuenten en este género las p. claramente desarrolladas, según las leyes antes expuestas, o se incluya también todo lo que los evangelios designan como p. o tiene alguna analogía con ella. Las p. más importantes pueden dividirse en dos grupos: las p. preferentemente didácticas y las de tendencia moral. Al primer grupo pertenecen las incluidas en el sermón de la montaña (Mt 13 par.): la del sembrador, la de la cizaña, la del grano de mostaza, de la levadura, del tesoro y la piedra preciosa, de la red, y además otras cuantas, mencionadas sobre todo por Mt, propuestas posteriormente y no destinadas, por lo general, para el pueblo, sino para los discípulos y los fariseos. Tales son, p.ej., las p. de los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16), de los dos hijos (Mt 21,28-32), de los malos viñadores (Mt 21,33-44 par.), del banquete de bodas (Mt 22,1-14, cf. Lc 14,16ss), de las vírgenes fatuas y prudentes (Mt 25,1-13), de los talentos (Mt 25,14-30, cf. Lc 19,11ss); éstas se refieren en su totalidad al → reino de Dios. Las p. morales se hallan sobre todo en Lc. Tales son: la p. del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14), del amigo importuno (Lc 11,5-8), del juez injusto (Lc 18,1-8), del samaritano misericordioso (Lc 10,30-38), del siervo cruel o de los dos deudores (Mt 18,23-35), de la oveja perdida, de la dracma perdida y del hijo pródigo (Lc 15,3-32), del hombre rico pero necio (Lc 12,16-21), del mayordomo infiel (Luc 16,1-12), del rico epulón y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31). Esta distinción entre p. didácticas y morales no ha de tomarse demasiado rigurosamente; las p. que ilustran la moral de «los hijos del reino» pertenecen a la predicación doctrinal del reino de Dios, y las p. didácticas contienen abundantes enseñanzas morales.

(C) *Finalidad de las parábolas.* No puede sorprendernos que Jesús se valiera copiosamente del género parabólico para su predicación. La p. como medio didáctico y como género literario se ajusta a la mentalidad del pueblo judío y al carácter semítico en general. Como puede verse por la literatura rabínica (cf. infra), la p. en tiempo de Jesús era un método de instrucción popular muy estimado y frecuentemente empleado. Así pues, el fin general de las p. de Jesús fue, sin género de duda, el de instruir al pueblo y, por cierto, como se deduce de la forma y contenido de las p., exponer ante sus oyentes de entonces, en forma plástica y accesible aun a la gente sencilla, la realidad sobrenatural del reino de Dios por él predicado, su naturaleza y condición y las disposiciones requeridas en el hombre para ser admitido en ese reino. Pero, por su naturaleza misma, la p. tiene cierto carácter enigmático, que excita por una parte la atención de los oyentes, pero requiere también una interpretación. Ahora bien, son justamente los evangelios los que cuentan que Jesús rehusó dar al pueblo esta interpretación (Mc 4,13ss par.), y cuando los discípulos le preguntan, sorprendidos, por qué obra así, él los remite a Is 6,9s, según el cual se había encomendado a los discípulos el misterio o secreto del reino de Dios, mas a los de fuera (al pueblo y a los fariseos: Mc 4,11) sólo se les proponía en p. (Mc 4,10-12 Mt 13,10-15 Lc 8,9s). Este lugar, diversamente formulado en los sinópticos, ha suscitado, sobre todo entre los especialistas católicos, la controversia acerca del fin de la enseñanza parabólica de Jesús (bibl.). Hoy domina casi de modo general la opinión de que este lugar no ha de entenderse en el sentido de que Jesús, en castigo de la incredulidad de la muchedumbre, la hubiera querido cegar aún más mediante la forma oscura de su nuevo método de enseñanza. No hay que dejarse extraviar por las ásperas expresiones del pasaje de Is; el profeta, en estilo auténticamente semítico, presenta como intención directa de Dios lo que es más bien previsto y permitido por Dios. Las palabras, pues, de Jesús significan que la creciente incredulidad del pueblo hacía imposible una predicación clara y abierta del reino de Dios, y que Jesús sólo en esta forma misteriosa podía presentar la verdad sobrenatural, para que así recibiera la turba la poca luz que podía soportar. El contenido de casi todas las parábolas se refiere, en efecto, al reino de Dios, y las groseras esperanzas materiales del pueblo judío hacían imposible, justamente en ese punto, una predicación sin velo alguno de las sublimes enseñanzas espirituales que Jesús daba a sus discípulos.

(III) El EVANGELIO DE JUAN contiene dos imágenes o cuadros ampliamente desarro-

llados, que pueden compararse con las p. de los sinópticos. La imagen del buen pastor (10,1ss) y la de la vid y los sarmientos (15,1-7). Estos cuadros, sobre todo el segundo, tienden más a la alegoría que las p. sinópticas, y ostentan los caracteres distintivos corrientes en Jn (→ Juan [evangelio de]). Sin embargo, no existe motivo alguno para distinguirlos como género esencialmente distinto del de las p.; cf. D. Buzy (bibl.) 415-468. Diversamente opinan otros, p.ej., E. SCHWEIZER, *Ego eimi* (Gotinga 1939) 112-124.

(IV) Un cotejo de las p. sinópticas con las del → Talmud demuestra que, formalmente, unas y otras pertenecen al mismo género literario. Las escuelas rabínicas postcristianas de Palestina emplearon, pues, abundantemente este método didáctico. De ello puede ciertamente deducirse que también los maestros judíos del tiempo de Jesús lo emplearon ya en su enseñanza, aun cuando de los escritos rabínicos de la época precristiana sólo se conoce una p. (StB I, 654). Es, efectivamente, muy inverosímil que el Talmud hubiera aceptado el método de enseñanza de Jesús.

Así pues, Jesús se valió de un género didáctico ya usual y fijado en su tiempo. Sin embargo, Él manejó este género magistralmente y con sublime sencillez. Sobre todo, Él llenó esa forma literaria de un espíritu y de un contenido que levantan sus p. muy por encima de las producciones análogas del Talmud. Justamente en el manejo de esa forma ya tradicional, en la que las imágenes están tomadas de la vida diaria de Palestina, demuestra Jesús tal maestría, que sus p., aun en el aspecto puramente estético, se ajustan a las más estrictas exigencias del género. Son concretas y vivas, y a la vez universales y humanas; son sencillas y se limitan a lo esencial, pero ofrecen tan fina exposición de situaciones y caracteres, que muchas de estas p. se cuentan merecidamente entre las joyas de la literatura universal; cf. J. SCHÄFER, *Die formelle Schönheit der Parabeln des Herrn* («Der Katholik» 81, 1901 II, 1-19.109-126).

Bibl.: A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu* (Friburgo 1910, I², II²). D. BUZY, *Introduction aux paraboles évangéliques* (París ²1912). Id., *Les paraboles traduites et commentées* (París 1933). M. MEINERTZ, *Die Gleichnisse Jesu* (Munster de Westfalia ³1921). L. FONCK, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium* (Innsbruck ⁴1927). H. WEIMEL, *Die Gleichnisse Jesu* (Leipzig ⁵1929). J. VOSTÉ, *Parabolae selectae* (Roma ²1933). J. PIROT, *Paraboles et allégories évangeliques* (París 1949). W. OESTERLEY, *The Gospel Parables in the Light of their Jewish Background* (Londres 1936). B. SMITH, *The Parables of the Synoptic Gospels* (Cambridge 1937). E. LOHMEYER (Z. f. syst. Th. 1938, 319-346). P. FIEBIG, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (1904). C.H. DODD, *The Parables of the Kingdom* (⁷1946). J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (1947). M. HERMANIUK, *La parabole évangélique* (París 1947). ThW I, 260-264. Sobre el fin de las parábolas: M.-J. LAGRANGE (RB, NS 7, 1910, 5-35), L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ* I (París ⁸1928) 328-388, J. VOSTÉ (Angelicum 7, 1930, 169-209), A. SKRINJAR (Bb 11, 1930, 291-321. 426-449; 12, 1931, 27-40), U. HOLZMEISTER (Bb 15, 1934, 321-364). DBS VI, 1149-1177. [T. ANTOLÍN, *El problema de las conclusiones finales aparentes en las parábolas evangélicas* (EstB 2, 1943, 3-22). J.M. BOVER, *Las parábolas del Evangelio* (EstB 3, 1944, 229-257). Id., *La parábola del remiendo (Mt 9, 16; Mc 2, 21; Lc 5, 36)* (Studia Anselmiana 27/28, Roma 1951, 327-339). Id., *Problemas inherentes a la interpretación de la parábola del sembrador* (EstE 26, 1952, 169-185). S. DEL PÁRAMO, *El fin de las parábolas y el Salmo 77* (XIV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1954, 341-364).]

[W. GROSSOUW]

Paráclito. La palabra griega παράκλητος aparece, en el NT, sólo en Juan: cuatro veces en el evangelio, en los discursos de despedida (Jn 14,16.26 15,26 16,7), y una vez en 1Jn 2,1. Es curioso que ni el verbo παρακαλεῖν ni el sustantivo correspondiente παράκλησις se hallen nunca en Juan, mientras que, por lo demás, el verbo es muy usado en el resto del NT, generalmente en el sentido de pedir, exhortar, más raras veces en el de consolar o animar. El sustantivo no es tan frecuente, y significa ya consolación, ya exhortación. Παράκλητος mismo tiene originariamente sentido pasivo (= el llamado, *advocatus*, como traduce frecuentemente la versión latina); pero el NT sólo conoce el sentido activo, que en Jn es «el auxiliador», «el protector», no primariamente «el consolador», como posteriormente se interpretó con frecuencia. En 1Jn 2,1 tiene P. la significación particular de «intercesor». No cabe la menor duda de que P. designa, en Jn, al Espíritu Santo, y precisamente a la persona divina del Espíritu. En Jn 14,16 y 15,26 se hace la identificación formal entre P. y «Espíritu de verdad», y en 14,26 se halla igualmente «el Espíritu Santo» como aposición a Paráclito. Pero la palabra no tiene una significación exclusiva, por cuanto Jesús mismo, como protector de los suyos, se siente también P. (Jn 14,16: el Espíritu es «otro» P.), y en 1Jn 2,1 sólo Jesús, de manera general, en absoluto, es llamado P., en cuanto intercesor que es de los creyentes. Por lo demás, fuera también de la literatura joánica, lo mismo Cristo (Rom 8,34 Heb 7,25) que el Espíritu Santo (Rom 8,27) pueden desempeñar la función de intercesor, aunque la expresión es distinta (ἐντυγχάνειν).

Mientras Cristo permaneció en la tierra, él mismo fue el protector de los suyos. El

tiempo propio del Espíritu vendrá sólo después de la resurrección de Jesús (Jn 7,39). La palabra P., como tal, sólo es característica respecto de la actividad del que asiste, y pudo, por tanto, haberse empleado en el medio ambiente prejoánico, sin que hubiera forzosamente recibido allí esta su impronta característica. Se la considera como palabra extranjera, hasta en la literatura rabínica. Pero, en realidad, la relación entre Cristo y el Espíritu en cuanto P. es tan peculiar, que ningún paralelo exacto tiene en el ambiente de su tiempo, ni las múltiples figuras de intercesores, hombres eminentes o ángeles del AT o del judaísmo posterior, pudieron preparar su contenido. Las figuras de salvadores y protectores del gnosticismo (Bultmann) significan algo completamente distinto, por la simple razón de que el P. joánico no ejerce actividad redentora. Pero tampoco el carácter de precursor, que se ha puesto particularmente en conexión con la especulación judaica posterior sobre el hijo del hombre (Bornkamm), ofrece más que una remota analogía. Se señala como ejemplo en el NT la relación entre Jesús y el Bautista; pero la relación de Jesús con el Bautista es algo tan fundamentalmente distinto de la del P., que habría que contar por lo menos con una decisiva transformación por parte de Jn. Jesús no es un precursor del Espíritu, sino el salvador único, mientras que el Espíritu representa la virtud personal de Dios, que en la más estrecha comunión con Jesús mismo, refuerza y profundiza la revelación.

Que el P. es realmente un ser personal divino, lo demuestra el evidente paralelismo en que se le sitúa respecto del Padre y del Hijo; más aún, por esta recíproca vinculación se expresa incluso su carácter trinitario. El Espíritu procede del Padre (15, 26) y por eso lo envía el Padre, y lo envía a ruegos de Jesús (14,16), o más directamente: en nombre de Jesús (14,26). La unión es tan estrecha, que Jesús mismo puede enviar el Espíritu (16,8), naturalmente de parte del Padre (15,26). Porque la mutua compenetración entre Padre e Hijo es tan grande (14,10.11 17,21), que todo lo poseen en común (16,15); por eso vienen también en común a los creyentes (14,23).

No puede simplemente decirse que Cristo y el Espíritu son, en lo esencial, idénticos o que el Espíritu es formalmente una «figura paralela a Jesús», aun cuando en tales afirmaciones sea exacto que la acción del Hijo de Dios y del Espíritu van como de la mano y que objetivamente no hay diferencia alguna en la actividad reveladora del uno y del otro. En particular, de las frases neotestamentarias sobre el P. puede deducirse lo siguiente, en orden a la acción del Espíritu:

El Espíritu está permanentemente con los fieles (14,16.17) y no obra sólo en ocasiones particulares (como particular había de ser la ayuda que prestaría a los apóstoles para defenderlos cuando fueran perseguidos: Mt 10,20, cf. Mc 13,11 Lc 12,12). Como «Espíritu de verdad» (14,17 15,26 16,13) encarna formalmente la verdad revelada (1 Jn 5,6: «El Espíritu es la verdad») y continúa la predicación de Jesús. El Espíritu no ofrece revelaciones propiamente nuevas, pues Cristo ha traído ya toda la revelación. Por eso «recuerda» lo que Cristo dijo (14,26) y «da testimonio» acerca de Él (15,26); no habla propiamente de lo suyo, sino que lo toma del tesoro de verdad de Jesús, que, a su vez, es idéntico con el del Padre. En ello justamente radica la glorificación de Jesús (16,13.14). Así el Espíritu obra entre los fieles como maestro (14,26), desarrolla y profundiza la inteligencia de las verdades reveladas, que inicialmente sólo de modo imperfecto fueron entendidas, como los apóstoles mismos, en repetidas ocasiones, no entendieron de pronto el sentido más profundo de palabras y acciones de Jesús (Jn 2,22 12,16). Por el Espíritu conocen los creyentes «toda la verdad» que primeramente no podían llevar (16,12-13) y entran en la corriente de la virtud profética (16,13).

Una actividad particularmente importante del P. se describe en las palabras de Jn 16,8-11, que se interpretan de muy diversos modos. El Espíritu «arguye» al mundo, e.d., a los incrédulos, a los enemigos de Cristo. Bajo la imagen de un juicio que formalmente nos hace el efecto de una contrafigura del proceso histórico de Jesús, el P. actúa de acusador. Cierto, no se nos dice que el «mundo» reconocerá su injusticia por la acción del Espíritu; pero para ojos creyentes es convincente y hasta es una fuerza y un consuelo en la lucha de la incredulidad contra la verdad cristiana. La incredulidad aparece claramente como un verdadero pecado del mundo (ἁμαρτία), como lo probó efectivamente la condenación del Hijo de Dios. Pero la justicia (δικαιοσύνη) estaba de su parte; su fracaso frente a los poderosos de la tierra fue sólo pasajero, pues no pudieron impedir que después de su muerte subiera al Padre y se hiciera inaccesible a los ojos humanos. La fuerza impulsora fue Satán, pero su victoria fue aparente; en realidad, él fue el condenado (κρίσις).

Esta operación del Espíritu es ciertamente transmitida por medio de los discípulos; sin embargo, sería desvalorizar el pensamiento joánico decir que el P. no es otra cosa que «la virtud de la palabra de la predicación fundada por Jesús y operante

en la Iglesia» (Bultmann). Más bien es el Espíritu personal que ejerce su acción en lo íntimo de la Iglesia, y, por eso, la palabra recibe su fuerza a través de Él. Así puede llamarse con todo derecho «unción» (1 Jn 2,20.27), e.d., Él produce y mantiene siempre unido el sentir general de los creyentes, el *sensus fidelium*.

Bibl.: M. MEINERTZ, *Theologie des NT*, II (Bonn 1950) 276s. 290. M.F. BERRONARD, *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jo 16, 8-11)* (RScPhTh 33, 1949, 361-389). J. MICHL, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens* (Vom Wort des Lebens [Festschrift Meinertz], Munster de Westfalia 1951, 142-159). J. MUSGER, *Dicta Christi de Paracleto* (Roma 1938). NILS JOHANSSON, *Parakletoi: Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der at.lichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum* (Lund 1940). W. MICHAELIS, *Zur Herkunft des johanneischen Paraklet-Titels* (Coniect. Neotestam. 11, Lund 1947, 147-162). G. BORNKAMM, *Der Paraklet im Johannesevangelium* (Festschrift Bultmann, Stuttgart/Colonia 1949, 12-35). ThW v, 798-812. J. G. DAVIES, *The Primary Meaning of* ΠΑΡΑΚΛΗΤΟΣ (JThS 4, 1953, 35-38).

[M. MEINERTZ]

Paraíso. (I) Palabra extranjera de procedencia persa *(pairi-daêza)*, aceptada en el asirio posterior como *pardisu*, en el hebreo como *pardēs*, significa huerto, parque, quinta de recreo (Cant 4,13 Ecl 2,5 Neh 2,8). En el griego profano, παράδεισος significa los parques de los reyes persas o los jardines que rodeaban los sepulcros. En la literatura apócrifa y en los LXX la palabra p., que lleva ordinariamente algún determinativo (como «de Dios», Gén 13,10 Ez 28,13 31,8; «del Señor», Is 51,3; «de delicias», Gén 3,25s Ez 31,9 Jl 2,3), significa el jardín del Edén o jardín de recreo, donde Yahvéh Elohim puso al hombre que había creado (Gén 2s); así también la Vg *(paradisus)*, y de aquí nuestro «paraíso». En los apócrifos, y a veces en la literatura rabínica, la palabra significa el lugar donde los justos, después de la muerte (antes o después de la resurrección), viven en un estado de felicidad. En el mismo sentido se encuentra el vocablo en el NT: Lc 23, 43 2Cor 12,4 Ap 2,7.

Bibl.: ThW v, 763-771. StB IV, 1118-1165.

(II) *El paraíso terrenal.* (A) El relato yahvista de Gén 2,4*b*-3,24 coloca al primer hombre en un jardín (hebr. *gan*), regado en abundancia y plantado de hermosos árboles; entre ellos está el → árbol de la vida, cuyos frutos dan la inmortalidad (3,22). Alusiones a este p., llamado jardín de Yahvéh, jardín de Dios, jardín de Edén (porque, según Gén 2,8, se encontraba en → Edén), y aun simplemente Edén, las hay en Gén 13,10 Is 51,3 Ez 31,8s 36,35 Jl 2,3 Eclo 48,27; en estos pasajes, p. es símbolo de una vegetación abundante. La descripción del p. en Ez 28,13s se separa de la del Gén, pues parece que el p. se encuentra en una montaña santa o en el → monte de Dios (o de los dioses); y mientras en el p. del Gén el hombre está desnudo, en el de Ez lleva vestidos de pedrería. Pero, aun dentro de Gén 2s no todos los elementos descriptivos concuerdan entre sí. Gén 2,8 y 2,9 dan la impresión de ser duplicados que conservan su carácter propio: mientras el v. 8 sitúa el p. geográficamente (Edén, a oriente), el v. 9 habla de una vegetación extraordinaria que Dios hace brotar de la tierra *('ădāmāh*, →tierra), ya mencionada en el v. 5s. Correspondiente a esta duplicidad, existe también otra en 3,17-19 y 3,23s: según este último texto, el hombre fue expulsado del jardín de Edén y enviado de nuevo a la tierra, para que la trabajara; en el otro lugar citado, no hay cuestión de reenvío, sino que la tierra es declarada maldita, de suerte que no producirá sino cardos y espinas (en oposición a la abundante vegetación de 2,9). Además, el agua, que brota de la tierra *('ēd*, cf. bibl.*)* y la riega toda, tiene ahora su correspondiente río de Edén, que, antes de dividirse en cuatro brazos, riega el p.; el p. se encuentra, pues, en el nacimiento de esos cuatro ríos (2,10-14). Como dos de estos ríos, por lo menos, el Éufrates y el Tigris, tienen su origen en el macizo montañoso de Armenia, situada al norte, esta región, teniendo presente el texto de Ez 28,13s, puede recordar la montaña de los dioses, localizada hacia el norte (Is 14,13 y Sal 48,3), así como también puede sugerir ciertas ideas ugaríticas (GORDON, *Ugaritic Handbook*, Roma 1947, 49,I.5; 51,VI,21; 2Aqht VI, 47 etc.), según las cuales el dios *El* habita un país lejano, situado en el nacimiento de los ríos. Como esta localización en el norte parece estar en contradicción con 2,8 y 2,15, y como el estilo descriptivo de 2,10-14 difiere del estilo del contexto, que es narrativo, la mayor parte de los exegetas considera 2,10-14 como adición. Los textos de 3,24 y 4,16 sugieren otra cosa muy distinta: parecen suponer que el p. se encontraba al oeste. Por otra parte, el hecho de que en el v. 9 el árbol de la ciencia del bien y del mal se nombra al final de la frase (después de «en medio del jardín») y en 3,3 se le llama «el árbol que está en medio del jardín», sugieren que la dualidad de un árbol de la vida y de un árbol de la ciencia en mitad del jardín no es de primera mano. Eerdmans (bibl.) suprime el árbol de la ciencia; pero así el relato de la caída reviste caracteres muy distintos. Barton, Gunkel, de Vaux, von Rad y otros suponen que el árbol de la vida fue añadido

en 2,9 por causa de 3,22. De Boer (bibl.) y Coppens (bibl.) toman *'ēṣ ḥayyīm* como nombre colectivo, de forma que el p. está plantado de cierta cantidad de árboles de vida; y uno de estos árboles sería el de la ciencia. Kristensen (bibl.) y Vriezen (bibl.) conservan los dos árboles en 2,9. Por último, también sorprende que 3,22ss no hable más que del hombre, siendo así que en todo lo anterior se trataba del hombre y de la mujer (2,22-25 3,20s).

(B) Todo lo dicho permite suponer que en Gén 2s hay varias concepciones del p. Encuéntrase primero el tema de la fertilidad de la tierra, perdida por causa del pecado del hombre (2,5s.9 3,17ss), y el tema del lugar de delicias. Semejante lugar de delicias existe en el folklore de muchos pueblos. Ese lugar está siempre lejos del mundo habitado; tal es el caso, en la epopeya de Guilgaméš, de aquel país de felicidad, donde el héroe del diluvio, Ut-napištim, conseguida ya la inmortalidad, habita en una isla, de acceso difícil, junto a la desembocadura de varios ríos (11,195s); la mitología griega habla también de las islas Hespérides del lejano occidente. Para Gén 2,8 el p. está en oriente. El nombre de Edén, nombre del país de felicidad, quizás tenga su origen en el folklore o en la mitología (cf. Is. 51,3, donde Edén, en paralelismo con el jardín de Yahvéh, se opone a la estepa; cf. también Ez 28,13 31,9-16). Al hablar de un jardín situado «en» Edén (2,8), el autor del relato ha hecho de Edén un nombre geográfico.

(C) Gén 2,10-14 ha dado lugar a muchas hipótesis respecto de la localización del p. En cuanto a las que lo sitúan en la tierra y piensan, por consiguiente, en una realidad geográfica propiamente tal (macizo de Armenia, Babilonia oriental), cf. coment. a Gén 2. Pero Gén 2,10-14 delata muy probablemente una concepción muy primitiva, según la cual son cuatro, correspondiendo a los cuatro continentes de la cosmología oriental, los ríos que riegan la tierra. El hagiógrafo nombra en último lugar el Éufrates, bien conocido de sus lectores, e inmediatamente antes que éste, el Tigris, menos conocido por ellos (sólo se menciona aquí, en Dan 10,4 y en Eclo 24,26; pero este último lugar depende del Gén); en cuanto a los otros dos ríos, cuyos nombres son Pisón y Guijón (tal vez simplemente derivados de las raíces *pws*, brotar, y *g̮hw*, manar, salir, saltar), el autor procura localizarlos indicando el país que riegan. Estos cuatro ríos tenían un nacimiento común; piensa, sin duda, que este nacimiento se encuentra en el país montañoso del norte. Parece, pues, que sitúa el p. en el lugar donde está el manantial de agua que fertiliza toda la tierra. La antigüedad de este texto puede determinarse en cierto modo, por lo menos en cuanto al *terminus ante quem:* el haber escogido la ciudad de Assur como punto de referencia (el Tigris corre al este de la ciudad, no al este del país de Assur), demuestra que esta ciudad era, para el autor y sus lectores, más conocida que las demás ciudades asirias; esto sucedía en el s. X a.C. y aun antes.

(D) Del origen folklórico de no pocos elementos que el hagiógrafo ha incorporado a su relato podemos concluir que no tenemos aquí, ni el autor pretende dárnosla, una descripción histórica del ambiente en que vivía el primer hombre. Utiliza el tema del p. para concretar sus enseñanzas sobre el origen del dolor y de la muerte como consecuencias del pecado. Dios había creado al hombre para la felicidad y la → inmortalidad, simbolizadas en el p. Esta idea de felicidad primitiva es la que da carácter propio al relato del p. en Gén 2s.

(III) *El paraíso escatológico.* (A) En el AT. La felicidad mesiánica se describe muchas veces con términos paradisíacos. El príncipe esperado por el poeta de Gén 49,10ss parece ser el hombre del p.; es lo que claramente dice Is 11,6ss (cf. Os 2,20). También Ez 36,35 e Is 51,3 afirman expresamente que la tierra prometida será como el jardín de Edén. Al tema del p. pertenece igualmente la longevidad que Is 65,17-26 promete para el fin de los tiempos.

(B) Los escritos apócrifos y rabínicos hablan repetidas veces (Hen[etióp.] 61,1ss; Test XII [Leví] 18, [Dan] 5; 4Esd 7,123 8,52; Bar[sir.] 4,3 51,11 etc.) de un p. al que irán a parar los justos de los tiempos mesiánicos o los del eón (→ eternidad) futuro, después del juicio. Hen(etióp.) 25,4 y Esd 7,36 creen que el p. estará situado en Jerusalén. En este p. se encontrará el árbol de la vida (Hen[etióp.] 24,4-27,7[eslavo 8]; Test XII [Leví] 18,10s; 4Esd 7,123; Vida de Adán 4). La mayor parte de los textos citados suponen que el p. escatológico será el mismo que el de los orígenes; cf. Test. Leví 18, donde el sumo sacerdote de los tiempos mesiánicos abrirá las puertas del p. y quitará la espada de fuego que amenazaba a Adán (Gén 3,24).

(C) En el NT. En Ap 2,7 Cristo promete al vencedor gustar el fruto del árbol de la vida que se encuentra en el p. de su Dios. Si en la apocalíptica judía, la felicidad que indican estas imágenes está reservada para el final de los tiempos, el Ap piensa que el creyente,

gracias a su comunión con Cristo (→ escatología anticipada), podrá alcanzarla desde ahora. Y aunque no se nombre la palabra p., el tema del p. escatológico está claramente en el transfondo de la felicidad definitiva que describe Ap 22,1ss (río de agua viva y árbol de la vida).

(IV) *Relación entre el paraíso terrenal y el escatológico.* (A) Escritos apócrifos y rabínicos. La identificación del p. terrenal con el escatológico supone que el primero subsistía aún; e incluso Gén 3,23s lo sugiere. A esto se añadía que el desarrollo de la doctrina sobre la retribución, intentando establecer diferencias entre la suerte de los difuntos, suscitó el problema del lugar en el que permanecerían los justos después de la muerte. Esto explica por qué Hen [etióp.] 60,8 61,4,12 70,4 y Jub 4,23 colocan a los patriarcas y a los elegidos, después de la muerte, pero antes de la resurrección, en el p. Algunos textos sitúan este p. en la tierra, bien en el extremo oriente (Hen [etióp.] 32,2s; Jub 8,16), bien el el norte (Hen [etióp.] 61,1-4 77,3), bien en occidente (cf. *Bell. Iud.* 2,1555s); según otros, después del pecado de Adán, Dios se llevó consigo el p., que está ahora en el cielo (4Esd 4,7s; Vida de Adán 25,3); según Hen [eslavo] 8,1 el p. está en el tercer cielo.

(B) En el NT. En Lc 23,43 el p. es el lugar provisional en el que están los justos. Si, según las ideas judías, los justos reposan en el → seno de Abraham (Lc 16,23; Test. Abraham 20), desde ahora es en torno a Jesús donde se reúne la comunidad de los creyentes difuntos, de forma que esa permanencia provisional de los justos en el p. se ha transformado en una existencia junto a Cristo («estar con Cristo»: Flp 1,23, cf. Act 7,59). Quizás el NT se representa el p. como si estuviera en el cielo, según la fórmula de Mc 13,27 («la extremidad del cielo»); pero estas ideas tienen su más firme apoyo en 2Cor 12,2ss, donde el p. (indudablemente, el lugar donde están los difuntos) está en paralelismo con el tercer cielo (cf. Hen [eslavo] 8,1). El gran abismo que separa al rico epulón, en el → hades, del pobre Lázaro, en el seno de Abraham (Lc 16,26), supone idéntico estado de cosas.

Bibl.: F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* (Leipzig 1881). A. Ungnad, *Das wiedergefundene Paradies* (Breslau 1923). A. Deimel, *Wo lag das Paradies?* (Orientalia 15, 1925, 44-54). Fr. von Wendrin, *Die Entdeckung des Paradieses* (Brunswick 1924). E. Burrows, *Tilmun, Bahrain, Paradise* (Orientalia 30, 1928; con observaciones de A. Deimel). J. Theis, *Das Land des Paradieses* (Tréveris 1928). Th.C. Vriezen, *Onderzoek naar de Paradijs-voorstelling bij de oude semietische volken* (Wageningen 1937). DBS VI, 1177-1220. ThW v, 763-771. D. Eerdmans, *De betekenis van het paradijsverhaal* (ThT 39, 1905, 481-511). W. Kristensen, *Een of twee bomen in het paradijsverhaal?* (ib. 42, 1908, 215-233 = Symbool en werkelijkheid, Arnhem 1954, 243-257). P. Humbert, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel 1940). P.A.H. de Boer, *Genesis II en III: het verhaal van de hof in Eden* (Leiden 1941), J. Coppens, *Waar lag het paradijs?* (EThL 20, 1943. 60-70). A. Lefèvre, *Gen 2,4b-3,24 est-il composite?* (RScR 36, 1949, 465-480). J. L. McKenzie, *The literary Composition of Gen 2-3* (Theological Studies 15, 1954, 541-572). E. A. Speiser, *'ED in the Story of Creation* (BASOR 140, 1955, 9-11).

Paralelismo → poesía bíblica.

Paralipómenos (libros de los); hebr., *dibrē hayyāmīm* (historia de los tiempos); LXX, παραλειπόμενα (cf. J.-P. Audet, JThSt N.S. 1, 1950, 154, el cual traduce la oscura expresión, seguramente bien, por «lo que se omitió en la antigua [LXX] traducción»); Vg *Paralipomena.* Se les da también el nombre de Crónicas, que proviene de san Jerónimo (*Prol. gal.*: «chronicon totius divinae historiae»). Originariamente eran los P. sólo un libro; la división en dos aparece por primera vez en los LXX.

(I) Contenido. Los P. ofrecen una visión de conjunto de casi toda la historia del AT, desde Adán hasta el edicto de Ciro (538 a.C.). Originariamente, la obra del cronista abarcaba también los libros Esd y Neh, o sea que ofrecía «la historia del reino de Dios» desde Adán hasta su restauración por Esdras y Nehemías. En su forma actual, los P. se ocupan del mismo período histórico que los libros más antiguos Gén-2Re; pero lo presentan de forma muy diferente. La historia de Adán hasta Saúl (1 Par 1-9) se resume en cortas genealogías, en parte sacadas de los libros más antiguos, con pocas explicaciones ulteriores. Desde Saúl hasta el destierro babilónico (1 Par 10-2 Par 36), por el contrario, el cronista pinta la historia con mucha más amplitud. Llama la atención: primero, que de los reinos separados sólo tiene en cuenta el reino del sur, Judá, y que sólo se refiere al del norte, al separado Israel, en cuanto sea absolutamente necesario para la comprensión de la historia del reino de Judá; segundo, que en algunos reyes, sobre todo en David y Salomón, suprime algunas noticias de Re y, por otra parte, ofrece mucho material que no se encuentra en Re; tercero, que muestra interés acentuado en todo lo que se refiere al templo de Jerusalén y a su culto; y más aún que a los sacerdotes, presta atención especial a los levitas y cantores. El texto ha sido bien transmitido en su mayor parte. Una práctica

visión de conjunto nos la ofrece P. VANNUTELLI, *Libri Synoptici V.T.* (Roma 1931); una investigación crítica, M. REHM, *Textkritische Untersuchungen zu den Parallelstellen der Sam. Königsbücher und der Chronik* (AtA 13/3; Munster de Westfalia 1937).

(II) ÉPOCA DE SU REDACCIÓN. La tradición judía según la cual Esdras habría escrito los libros de los P., es insostenible. Muchos detalles indican una época muy posterior. El nombre de moneda «dárico», que el cronista utiliza para el tiempo de David, nos lleva a una época en que la procedencia de tal nombre (de Darío I, 521-485) ya se había olvidado. El título «rey de Persia» (2 Par 29,7) señala seguramente la época griega. Con ello coincide que el último sumo sacerdote nombrado (Yaddúa) es en FL. JOS. 11,8,7 un contemporáneo de Alejandro Magno. Cuánto pueda pasarse de la época de Alejandro, depende, entre otras cosas, de la opinión que se sostenga sobre la genealogía de Zorobabel (1 Par 3,19.24), la cual enumera once generaciones después del 538. El idioma arameizante (así como seguramente también la rara posición al final del canon) habla en favor de señalar como época de redacción el 300-200 a.C. *(terminus a quo)*. Como *terminus ad quem* se considera el hecho de que el escritor judío alejandrino Eupólemo utiliza, hacia el 157 a.C., la traducción griega de los Par; y Eclo conoció los libros hebreos (origen davídico de la música del templo: 1 Par 16,4 23,30-32 25,1-7).

(III) FUENTES. El cronista indica, para una exposición más detallada de los sucesos referidos por él, 14 fuentes, de las cuales seguramente ha extraído él mismo muchas cosas (cf. E. PODECHARD, *Les références du Chroniqueur*, RB 24, 1915, 236-247). Estos 14 títulos se pueden reducir a dos obras mayores: una historia de los reyes de Judá e Israel, que no se puede identificar con los actuales libros Sam-Re (indicados con seis diferentes títulos) y una fuente señalada con ocho diferentes títulos, que habría contenido una exposición de la historia de varios profetas desde Samuel hasta Isaías. Los críticos que ya para esta época interpretan la denominación → midraš — seguramente sin razón — en su sentido «novelesco» más moderno, consideran el «Midraš del libro de los reyes» (2 Par 24,27), no como título de la fuente primeramente mencionada, sino como fuente independiente (cf. K. BUDDE, *Vermutungen zum «Misdrasch des Buches der Könige»*, ZAW 12, 1892, 37-51). Otros ven tanto en el libro de los reyes como en el de los profetas partes de una gran obra histórica, de modo que los 14 títulos se habrían referido a una y misma obra. Junto a ésta ha utilizado también el cronista otras fuentes que no menciona, en primer lugar los libros del AT Gén-Jos. Discútese si el cronista ha conocido el texto de estos libros en su forma actual (así von Rad) o en otra más antigua, de la cual habrían sacado tanto el cronista como los autores de Gén-Jos su material (así Göttsberger). La opinión de que el cronista ha utilizado el Código sacerdotal antes de ser incorporado a las demás fuentes del Pentateuco (Eissfeldt, Asmussen, y en forma moderada Rothstein-Hänel) no parece que pueda sostenerse. Además, el cronista ha conocido el texto de los libros Sam-Re en la forma actual, pero no los ha utilizado. El texto común a ambos seguramente lo han extraído, tanto el cronista como seguramente también el autor de Sam-Re, de una fuente más antigua. Kittel, Rothstein-Hänel y Sellin han intentado descubrir aún otras fuentes, pero los resultados de esta crítica son poco convincentes. M. NOTH *(Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, 1943) ha investigado a fondo la obra histórica del libro de los Par.

(IV) HISTORICIDAD. Los comentadores antiguos, desde luego, habían observado muchos desacuerdos entre Par y Sam-Re; pero también se esforzaron en darles significado y eliminarlos. W.H. de Wette (1806) fue el primero en introducir en el cuerpo del libro de los Par el bisturí de la crítica histórica, y desde entonces ya no han faltado nunca los cirujanos, si no debemos llamarlos mejor vivisectores, que pusieron manos a la obra. Con JULIUS WELLHAUSEN alcanzó la crítica de los Par su punto culminante. El que lea el sexto capítulo de su obra *Prolegomena zur Geschichte Israels* y se deje arrebatar por la bella forma literaria que sabe dar a su crítica mordaz, comprenderá que, según él, era un hecho dogmáticamente seguro que el cronista había aplicado las ideas de su propia época a los tiempos antiguos. Una vez que el mundo científico se recreó hasta el fastidio en las ideas de Wellhausen, empezó a darse marcha atrás. Göttsberger dijo acerca de ellas en su excelente comentario: «La explicación ha conducido, en cuanto ha podido liberarse de prejuicios..., a un enjuiciamiento más favorable y más justo del sentido histórico del libro de las Crónicas. Si mucho de lo que relatan las Crónicas más allá de Sam-Re y que durante mucho tiempo se rechazó, sin más ni más, como falto de historicidad, ha vuelto a entrar en el ámbito de lo históricamente posible, debido a nuestro más exacto conocimiento del oriente, con ello se anuncia un cambio profundo en aquellos puntos de vista, y ya no se negará

a la gran obra histórica de las Crónicas el puesto que le corresponde entre las fuentes históricas» (pág. 158). También se estima cada vez más el valor especial de 1 Par 1-9. En muchos casos las genealogías de Par ofrecen una fuente valiosa para un capítulo, durante mucho tiempo descuidado, de la historia israelita: la formación, la constitución y la suerte que corrieron las tribus y familias israelitas. La sociedad israelita no tenía estructura nacional, sino sociológica, es decir, se basaba en la familia, la estirpe y la tribu. Las tribus desempeñaron el papel más importante; tuvieron una existencia especial y vivieron una historia propia, que no siempre corría paralela con la de la nación. Lucharon por su posición especial, incluso contra la nación. Si interpretamos bien los catálogos de las estirpes, nuestro concepto de historia estático y centralizado se inclinará hacia una imagen dinámica de la misma y reconoceremos, en la superficie tranquila, la vida propia del pueblo de Israel, es decir, de las tribus israelitas, de sus estirpes y de sus familias.

Ediciones del texto: P. VANNUTELLI, *Libri Synoptici Veteris Testamenti seu Librorum Regum et Chronicorum loci paralleli* (Roma 1931).

Comentarios: HUMMELAUER (París 1905; sólo ha aparecido la primera parte), SCHLÖGL (Viena 1911), GÖTTSBERGER (Bonn 1939), MARCHAL (París 1949), H. BÜCKERS (Friburgo de Brisgovia 1952), [B. UBACH (Montserrat 1958),] KITTEL (Gotinga 1902), CURTIS y MADSON (Edimburgo 1910), ROTHSTEIN y HÄNEL (Leipzig/Erlangen 1927; sólo ha aparecido la primera parte), VAN SELMS (Groninga I, 1939; II, 1947), REHM (Wurzburgo 1949), W. RUDOLPH (Tubinga 1955), K. GALLING (Gotinga 1954).

Bibl.: F.X. KUGLER, *Von Moses bis Paulus* (Munster de Westfalia 1922). Id., *Angebliche Übertreibungen der biblischen Chronik* (StZ 109, 1925, 361-382). G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (BWANT 54, Leipzig 1930). Id., *Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik* (Leipzig 1934). A.C. WELCH, *The Work of the Chronicler: Its Purpose and Date* (Londres 1939). M. REHM, *Textkritische Untersuchungen zu den Parallelstellen der Samuel-Königsbücher und der Chronik* (AtA 13/3, Munster de Westfalia 1937). A. NOORDTZIJ, *Les intentions du Chroniste* (RB 49, 1940, 161-168). A. BEA, *Neuere Arbeiten zum Problem der biblischen Chronikbücher* (Bb 22, 1941, 46-58). M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I (Halle del Saale 1943) 152-222. A.-M. BRUNET, *Le Chroniste et ses sources* (RB 60, 1953, 481-508; 61, 1954, 394-386). J. BOTTERWECK, *Zur Eigenart der chronistischen Davidsgeschichte* («Festschr. Viktor Christian», Viena 1956, 12-31). A.-M. BRUNET, DBS VI, 1220-1261. Id., *La Théologie du Chroniste* («Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, I, 384-397). W. RUDOLPH, *Problems of the Book of Chronicles* (VT 4, 1954, 401-409).

Parán (hebr. *pā'rān*, Vg Pharan), topónimo. (1) El desierto de P., donde habitaban los → ismaelitas (Gén 21,21), estación de los israelitas en el desierto, inmediatamente después de su salida de Egipto (Núm 10,12 12,16), punto de partida y de regreso de los exploradores (Núm 13,3.26), mencionado en relación con Qadéš (Núm 13,26), punto de refugio de David perseguido por Saúl (1Sam 25,1; texto inseguro), en 1Re 11,18 entre Madián y Egipto.
(2) En Dt 33,2 aparece un monte P. junto a Seír (Edom), como lugar de una teofanía de Yahvéh.
(3) El-Parán (la encina de P.) es probablemente el nombre antiguo de → Elat.

Bibl.: ABEL I, 434.

Parasceve o «día de la preparación» (en gr. παρασκευή; Vg Parasceve), el día anterior al sábado (Mc 15,42: προσάββατον), en el cual se preparaba todo para el sábado, porque en éste no se podía trabajar (Mt 27,62 par. Jn 19,31.42: «Parasceve» de los judíos), o para una festividad que coincidía con el sábado (Jn 19,14).

Parientes → padres, → hermano.

Pármenas, uno de los siete que escogieron los apóstoles en Jerusalén para el cuidado de los pobres (Act 6,5), → diácono.

Paro del sol → sol II.

Participación. La idea de p. (tener parte en o de algo) está expresada en el NT con diversos términos: (1) por los compuestos de μέρος o μερίς (parte), (2) por el verbo μετέχειν y sus derivados, y (3) por los compuestos de κοινων-. Esta variedad de términos, que responden a diferentes términos hebreos, debe ponernos en guardia contra toda precipitación al hablar de un tema literario de contenido teológico.
(1) Los compuestos de μέρος y μερίς traducen el hebr. *ḥēleq* (suerte, herencia; cf. Lc 15,12) y sus derivados, y ordinariamente significan la heredad, la comunión que todos los cristianos tienen con Cristo al fin de los tiempos (Mt 24,51 Lc 10,42 12,46 Jn 13,8 Col 1,12 Ap 20,6 21,8 22,19, cf. Sab 5,2 Hen 39,8 58,2 71,16); en 2Cor 6,15 la expresión equivale a μετοχή y a κοινωνία, y significa comunión, acercamiento, unión, principalmente en la acción.
(2) El verbo μετέχειν conserva su sentido propio de participar, tener parte (preferentemente, en sentido concreto: 1Cor 9,10-12 10,17.21.30 Heb 2,14 5,13 7,13=pertenecer a una tribu). El sustantivo abstracto μετοχή (2Cor 6,14) es sinónimo de κοινωνία y de μέρος, significa, pues, comunión. El adje-

tivo μέτοχος, sustantivado o no, responde al hebr. *ḥeber* y significa asociado a una empresa (Lc 5,7); συμμέτοχος significa asociado en una suerte (participando en la realización de la misma promesa: Ef 3,6), colaborador en bien o en mal (Ef 5,7). No hay razón para dar a la palabra μέτοχος de Heb un sentido técnico, filosófico; en 1,9 significa «sus iguales» (los ángeles, pertenecientes como él a la corte celestial, no los príncipes, las criaturas o los cristianos); en 3,1.14 designa la suerte común o unión de los cristianos con Cristo al fin de los tiempos; en 6,4 la participación (en sentido propio) en el Espíritu que ha sido comunicado; en 12,18 la participación, e.d., la sumisión a la misma ley natural de la educación o formación.

(3) Las palabras derivadas de la raíz κοινων- acusan la misma variedad de sentidos; muchas veces es muy difícil deducir por el contexto su significado exacto, precisamente porque son susceptibles de recibir sentidos diferentes. En algunos casos puede llegarse sin gran dificultad a establecer un sentido idéntico al de las dos raíces antes explicadas: asociación en una empresa (Lc 5,10), comunidad de vida (del injerto y del tronco del árbol: Rom 11,17), participación en la misma naturaleza (2Pe 1,4 Heb 2,14), asociación en la acción para el bien (2Cor 8,23), y más aún para el mal (Mt 23,30 2Cor 6,14 Ef 5,11 1Tim 5,22 2Jn 11 Ap 18,4, cf. Prov. 28,24 Is 1,23). Se ha pretendido que Pablo dio a este término un contenido religioso muy característico. Mas no parece ser así; estos términos son de tal manera imprecisos, que, salvo en algunas ocasiones, el Apóstol se ve obligado a determinarlos más. El sentido religioso les viene entonces por esa determinación y no por el sentido de la palabra en sí. Los cristianos tienen parte en el evangelio, le son fieles (Flp 1,5), tienen parte en el Espíritu (2Cor 13,13; no es la comunidad influida por el Espíritu), son llamados a la comunión con Cristo glorificado (1Cor 1,9, cf. 1Tes 4,17) y a la participación en los bienes de la salud anunciados por el evangelio (1Cor 9,23), a condición de que su resurrección con Cristo y su reinado con Él en la gloria vayan precedidas de una vida de sufrir, morir y ser sepultados con Cristo (Rom 6,4-8 8,17 2Cor 7,3 Ef 2,5s Col 2,12s 2Tim 2,12). La participación en la gloria supone, pues, una participación en los dolores del Señor (Flp 3,10 1Pe 4,13, cf. 2Cor 1,5.7 Col 1,24 1Pe 5,1). En 1Cor 10,16-21, que presenta la eucaristía como una comida sacrificial y la compara con comidas semejantes de judíos y gentiles, κοινων- significa primeramente tomar parte: al comer el pan y beber el cáliz, el cristiano establece una común unión con el cuerpo inmolado de Cristo (1Cor 11,24.27.29) y con su sangre. Porque la comida sacrificial crea una común unión, tanto con los ídolos (v. 11; cf. Os 4,17 Is 44,11 [Teodoción]), como con el altar. Se notará que en el segundo caso Pablo no dice «con Dios»; pues esta manera de hablar sería contraria a la mentalidad judía sobre la transcendencia de Dios. Sin embargo, la comparación indica que él cree en la comunión con Dios, aunque la mencione de una manera indirecta, nombrando el altar. Por eso mismo es evidente que debe excluirse de aquí todo influjo de la mística sacrificial pagana. La idea de la comunión de los fieles entre sí (v. 17) viene de la idea judía de participar en la misma mesa (cf. Eclo 6,10). Por consiguiente, no se debe urgir demasiado el contenido ideológico de la participación en 1Cor 10. La comunión en la fe (Flm 6) y la participación en los mismos bienes de la salud crean naturalmente entre los cristianos una armonía (Flp 2,1), que se expresa principalmente por el intercambio de bienes. Los convertidos del paganismo podían tener parte en los bienes espirituales de la iglesia madre de Jerusalén (Rom 15,27); pero por eso mismo era conveniente que, en retorno, ellos tomaran también parte efectiva en sus necesidades (12,13, cf. Flp 4,14s Heb 10,33), aportando sus bienes (Gál 6,6 Heb 13,16), según la ley del *do ut des* (Flp 4,15). Así fue como el sentido de κοινωνία sufriría un cambio: en los últimos textos citados ya no significa «tomar parte», sino «partir», «dar». Esta liberalidad se manifestó de hecho con motivo de la colecta para Jerusalén (2Cor 9,13 8,4, cf. 1Cor 16 Gál 2,9). El NT no emplea más que dos veces el término κοινωνία sin determinación alguna: Gál 2,9 (donde significa estar de acuerdo, sin más) y Act 2,42 (cf. v. 44, donde indica la vida común, en particular la comunidad de bienes). El mismo Jn, que frecuentemente habla de la íntima comunidad de vida entre el creyente y Cristo, no emplea más que accidentalmente, al principio de 1Jn (1,3.6s), el término κοινωνία, pero añadiéndole una determinación.

Bibl.: ThW II, 830-832; III, 798-810; IV, 598-602. StB passim. G. DALMAN, *Die Worte Jesu* I (Leipzig 1898). H. SEESEMANN, *Der Begriff* κοινωνία *im N.T.* (Giessen 1933). J. DUPONT, Σὺν Χριστῷ (Brujas-Lovaina 1952) 90-92. A. R. GEORGE, *Communion with God in the N.T.* (Londres 1953). [S. MUÑOZ IGLESIAS, *Concepto bíblico de* κοινωνία (XIII Sem. Bibl. Esp., Madrid 1953, 197-223).]

Parto. En oriente, los p. no son generalmente difíciles (Éx 1,16); la madre era asistida por comadronas (Gén 35,17 38,28 Éx 1,15) o por amigas (1Sam 4,20 Rut 4,14).

Ez 16,4 describe los cuidados que se tenían con el recién nacido. Luego se le fajaba (Lc 2,7). Apenas nacía el niño, se daba la noticia a su padre (Jer 20,15) y se le felicitaba (Lc 1,58). Con este motivo se daba, a veces, un banquete; los ricos solían celebrar el → aniversario de su nacimiento (Gén 40,20 2Mac 6,7 Mt 14,6). Por el nacimiento de un hijo, la madre quedaba legalmente impura; esta impureza duraba treinta días por un niño, y cuarenta y dos por una niña. Pasados estos días, las personas piadosas ofrecían un sacrificio en el templo (Lc 2,22-24). → Nacimiento.

Partos, pueblo procedente del Irán. Después que Persia y Media fueron absorbidas por el imperio helenístico y formaron parte del reino de los Seléucidas, los p. del Irán intentaron recobrar de nuevo su independencia bajo Arsaces I (hacia el 250 a.C.). Éste fundó la dinastía de los Arsácidas, todos los cuales llevaron el título de Arsaces. Tirídates (248-211/10) consolidó la independencia. El centro del reino de los p. estaba al sureste del mar Caspio; la capital, Hekatompylos, junto a la actual Sahrud. Mitrídates I (174-136 a.C.) extendió el reino hasta las costas de Siria y penetró hasta el Éufrates. En 1 Mac 14,2s se mencionan episodios de estas guerras: Mitrídates vence a Demetrio II (140 a.C.). En el año 92 a.C. se enfrentaron los p. con los romanos. En continuas y agitadas guerras, el reino de los p. supo mantenerse hasta el año 227 d.C. (entrada en escena de los Sasánidas). Los p. de Act 2,9 son judíos que estaban establecidos en el reino de los partos.

Bibl.: N.C. DEBEVOISE, *A Political History of Parthia* (Chicago 1938).

Parusía. (I) VOCABULARIO. En los LXX, la palabra παρουσία tiene el sentido de presencia o de llegada como comienzo de la presencia (Jdt 10,18 2Mac 8,12 15,21); el mismo sentido neutral tiene la palabra en algunos lugares del NT (1Cor 16,17: Estéfanas; 2Cor 7,6: Tito; 2Cor 10,10 Flp 1,26 2,12: Pablo). Fuera de estos casos, la palabra tiene siempre en el NT sentido escatológico y es el término técnico para significar el segundo advenimiento del Señor. En los evangelios se encuentra exclusivamente en el discurso escatológico de Mt (24, 3.27.37.39) y además en Pablo (1Cor 15,23 1Tes 2,19 3,13 4,15 5,23 2Tes 2,1.8), en Pedro (2Pe 1,16; y, si el pasaje no se refiere a la primera venida de Cristo: 3,4.12), en Santiago (5,7s) y en Juan (1Jn 2,28). En el mundo helenístico de oriente se halla la palabra desde los Ptolomeos hasta el s. II d.C. como término clásico para designar la visita oficial del rey o del emperador (cf. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 1923, 314s). Incidentalmente, la vuelta de Cristo se designa por ἐπιφάνεια (1Tim 6,14 2Tim 1,10 4,1.8 Tit 2,13) o por ἀποκάλυψις (1Cor 1,7 2Tes 1,7 1Pe 1,7.13 4,13).

(II) El TEOLOGÚMENO de la p. de Cristo: (A) Se expresa con toda claridad en los *evangelios*. Cristo habla de ella en su discurso de la misión de los apóstoles (Mt 10,23), en su primera predicción de la pasión (Mt 16,27s par.), en el discurso escatológico (Mt 24,30 par.), en el discurso sobre el juicio del mundo (Mt 25,31), en la confesión del Mesías ante el Sanedrín (Mt 26,64 par.), en las parábolas sobre la vigilancia (el siervo infiel: Mt 24,45-51 par.; las diez vírgenes: Mt 25,1-13; los talentos: Mt 25,14-30; las minas: Lc 19,11-17). Su p. es el día en que Él se manifestará en gloria y majestad (Mt 16,27 24,30 26,64), para congregar en torno suyo a todos los pueblos (Mt 25,31) y recompensar a cada uno según sus obras (Mt 16,27 y las parábolas citadas). El cuarto evangelio no habla expresamente de la p. de Cristo, pero la supone (p.ej. 5,28s 21,22; tal vez 14,3). Los pasajes de Jn 14,18-24 16,16-23*a*.28 hablan de una vuelta espiritual, interna, de Cristo por la gracia. En cambio 1Jn 2,28 y Ap 3,11 22,20 conocen la p. escatológica.

(B) En las *cartas de Pablo* se habla repetidamente de la p. del Señor (1Cor 1,8 4,5 11,26 15,23 16,22 1Tes 2,19 3,13 4,13-5,11 5,23 2Tes 1,7-10 2,1-12 Col 3,4; cf. 1Tim 6,14 2Tim 4,8 Tit 2,13). El día de la p. de Cristo es juntamente el día de la resurrección (1Cor 15,23 1Tes 4,16), la apoteosis de la obra redentora de Cristo, la aniquilación del anticristo (2Tes 2,8) y de todos los enemigos, la recompensa de los leales (2Tes 1,7-10), día de rendir cuentas de todas las acciones humanas (1Cor 3,13-15 4,5 2Cor 5,10).

(C) En los *restantes libros del NT* reinan las mismas ideas. En Act aluden los ángeles, después de la ascensión de Cristo, a su p. como contrapartida de su primera venida, y Pedro habla ante el Sanedrín del día de la p. de Cristo como día de la salud escatológica para todos los hombres, que puede acelerarse por la penitencia y las buenas obras. Lo mismo afirma 2Pe 3,12; Sant 5, 7-9 conoce la p. de Cristo como día de salud, pero también de juicio.

(III) EXPLICACIÓN. Cristo y los apóstoles presentan una exposición, siempre fragmentaria, de la p., que en sus pormenores recuerda a menudo las exposiciones proféticas

del → día de Yahvéh. Cristo volverá en gloria y majestad (p.ej., Mt 16,27 25,31), sobre las nubes del cielo (Mt 24,30 par. 26,64 par. 1Tes 4,17), acompañado de ángeles (Mt 16,27 par. 24,31 par. 25,31 2Tes 1,7), los cuales reunirán de los cuatro vientos a los escogidos (Mt 24,31), y de todos sus santos (1Tes 3,13). Estos santos en el lugar aducido por Pablo (Zac 14,5) son los ángeles; pero como éstos no se llaman nunca «santos» en el NT, Pablo se refiere sin duda a los escogidos difuntos. La voz del arcángel (1Tes 4,16; fundándose en Dan 10,21 12,1 se piensa con frecuencia en Miguel) y, como en las teofanías del AT (p.ej., Éx 19,13-16 Sal 47,6 Is 27,13 Jl 2,1 Sof 1,16 Zac 9,14), la trompeta de Dios (1Cor 15,52 1Tes 4,16) o de los ángeles (Mt 24,31), convocarán a los muertos a juicio. La p. de Cristo irá acompañada de horrores cósmicos, como oscurecimiento del sol, de la luna y de las estrellas (Mt 24,29 par.; cf. Is 13,10 Ez 32,7 Jl 2,10 3,3s 4,15 Ag 2,21) y conmoción de la tierra y del mar (Lc 21,27; cf. Is 24,18-20), y entonces aparecerá en el cielo el signo del Hijo del hombre (Mt 24,30: interpretado ordinariamente de la cruz). Luego resucitarán los muertos (1Tes 4,16) y, sentado Cristo en el trono de su gloria, se celebrará el juicio, para separar a los justos de los réprobos como separa el pastor las ovejas de los cabritos.

(IV) El MOMENTO de la p. o vuelta de Cristo. (A) Aunque *Cristo* habla del momento de su p., la absoluta indeterminación del mismo forma el núcleo de su enseñanza. Este día no es conocido de ningún ángel ni hombre, ni siquiera del Hijo del hombre, sino sólo del Padre (Mt 24,36 Mc 13,32). Cristo compara la incertidumbre de su p. con el asalto nocturno de un ladrón (Mt 24,42s). Todas las parábolas sobre la vigilancia (Mt 24,36-25,30 par.) ilustran el mismo pensamiento: la absoluta certidumbre sobre el «hecho» y la absoluta incertidumbre sobre el «cuándo». No faltan tampoco lugares en que Cristo, si no afirma expresamente la larga tardanza de su p., sí que parece insinuarla. En primer lugar, todos los lugares en que manda que se predique el evangelio a todos los pueblos de la tierra (Mt 28,19 Mc 16,15 Lc 24,47) o en los que dice ser preciso que se les predique antes el evangelio (Mt 24,14 par.; cf. 26,13). Además, las alusiones, en las parábolas, a una larga ausencia del amo de casa, del esposo y del rey (Mt 24,48 par. 25,8 Lc 12,38 Mt 25,19; así como la parábola de Lc 19,12-27, que es una reacción contra la expectación, expresada en el v. 11, de una inminente manifestación del reino de Dios). Por otra parte, Cristo jamás expresó claramente que su p. había de verificarse inmediatamente después de la primera generación, con lo que hubiera hecho ilusoria su exhortación a la vigilancia para aquella generación. De ahí que no sólo escogiera siempre sus palabras de modo que esta generación no se excluyera expresamente, sino también de modo que, aparentemente, esta p. hubiera de tener lugar durante la misma primera generación (Mt 10,23 16,28 par. 24,34 par. 26,64 par.). Pero estos lugares han de interpretarse de modo que no contradigan a las restantes manifestaciones de Cristo acerca del momento de su parusía. La frase de Mt 10,23 no afirma la aparición personal de Cristo al fin de los tiempos, sino que es, según el vocabulario veterotestamentario, una manifestación de la gloria y poder de Cristo o de la propagación de su Iglesia, que se realizará, con el tiempo, en la ruina de sus enemigos. Lo mismo hay que decir de Mt 16,28 (cf. los lugares par.) y 26,64. En el discutido lugar de Mt 24,34, «todo esto» puede entenderse de la destrucción de Jerusalén, o (acaso mejor) «en esta generación» puede verse, no la generación entonces viviente, sino todo el pueblo o raza judía, de suerte que «todo esto» comprende todos los acontecimientos mencionados en el discurso escatológico, desde la destrucción de Jerusalén hasta el segundo advenimiento de Cristo.

(B) Cuando *los apóstoles* hablan del momento de la venida de Cristo, confiesan su completa ignorancia; cf., sobre todo, 1Tes 5,1-6 2Tes 2,1-9 2Pe 3,8-14. Pablo advierte a sus lectores que no pierdan de ligero los estribos, como si el día del Señor estuviera ya para llegar (2Tes 2,2). En este sentido, Pedro hace notar que mil años son para el Señor como un día. Ambos aducen la comparación del ladrón nocturno (1Tes 4,18 2Pe 3,10). Por otra parte, los apóstoles se expresan a menudo cual si esperaran la p. de Cristo como inmediata. Hablan del fin de los tiempos que ha llegado ya (1Cor 10,11 1Pe 4,7), de los últimos días en que ellos viven (2Tim 3,1 2Pe 3,3), o de la última hora (1Jn 2,18). Su salud está ahora mucho más cercana que cuando creyeron (Rom 13,11). Llegan incluso a decir que el Señor está cerca (Flp 4,4), que llama a la puerta (Sant 5,9) y que no tardará (Heb 10,37; cf. v. 25). Teniendo en cuenta la incertidumbre del momento de la p. de Cristo tan afirmada por los apóstoles, estos lugares han de entenderse, sin duda, del último período del mundo, del período mesiánico ya iniciado, cuya duración no reveló Cristo a sus apóstoles. Ellos sólo sabían que este período era el último y que se cerraría con la p. de Cristo. Cuánto duraría este período les era totalmente des-

conocido; Cristo mismo no había excluido expresamente su p. durante la primera generación. Por otra parte, ellos anhelaban esta p. de Cristo como triunfo de su reino. De ahí que sus pensamientos y sus palabras giraran con predilección en torno de una vuelta inminente, y que utilizaran expresiones que suponen la posibilidad de una p. muy próxima, sin que intentaran afirmar su efectividad. Cierto que sus manifestaciones fueron a veces mal entendidas por los fieles (1Tes, 2Tes, 1Pe); pero, entonces, los apóstoles volvían a encarecer de modo inequívoco la incertidumbre de la p. de Cristo. Cuando Pablo, rectificando una queja sobre el particular, escribe a los tesalonicenses: «Nosotros, los que vivimos, los que quedamos hasta el advenimiento del Señor» (1Tes 4,15.17), la frase no ha de entenderse como si esperara la inminente p. de Cristo, sino como una figura literaria por la que Pablo (siguiendo la marcha del pensamiento de sus fieles) se traslada a sí mismo y a sus contemporáneos al momento de la p. de Cristo (Knabenbauer, Vosté, Gutjahr y otros). Para no ser mal entendido añade a renglón seguido la doctrina fundamental acerca de la incertidumbre de la venida de Cristo (1Tes 5,1-6).

(V) Fundándose en los lugares citados de los escritos apostólicos, desde Hugo Grocio apareció la opinión de que los apóstoles habrían, efectivamente, esperado y expresado un retorno inminente de Cristo. Del lado católico, a partir de la mitad del siglo XIX, compartieron este modo de ver, entre otros, Maier, Bisping, Corluy, Le Camus, Lemonnyer, Magnien, Prat, Belser, Toussaint, Tillmann y Bartmann. La dificultad que de ahí resultaba para la inerrancia de la Biblia (pues los apóstoles habrían errado) creían orillarla estos exegetas diciendo que los apóstoles habrían aquí predicado una opinión privada, no una doctrina oficial. Esta explicación fue reprobada por la Comisión Bíblica (Dz 2179-2181). Dos proposiciones del decreto *Lamentabili* (las 33 y 52: Dz 2033 y 2052) condenan la opinión de la escuela escatológica (Loisy, Schweitzer, etc.), según la cual, no sólo los apóstoles, sino Jesús mismo, se habría engañado acerca del momento de la parusía.

(VI) Por todo lo dicho se ve que es necesario tener muy en cuenta la evolución que la idea de p. tiene en el NT, pues, aunque igue ligada al tiempo, jamás prescinde de sus orígenes apocalípticos.
Efectivamente, la apocalíptica distingue el tiempo histórico, que es perverso, y el eón futuro, era de felicidad (→ eternidad); el advenimiento de éste señala el fin del primero. En este fin de la historia, que va acompañado de importantes perturbaciones cósmicas, los muertos resucitan, a fin de que Dios pueda juzgar a la humanidad entera. Jesús, como hijo de su pueblo y consciente de que Él tenía que inaugurar el nuevo eón, se sirvió naturalmente de estas ideas cuando quiso hablar del reino de Dios. Mas, al hacerlo así, presentó como un solo hecho (o en un solo cuadro) lo que en realidad había de suceder separadamente. Porque, si en las enseñanzas apocalípticas coinciden la inauguración del eón futuro y el fin catastrófico del eón presente, en la resurrección de Jesús, por el contrario, y en el triunfo del evangelio «se gustan ya los dones del eón futuro» (Heb 6,4), a pesar de que el antiguo eón continúa imperturbablemente su curso. Los apóstoles, ligados al vocabulario apocalíptico, se preocuparon primeramente del rápido y triunfal retorno de Cristo, antes que de pensar en esa p. misteriosa, pero no menos real, en la Iglesia y en las almas. Pero el distanciamiento de la p. espectacular les enseñó, como se ve por Jn, a considerar la p. cada día más como un triunfo del espíritu de Jesús, dejando las perturbaciones cósmicas en lo que eran: en adornos apocalípticos. Por consiguiente, cuando Jesús declara que la primera generación cristiana asistirá aún a la p. (Mt 10,23 16,28 par. 26,64), está hablando de una revelación de su gloria que no va necesariamente ligada al fin del mundo, sino probablemente a acontecimientos cercanos (ruina del estado judío y, ligada a este hecho, la eclosión de la Iglesia); sus exhortaciones a la vigilancia no suponen ya la proximidad de su venida para el juicio último, pues la retribución que a cada uno ha de dar en el momento de la muerte es ya una verdadera p.

Bibl.: F. TILLMANN, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen* (BSt 14/1-2, Friburgo de Brisgovia 1909). A. LOISY, *Jésus et la tradition* (París 1910). A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1913). L. BILLOT, *La Parousie* (París 1920). K. WEISS, *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi* (Munster de Westfalia 1916). F. GUNTERMANN, *Die Eschatologie des hl. Paulus* (NtA 13/4-5, Munster de Westfalia 1932). F.-M. BRAUN, *Où en est l'eschatologie du NT?* (RB 49, 1940, 33-54). J. ORCHARD, *Thessalonians and the Synoptic Gospels* (Bb 19, 1938, 19-42). E. WALTER, *Das Kommen des Herrn* (Friburgo de Brisgovia 1941/1947; 2 vols.). W. MICHAELIS, *Der Herr verzicht nicht seine Verheissung: Die Aussagen Jesu über die Nähe des jüngsten Tages* (Berna 1942). O. CULLMANN, *Le retour du Christ, espérance de l'Église selon le N.T.* (Cah. théol. de l'actualité prot. I, Neuchâtel [2]1954). A. FEUILLET *Le sens du mot parousie dans l'évangile de Matthieu* (The Background of the N.T. and its Eschatology, Cambridge 1956.

261-280). DTC XI, 2043-2054. 2388-2399. ThW II, 664-672; V, 856-869. [J. RAMOS, *La perspectiva escatológica* (XVI Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1956, 227-272).]

Pascua. (A) El nombre viene del aram: *pasḥā'* (hebr. *pesaḥ*, gr. πάσχα; a veces, πάσκα; una vez, φασεκ). La significación originaria de *pesaḥ* es discutida; la voz se deriva de *pasaḥ* = cojear o saltar; *pesaḥ* habría designado originariamente un gesto ritual (danza sacrificial; cf. 1Re 18,21), según otros el paso del sol por la constelación Aries o de la luna por su punto culminante. En Éx 12,13.27 se relaciona con el «pasar de largo» de Yahvéh, quien, según Éx 12,13.23, en la noche que mató a los primogénitos de Egipto, pasó de largo por las casas de los israelitas porque los dinteles y las dos hojas de las puertas estaban rociados con la sangre del cordero pascual. En la Biblia, la palabra *pesaḥ* se emplea lo mismo para indicar la fiesta de p. (celebrar la p., p.ej. Éx 12,48), que la víctima (p.ej., sacrificar el cordero pascual: Éx 12,21 Dt 16,2 Mc 12,14; o comerlo: Éx 12,43 Mt 26,17). Como la p. iba unida con la fiesta de los → ácimos, *pesaḥ* es propiamente el día primero (14/15 de nisán) de la fiesta de los ácimos, pero también puede designar los siete días de la fiesta (p.ej. Dt 16,1-8 Ez 45,21-24 Mc 14,12 Mt 26,17 Lc 22,1.7; FL. JOS., *Bell. Ind.* 5,3.1 *Ant.* 14,2.1).

(B) Originariamente, a lo que parece, *pesaḥ* y *maṣṣōt* fueron dos fiestas separadas (así todavía en Éx 34,18.25; cf. 12,1-14.15-20 Lev 23,58); *pesaḥ* se refiere a la vida de nómadas, *maṣṣōt* a la vida de campesinos sedentarios (Dt 16,1.9 Éx 23,14-17). Como las dos coincidían con el primer plenilunio de primavera, se fundieron posteriormente y se celebraban ambas como conmemoración de la salida de Israel de Egipto (Éx 12,1-20 12,21-28 23,15 34,18 Dt 16,1-8); ésta, según la tradición, había tenido lugar en primavera. Toda la tradición, desde los lugares escriturarios más antiguos hasta los textos rabínicos, refieren la p. y la fiesta de mazzot a la liberación de Israel de la servidumbre de Egipto, y explican sus ritos por los sucesos acaecidos durante el → éxodo (Éx 12,14.24-27 23,15 34,18 Dt 16,1-8 Jub 49; FILÓN, *Migr. Abr.* 5; FL. JOS., *Ant.* 2, 14.6; 2,15.1; *Pesaḥim)*.

(C) Los ritos de la fiesta no fueron siempre los mismos.

(1) Según lo indica Éx 12,1-14.43-49, la p. se celebra en el primer mes (antes abib, luego nisán, e.d., marzo-abril). El día 10 del mes, cada familia ha de procurarse un cordero sin tacha, macho y de un año (→ cordero pascual) y sacrificarlo el día 14, al atardecer. Con la sangre se rociaban los dos postes y el dintel de la puerta. El cordero se asaba entero al fuego. Su carne se comía en atuendo de viaje y a toda prisa, acompañada de pan ácimo y de hierbas amargas. Nada de él podía conservarse para el día siguiente (cf. Éx 34,25). Según Éx 12,21-27, la sangre se recogía en una taza y se rociaban los postes y el dintel de la puerta con un manojo de hisopo. Nadie podía salir de la puerta de su casa hasta la mañana del día siguiente; el padre tenía que explicar el sentido del rito. Éste se interpretaba como una señal por la que Yahvéh reconoció las casas de los israelitas la noche en que mató a los primogénitos de Egipto, y pasó de largo ante ellas, no consintiendo Yahvéh que el ángel exterminador entrara en sus casas. La p. es aquí una fiesta de familia de un pueblo de pastores. Los ritos más importantes son el sacrificio del cordero por el padre de familia, el banquete sacrificial que ha de estrechar los vínculos de la comunidad familiar; el rito de sangre por el que la familia es preservada de la desgracia. Éx 12,43-49 excluye de la celebración a los esclavos y extranjeros, a no ser que primero fueran circuncidados; Núm 9,6-13 manda que sólo pueden y deben tomar parte en la fiesta los que se hallan → puros; los que el 14 de nisán estuvieran impuros, así como los caminantes, tenían que suplir la fiesta al mes siguiente en el mismo día.

(2) Según Dt 16,1-8, la víctima pascual es una oveja o un buey. Ya no puede sacrificarse en cada pueblo y en cada casa; el primer día de la fiesta ha de sacrificarse, asarse y comerse en el santuario central (Jerusalén). De la carne no ha de sobrar nada para la mañana siguiente. Con la nueva ordenación deuteronómica del culto, introducida por Yosías (año 622 a.C.: 2Re 23,21-23), se despoja la p. de sus características como fiesta de familia y rito de sangre. Pronto se reservó también a los levitas el sacrificio de las víctimas y el antiguo rito de sangre fue sustituido por el derramamiento de la sangre al pie del altar, hecho por el sacerdote (2Par 30,16 35,11). En la época del NT estaban en boga los mismos usos. Los corderos se sacrificaban en el templo entre las 14,30 y 15 horas; la → cena pascual, en que tomaban parte de diez a veinte comensales, se tenía en las casas particulares. Tantos forasteros en Jerusalén hacían imposible comerla en el templo.

(3) Los samaritanos celebran la p. el 13 de nisán sobre su monte santo, Guerizzim. Hacia la puesta del sol se sacrifican ovejas, se asan enteras y la carne se consume a toda prisa, con pan ácimo y hierbas amargas, antes de la mañana; llevan atuendo de viaje

(Éx 12,8.11), y con la sangre se rocían las tiendas levantadas en el monte para un mes entero (cf RB 31, 1922, 434-442).

(D) El cordero pascual se sacrificaba el 14 de nisán, pero se comía después de la puesta del sol, e.d., según el cómputo judío, en las primeras horas del 15 de nisán. El 15 empezaba la fiesta de los ácimos, que duraba siete días (Éx 34,18 23,15 Dt 16,3s.8 Núm 28,17; según Éx 12,18, ya desde la tarde del día 14, y luego durante siete días, debía comerse pan sin levadura). El pan fermentado y la levadura tienen que retirarse de casa (Éx 12,15 Dt 16,13). Dt 16,8 expresamente prescribe para el día séptimo (Éx 12,16, Lev 23,7s Núm 28,16.25: para el día primero y séptimo) una reunión santa; Éx 12,16 Lev 23,7s Núm 28,16.25 prohíben en este día todo trabajo; Lev 23,8 ordena un sacrificio diario durante los siete días, que se describe más particularmente en Núm 28,19-24; Ez 45,21-24 tiene otras disposiciones completamente distintas. La fiesta de los ácimos era una fiesta conmemorativa de la liberación de la servidumbre de Egipto (Éx 34,18 23,15 Dt 16,3). Éxodo 12,33s explica las disposiciones sobre la fiesta por la prisa con que el pueblo hubo de salir de Egipto, lo cual les obligó a tomar sus artesas con la masa sin fermentar. Dt 16,3 llama al pan ácimo el pan de la tribulación, que recuerda la miserable esclavitud de Egipto.

Éx 23,15 cuenta la fiesta de los ácimos como la primera de las tres grandes festividades, en que todo israelita tenía que presentarse delante de Yahvéh (cf. Éx 34,23 Dt 16,16). Como las otras dos, la de la cosecha y la de la recolección, pertenecen, sin género de duda, a la vida campesina, es probable que haya que contar también la primera entre las fiestas de la cosecha. Así lo confirma Dt 16,9; la fecha de la fiesta de los ácimos se calcula desde el día en que «se mete la hoz en la mies». Durante la siega se comía pan ácimo y trigo tostado de la nueva cosecha (Rut 2,14 Jos 5,11). Es, pues, probable que la fiesta de los ácimos fuese originariamente la fiesta de las primicias de la siega de la cebada. Por eso, según Lev 23,9-14, «el día después del sábado» de la semana de los ácimos (e.d., según interpretación posterior, el 16 de nisán), había que presentar al sacerdote la gavilla de las primicias.

(E) La mayoría de los críticos creen que la p. es una primitiva fiesta de pastores nómadas que los israelitas celebraban ya antes de Moisés, y que luego, al pasar a la economía campesina, se fundió con la fiesta de los ácimos, que los cananeos solemnizaban al comienzo de la siega. Posteriormente, p. y ácimos se habrían relacionado con la salida de Egipto y se explicaron sus ritos por las leyendas cultuales del Éx. Las opiniones se dividen acerca del sentido primitivo de la fiesta pastoril y de sus ritos. Muchos creen que la p. fue primitivamente la fiesta de primicias de un pueblo de pastores, que habría ofrecido a la divinidad dispensadora de la fecundidad, al empezar la primavera, las primicias del rebaño. Para celebrar esta fiesta, es por lo que habrían querido los israelitas salir de Egipto con sus rebaños (Éx 3,18 7,16 8,27). El sacrificio se habría ofrecido al dios lunar (durante la noche, con la luna llena, en el equinoccio de primavera) o al dios doméstico y familiar. Otros explican el sacrificio como un rito de expiación: rociando con sangre los postes de las puertas, intentaban reconciliarse con el dios de la casa. Tales ritos se practicaban en India, Persia y Egipto hacia el equinoccio de primavera. Finalmente, la fiesta se explica también como renovación de la alianza de la sangre. Estas explicaciones son ciertamente hipotéticas; pero una investigación crítica de todos los pasajes demuestra que el sentido y los ritos de la fiesta pascual pasaron por una evolución. El rito de sangre aceptado por la ley se usa todavía entre los árabes y otros pueblos (cf. J. Henninger [bibl.]); por él se pretende alejar de la casa y de los rebaños a los demonios o plagas; en la ley, sin embargo, el rito no tiene ya virtud mágica, sino que se ordena hacia Yahvéh (Éx 12,13.27). En todo caso, el asado del cordero entero indica costumbres nómadas. La hipótesis, pues, de que aquí, como en otras ocasiones, la religión mosaica recogió tradiciones comunes semíticas y las puso al servicio de la religión que predicaba el hecho divino y decisivo de la salud es digna de seria consideración.

Bibl.: J. Hofbauer, *Die Pascha-, Maṣṣot- und Erstgeburtgesetze des Auszugsberichtes Ex 12 und 13* (ZkTh 66, 1936, 188-210). G.B. Gray, *Sacrifice in the OT* (Oxford 1925) 323-397. Id., *Passover and Unleavened Bread. The Laws of J, E und D* (JThSt 37, 1926, 241-253). G. Beer, *Pesachim* (Die Mischna; Leipzig 1912). J. Pedersen, *Passahfest und Passahlegende* (ZAW 52, 1934, 161-175). Nötscher 355-358. *Enc. Bibl.* III, 3589-3600. StB I, 171-190. L. Rost, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender* (ZDPV 66, 1943, 205-216; la pascua sería, antes de la salida de Egipto, la fiesta de la recolección). J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques* (Revista do Museu Paulista 4, São Paulo 1950, 389-432). I. Engnell, *Pesah-Maṣṣot and the Problem of «Patternism»* (Orient. Suec. I, 1952, 39-50). H. Haag, *Ursprung und Sinn der at.lichen Paschafeier* (Luzerner Theol. Studien I, 1954, 17-46). ThW V, 895-903. Sobre la significación de la palabra «pascua», nuevas sugerencias en B. Couroyer, *L'origine égyptienne du mot «Pâque»* (RB 62, 1955, 481-496). DBS VI, 1120-1149.

Pasión de Jesús (relato de la). (I) La historia de la pasión de Jesús en nuestros cuatro evangelios es un relato continuado y bien entrelazado. Las secciones particulares de cada evangelio carecen de independencia de forma y de contenido: de forma, porque faltan totalmente las conclusiones o finales de perícopas, tan características para los otros relatos particulares de cada evangelio; de contenido, porque todas las perícopas se enlazan de igual modo con lo que precede y con lo que sigue. Las indicaciones de tiempo (Mc 14,17.28 15,1.33.34.43) y de lugar (Mc 14,17s.26.43.53.54 15,1.16.22), distribuidas por toda la historia de la pasión, así como ciertos temas comunes a los cuatro, que forman grupos completos de historia (preparación y celebración de la cena; Jesús como Mesías y rey en el interrogatorio y sobre la cruz; las mujeres junto a la cruz y al sepulcro), hacen de la historia de la pasión una narración unitaria. Se la puede calificar como la más antigua de las actas de los mártires.

(II) De los cuatro relatos canónicos sobre la pasión y muerte de Jesús, el de Mc nos produce la impresión de ser el más antiguo y original. Sólo Mc 14,27-31 y 14,50, así como Mt 26,31-35 y 26,56, cuentan la fuga de los discípulos. La escena de Getsemaní es en Mc (14,33-36) una narración de la más profunda desolación, atenuada ya en Mt (26,37-39) y, de modo más consolador, en Lc (22,43s), por la aparición del ángel. En el prendimiento, los evangelistas muestran una y otra vez la libertad de Jesús (Mt 26,52-54 Lc 22,51 Jn 18,4-9). Mc refiere solamente las palabras con que Jesús expresa el abandono, por parte de Dios, que sintió sobre la cruz y el grito en la hora de la muerte (15,34.37); de los espectadores, sólo las palabras de escarnio y de blasfemia (15,29-32). Los demás evangelistas traen otras palabras de perdón, por parte de Jesús moribundo, y de bondad, por parte de otros (Lc 23,34.42s.46 Jn 19,26-28.30). → Palabras de Jesús en la cruz.

Pero también Mc entiende y relata la historia de la pasión como historia salvífica. Junto con la historia se contó desde el principio, y luego más y más, el significado de esa historia misma. De ahí la importancia que la tradición pone en mostrar que Jesús sabía de antemano su pasión (Mc 14,8.-21.27-31 Lc 22,15 Jn 18,4), que la aceptaba voluntariamente (Mc 8,31 14,42 Mt 26,52-54 Jn 19,17) y que sufría como inocente y justo (Mc 14,55 Mt 27,19.24 Lc 23,4.14.15). Esta historia no tiene solamente por escenario el tiempo y el espacio territorialmente delimitado; es una parte de la totalidad cósmica (Mc 15,33 Mt 27,52s) y de la infinitud divina (Mc 12,6 14,36). En ella se da la decisión entre el ángel de Dios y Satán (Mc 8,33 Lc 22,3.31.53 Jn 14,30). Ha sido de antiguo preparada por palabras y figuras proféticas, y ahora sucede todo «para que se cumplan» (Mc 14,18.21.24.27.49 15,23.24.29.34 Mt 26,15 27,9s Lc 22,37 Jn 19,28.31-37). Cristo, pues, no es mera víctima de la dura violencia, sino que en todo se cumplen el designio y la voluntad de Dios. Dios mismo confirma, al fin, el sentido de esta historia al glorificar al Crucificado (Jn 13,31s). Desde el principio se reconoce también como modelo y se propone para la imitación al Cristo de la pasión (Mc 14,38 Lc 23,26 Act 7,59s). Desde el principio se expresa en la historia de la pasión su significación redentora (Mc 14,22-24 Mt 26,28 Jn 17,19).

(III) Mas, si es cierto que la historia de la pasión de los cuatro evangelios está bajo estas leyes de la tradición general, no lo es menos que, juntamente con Mc, cada una de las otras exposiciones tiene su intención particular. Como todo su evangelio, escrito primeramente para judeocristianos, también la historia de la pasión tiene en Mt su especial característica, a saber: el interés en mostrar que se ha cumplido el AT (en la traición de Judas: Mt 26,15 27,9s; en el prendimiento: 26,54; en el relato de la crucifixión, que en Mt 27,34.35.43 sigue más de cerca los salmos que Mc). La historia de la pasión en Lc tiene su nota peculiar mediante la narración de todo lo conmovedor e impresionante. Como en todo su evangelio, también en la historia de la pasión narrada por Lc, Jesús es el salvador de enfermos y pecadores. Su Cristo es, humana y divinamente, el gran paciente, el mártir divino. Lc es el creador de la meditación compasiva de la pasión (cf. en forma sinóptica: Lc 22,15.45.51.61 23,27-31.34.43.46.48). En cambio, en la historia de la pasión de Jn, Cristo se entrega con regia dignidad y por determinación propia, «sabiéndolo todo» (13,1.3 18,4 19,28), cuidando de los suyos hasta el último momento (18,8s 19,26s). Aun en su pasión, y en ella precisamente, es el Hijo divinamente libre (18,5.8 19,7). A despecho de toda su humillación, su grandeza se manifiesta ante Pilato (18,29-19,15). Él mismo lleva su cruz (19,17). Crucificado, es el vencedor (12,32 19,30), el rey del mundo, cuya soberanía es proclamada en las tres lenguas más importantes (19,19s).

(IV) Así pues, la narración de la historia de la pasión está configurada por los múltiples motivos en ella contenidos, de carácter parenético, apologético y dogmático. Es

a la par relato y predicación de la muerte salvadora del Señor. En la tradición que se va transmitiendo durante los años que corren del evangelio de Mc al de Jn, se va destacando cada vez más el carácter kerygmático (→ predicación) de la narración. En el evangelio apócrifo de Pedro, lo mismo que en otras tradiciones extracanónicas, la exposición se convierte a menudo en groseramente tendenciosa. En la predicación apostólica de Act, Ap y, sobre todo, en las cartas de los apóstoles, se desarrolla definitivamente esta predicación y se fija en proposiciones dogmáticas.

Esta interpretación kerygmática de la historia de la pasión está indisoluble y profundamente unida con la narración. Si el relato de Mc es el más antiguo de los que se nos han conservado, Mc no fue ciertamente el primero que dio esta interpretación y la incorporó a su narración. La historia de la pasión se formó con este carácter, ya antes de Mc, en la oración y predicación de la Iglesia. Nuestra historia de la pasión de Jesús no es, por consiguiente, creación de un individuo, sino de la Iglesia. Esto garantiza la fidelidad de la tradición, precisamente porque ésta se formó, desde el principio, a plena luz y con toda publicidad. Si esta tradición estaba ya consignada por escrito antes de nuestros evangelios, y en qué medida lo estuviera, es cuestión que apenas podemos decidir ya nosotros.

Bibl.: J.E. Belser, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn* (Friburgo de Brisgovia [2]1913). G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (Gotinga 1927). M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga [2]1933) 178-218. J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Giessen 1934). E. Florit, *Il metodo della storia della forma e sua applicazione al racconto della Passione* (Roma 1935). W. Hillmann, *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte* (Friburgo de Brisgovia 1941). K. Gröber, *Das Leiden unseres Herrn Jesus Christus im Lichte der vier hl. Evangelien und der neutestamentlichen Zeitgeschichte* (Friburgo 1946). K. Bornhäuser, *Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Gütersloh 1947). K.H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments* (Heidelberg 1949). P. Benoit, *Jésus devant le Sanhédrin* (Angelicum 20, 1943, 143-165). J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Stuttgart 1951); trad. castellana, Barcelona 1959. X. Léon-Dufour, *Mt et Mc dans le récit de la Passion* (Bb 40, 1959, 684-696). [R. Galdos, *Apertumne est militis lancea mortui Iesu latus?* (VD 5, 1925, 161-168). J. Llamas, *El profeta Zacarías y la pasión de Jesús* (Religión y Cultura 14, 1931, 248-260. 412-421; 16, 1931, 382-395). J. de Bartolomé Relimpio, *Estudio médico-legal de la pasión de Jesucristo* (Madrid 1950).]

[H.K.H. Schelkle]

Pastor. Los pequeños propietarios de ganado lo cuidaban ellos mismos (Éx 34,15) o encargaban de esto a sus hijos (Gén 31,38-40 37,2 1Sam 16,11) o hijas (Gén 29,9 Éx 2,16). Los desvelos del dueño por sus animales (Gén 31,38-40) se convierten en comparación clásica de la providencia divina (Sal 23,1-4 Jn 10,11-16). Si el rebaño era demasiado grande u otras circunstancias obligaban a ello, los dueños tomaban a su servicio a algún p. (1Par 27,29-31: el rebaño real; Lc 15,15 Jn 10,12). El p. recibía su paga en dinero (Zac 11,12) o con una parte del rebaño (Gén 30,28-43 1Cor 9,7). Era su tarea la de buscar pastos y abrevaderos (Sal 23,2s), lo que no siempre era fácil (Gén 31,40), y a veces exigía mucha paciencia (Éx 21,6), la de cuidar el rebaño y protegerlo de animales de rapiña y ladrones (1Sam 17,34s Jn 10,12). Por eso el p. está armado con una vara de p. (Sal 23,4 Miq 7,14), un palo y una → honda (1Sam 17,40.50). Su responsabilidad era grande. Tenía que restituir los animales perdidos (Gén 31,39); Éx 22,9-12 contiene para esto disposiciones detalladas: deben restituirse los animales robados; los despedazados, sólo cuando el animal descuartizado no puede presentarse como comprobación; animales perdidos de otra forma, sólo cuando el p. no jura por Yahvéh que ha respetado la propiedad ajena. Las mismas disposiciones en CH §§ 263-267 y las leyes hittitas I, § 75.

Bibl.: Nötscher 133. 190s. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* vi (Gütersloh 1939) 213-246. V. Hamp, *Das Hirtenmotiv im AT* (Festschrift Faulhaber, Munich 1949, 7-20). N. Cavatassi, *De munere «pastoris» in NT* (VD 29, 1951, 215-227. 275-285). ThW vi, 484-501. AuS vi, 213-246. [J.M. Bover, *El símil del Buen Pastor* (EstB 14, 1955, 197-208). I. Rodríguez, *Origen prehelénico de las imágenes «camino» y «pastor»* (Helmántica 7, 1956, 261-287).]

Pátara, ciudad portuaria en Licia, al suroeste de la desembocadura del Xantros, donde Pablo se embarcó, al regreso de su tercer viaje apostólico, hacia Siria (Act 21,1).

Bibl.: Lübker 771.

Patmos, pequeña isla rocosa de las Espóradas, en el mar Egeo, frente a la costa de Caria, lugar donde fue desterrado el autor del → Apocalipsis; hoy Patmo. Allí se muestra al visitante el monasterio de Juan, sobre una colina, y la «caverna del Apocalipsis», donde se supone que Juan tuvo sus visiones.

Bibl.: Lübker 771.

Patriarca, etimológicamente «padre del linaje», «archipadre» (cf. arcángel, arzobispo, etc.), el padre más importante, se halla en los LXX para significar los cabezas de

familia israelitas (1Par 24,31 2Par 19,8 26,12 1Par 8,28 Vg), los doce jefes del sistema israelita de tribus bajo David (1Par 27,22) o los comandantes de las centurias (2Par 23,20). Como designación de los fundadores de las tribus de Israel, la palabra aparece por vez primera en 4Mac 7,19 16,25 aplicada a Abraham, Isaac y Jacob (Tob 6, 20 Vg). En el NT la palabra se halla cuatro veces: Heb 7,4 (Abraham), Act 7,8s (los doce hijos de Jacob) y Act 2,29 (David). En el lenguaje ordinario se llama p. a Abraham, Isaac y Jacob.

En sentido más amplio llámanse también p. los diez cabezas de linaje que descienden desde Adán a Noé por la línea de Set (Gén 5) y desde Noé hasta Abraham por la línea de Sem (Gén 11,20-26). Éstos son:
(1) → Adán, Set, Enoš, Quenán, Mahalalel, Yéred, Henok, Matusalén, Lamek, Noé.
(2) → Sem, → Arpakšad, → Sélaj, → Éber, Péleg, Reu, Serug, Najor, → Téraj y Abram (→ Abraham).

→ Longevidad de los patriarcas.

Patrobas (forma abreviada de Patrobios), cristiano de Roma, saludado por Pablo (Rom 16,14); → Filólogo.

Patros (hebr. *patrōs)* es una designación corriente, sobre todo en los profetas (Is 11,11 Jer 44,1.15 Ez 29,14 Sal 68,31), del Egipto superior. Por consiguiente, el hebr. *miṣrayim* seguramente se refiere sólo al delta o al Egipto inferior. En la época de los profetas, el delta se hallaba con frecuencia bajo el gobierno de príncipes o dinastas que influían muy poco en el Egipto superior, entonces ocasionalmente bajo la soberanía etiópica (s. VIII a.C.). En Ez 29,14 se presupone la opinión egipcia de que el Egipto superior está subordinado al inferior. De P., según Gén 10,14 y 1Par 1,12, reciben su nombre los *patrusim* (petrusitas).

Pavo real. Según las antiguas versiones, el vocablo, probablemente no semítico, *tūkiyyīm* (plural; falta en los LXX) significa p. r.; quizá Salomón importó este animal a Israel juntamente con monos (igualmente incierto), oro, plata y marfil (2Par 9,21).

Paz. (I) EN EL AT. La palabra hebrea *šālōm* es de tan rico contenido, que apenas puede ser reproducida en ninguna otra lengua. Los traductores de los LXX sintieron copiosamente esta dificultad, pues se hallan en ellos más de veinticinco traducciones distintas de *šālōm*. Finalmente se impuso εἰρήνη; así adquirió εἰρήνη, junto al sentido que tiene en la lengua clásica, múltiples matices del contenido conceptual hebreo; εἰρήνη es un ejemplo típico de la naturaleza del → griego bíblico; cf. p.ej. la paradójica afirmación de 2Sam 11,7: David se informa sobre la εἰρήνη de la guerra. La raíz hebr. *šlm* significa «estar perfecto, sano y salvo». Pero esta significación fundamental no ha de entenderse sólo estática, sino también dinámicamente: «vivir perfecta, íntegramente». De ahí que en sentido absoluto *šālōm* es la paz, e.d., el bienestar, la prosperidad material y espiritual, así del individuo como de la comunidad (Éx 18,23 Jue 8,9 11,31), sobre todo del pueblo de Israel (1Re 5,4) y de su punto céntrico Jerusalén y Sión (Sal 76 122 125). En sentido relativo, *šālōm* significa la paz, e.d., las buenas relaciones entre varias personas, familias, pueblos (Jue 4,17 2Sam 3,20 Jos 9,15 1Re 5,26), en el matrimonio entre marido y mujer (Eclo 26,2), finalmente entre el hombre y Yahvéh. Lo opuesto a la idea hebrea de *šālōm* no es, por consiguiente, la guerra (pues también una guerra bien llevada puede ser *šālōm)*, sino todo lo que pueda perjudicar el bienestar del individuo y las buenas relaciones entre los hombres. Así entendida, la p. es un don de Dios (Sal 29,11 Is 26,12 45,7), que Yahvéh concede a los israelitas en cumplimiento de su compromiso de alianza (Núm 25,12), como así se expresa, sobre todo, en la bendición sacerdotal (Núm 6,22-26). Si Israel mantiene su → alianza, goza de p.; si Israel infringe la alianza, Yahvéh retira a su pueblo la p.; si se convierte el pueblo a Yahvéh, otra vez vuelve a reinar la p. (Lev 26). Job 16,12 plantea el problema de cómo es posible que falte la p. al justo; y Sab 3,2 lo resuelve remitiendo a la p. en la vida futura.

El pecado original y los pecados de Israel turbaron las buenas relaciones entre Yahvéh e Israel; al fin de los tiempos, el Mesías restablecerá la p. Los profetas, sobre todo, discuten este tema: en sus escritos, la p. tiene frecuentemente el sentido de salud o salvación. Los profetas miran el destierro y la dispersión del pueblo como una maldición de Dios en castigo de los pecados de Israel; al fin de los tiempos se restablecerá la p. (Ez 34,25) por obra del Mesías, el → siervo de Yahvéh (Is 53), príncipe de la p. (Is 9,6 Zac 9,9). Sin embargo, ni aun esta p. llegará a realizarse sin lucha (Jl 3,9s); pero Yahvéh mismo será entonces el caudillo (Éx 15,3 Is 42,13) y aniquilará la guerra por la guerra. La p. mesiánica que entonces se iniciará será perfecta (Jl 4,17 Am 9,13s); aun entre los hombres y los animales, así como entre los animales mismos, reinará entonces la p. (Os 2,20 Is 11,6-9 35,9 65,25); esta p. no tendrá fin (Is 9,6 32,17 Sal 72,7).

El → saludo *šālōm* del AT se halla hasta en boca de los mensajeros de Yahvéh (Jue

6,23 2Re 5,19 Tob 12,17), y recalca sobre todo que Dios concede una gracia particular; Dios no está ya irritado y quiere mostrarse propicio y misericordioso con el saludado.

(II) El NT continúa muy de cerca las ideas del AT. También aquí la p. es el signo de los tiempos mesiánicos (Lc 1,79 2,14). Los setenta discípulos han de saludar con la p. (Mt 10,13 Lc 10,5); Jesús mismo es quien da la p. (Jn 14,27), aunque no sin lucha (Jn 16,33). Como príncipe de la p., trae la espada (Mt 10,34). La prosperidad de la naciente Iglesia es descrita como p. (Act 9,31). Pablo, sobre todo, ha desarrollado las ideas proféticas en torno al Mesías como príncipe de la paz. Dios es «el Dios de la p.» (Rom 15,33 16,20 1Cor 14,33). Él funda la p. por medio de su Hijo Jesucristo (Flp 1,2 Col 1,20; cf. Act 10,36). Así, Jesús es «nuestra p.» (Ef 2,14). «Él ha derribado el muro de separación entre judíos y gentiles, y ha traído a ambos pueblos la p.» (2,14-18). Esta p. de Cristo la alcanza el hombre por su comunión con Cristo (cf. 1Pe 5,14 Flp 4,7). La p. es «un fruto del espíritu» (Gál 5,22) y un fruto de la justificación (Rom 5,1). Pablo toma, pues, otra vez la idea antigua de alianza: Dios Padre reconcilia consigo la humanidad por medio de la sangre de Cristo y establece con ella la nueva y eterna alianza (Heb 13,20); la p., empero, que por ella se alcanza es libre don de Dios, ante el cual el hombre no se halla ya como parte, con igualdad de derechos (Rom 5,1).

Bibl.: J. Nikel, *Der Friedensgedanke im AT* (Breslau 1914). N. Peters, *Weltfriede und Propheten* (Paderborn 1917). W. Eichrodt, *Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel* (BFChrTh 25/3; Gütersloh 1920). W.S. van Leeuwen, *Eirene in het NT* (Wageningen 1940). ThW II, 398-416. H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im AT* (Tréveris 1957). [L. Turrado, *La paz en el saludo inicial de las cartas de san Pablo* (Ses. de estudio, XXXV Congr. Euc. Intern., vol. 1, Barcelona 1952, 446-449). S. del Páramo, *La paz de Cristo en el NT* (EstE 27, 1953, 5-20).]

Pecado. (I) El concepto de p. ocupó lugar importante en la vida intelectual de Israel. Ya en los comienzos mismos de la Torá se halla el relato del → pecado original (Gén 3), y la historia del pueblo escogido es verdaderamente la historia de su continuo caer y levantarse, de su apartarse de Yahvéh y convertirse a Él. Es verdad que la escuela de las religiones comparadas afirma que el concepto de p. en Israel no tiene otro contenido que el de una falta contra las costumbres del pueblo, para lo cual se apoya en pasajes como 2Sam 13,12 Gén 20,9 Dt 22,21 Jue 20,6.10. Por el contrario, hay también numerosos lugares de los cuales se deduce con toda claridad que Israel vio en el p., ya desde muy antiguo, una violación de la voluntad de Dios (Gén 13,13 20,6 38,9s 39,9 Éx 10,16 32,33 etc.). La moralidad en Israel estaba desde el principio orientada en sentido religioso. El que falta contra las buenas costumbres, falta contra Yahvéh. El p., consiguientemente, se llama también desobediencia o rebeldía contra Dios (Núm 14,9 Dt 28,15-44 1Sam 12,16), apostasía de Yahvéh (Is 46,7ss Jer 2,5.19 5,6 14,7 Os 4,12), desprecio a Yahvéh (Is 1,4 43,21.24 Mal 1,6), infidelidad y adulterio (Is 24,5 48,8 Jer 3,20 9,1 11,10 Ez 16,58). El p. frente a la divina sabiduría es una necedad (Dt 32,6 Is 29,14 31,2 Sal 38,5); y frente a la santidad de Dios, una abominación (Lev 16,16 18,17.20 Jue 20,6 etc.).

(II) Causas del pecado. Lugares como Gén 22,1 (en que Yahvéh pone a prueba a Abraham) y Éx 4,21 7,3 10,1.20 (en que Yahvéh endurece al faraón) dieron pie a la creencia de que en Israel dominó originariamente la vieja idea pagana de que Dios mismo induce al hombre a pecar. Sin embargo, como de otros lugares del mismo tiempo resulta claro que Dios odia el p., tal opinión ha de tenerse por errónea. Los pasajes se explican por la forma antropomórfica de expresarse, propia de la antigüedad, y por la sobreestimación de la causalidad divina, que no distingue entre querer y permitir. La sagrada Escritura señala como verdaderas causas del p.:
(1) Las tentaciones del demonio (cf. Sab 2,24 con Gén 8,1-6).
(2) La mala concupiscencia como consecuencia del pecado original (Gén 6,5 8,21 Dt 10,16 Jer 17,9 etc.)
(3) El abuso de la libertad humana (Gén 4,7).

Eclo (15,11-17) enseña también con toda claridad que no es Dios el que hace caer al hombre en p. (cf. Sant 1,13).

(III) Especies de pecado. Hay p. que se cometen por debilidad, inadvertencia o ignorancia (Sal 19,13); pero los hay también que se hacen «con mano levantada» (Núm 15,30), e.d., con mala intención. Además, el AT conoce ya la distinción entre p. graves y leves. Son tenidos por p. graves: la idolatría (Éx 22,19 Lev 20,2), la inducción a ella (Dt 13,2-12), la magia, la adivinación y la blasfemia (Lev 24,11-16 19,26.31 20,6.27), transgresión del precepto del sábado (Éx 31,14) o del de la circuncisión (Gén 17,14), inobservancia de la fiesta de pascua (Núm 9,13); en terreno social, el asesinato (Éx 21,12-14), desobediencia contra los padres (Éx 21,15.17), rapto de un hombre (Éx 21,

16), adulterio (Lev 18,6-23), etc. El AT conoce también los cuatro p. que claman al cielo, e.d., que claman venganza: el homicidio (Gén 4,10 Éx 20,13), la sodomía (Gén 18,20 Lev 18,22), la opresión de los pobres, viudas y huérfanos (Éx 22,21-23,26) y la retención del salario debido (Dt 24,14s Lev 19,13). Entre los p. leves se cuentan los p. de la juventud cometidos por debilidad e inexperiencia (Job 13,26 Sal 26,7). Como la esencia del p. consiste en una rebeldía contra Dios, la disposición de la voluntad al obrar es decisiva. También se puede pecar sin saberlo. En Lev 4,1-5,6 se designan tales p. como p. que se cometen *bišgāgā*, e.d., por ignorancia, sin intención (el hombre sencillo no conocía la distinción entre faltas objetivas y subjetivas); para este caso, estaba previsto en el AT el → sacrificio por el pecado.

(IV) CONSECUENCIAS. La primera consecuencia del p. es la culpa. De ahí que p. y culpa son conceptos que están estrechamente unidos en el AT y con frecuencia uno pasa a otro. Del p. queda un peso (Lev 5,1), que el pecador ha de llevar sobre sí y que pasa a su familia y a veces a todo el pueblo (Éx 20,5 34,7 Núm 14,18 2Sam 24, 12-17 Jer 31,29 Ez 18,2). La culpa despierta la conciencia de culpabilidad (Gén 3,8-11), que se manifiesta a menudo en los salmos (Sal 32,3s 38,3 51,5). Además, el pecador cae bajo la cólera de Dios (Éx 4,14 15,7 22,23 32,10 Núm 11,1.10 12,9 etc.), que se manifiesta en toda clase de castigos, como tribulaciones, dolores y muerte, y en virtud de la cual es uno borrado del libro de Dios (Éx 32,33), e.d., pierde la comunión con Dios y con el pueblo de Dios (Sal 69,29 Prov 15,19). → Culpabilidad.

(V) Sobre la CONVERSIÓN, → penitencia.

(VI) EL NT prosigue los conceptos del AT. Sólo cabe advertir una notable diferencia entre los evangelios y Pablo. El AT usaba corrientemente varias denominaciones para nuestro concepto de p. y consideraba los p., sobre todo, como p. particulares, como hechos pecaminosos; en cambio, LXX no conoce estas denominaciones especiales y las traduce casi siempre con la misma palabra: ἁμαρτία = p. y ἁμαρτάνειν = pecar. En los LXX se desarrolla el concepto de p. como de una potencia, de una fuerza que aparta al hombre de Dios (Eclo 21,2 27,10). Ahora bien, mientras el judaísmo posterior y los mismos evangelios continúan el vocabulario del AT hebreo y hablan siempre de p. en plural, Pablo sigue el lenguaje de LXX y habla preferentemente del p. en singular. El p. es para él como una fuerza, la cual parece actuar como una persona: domina (Rom 5,21), tiene servidores (Rom 6,17-20) y mata (Rom 7,11-13). Para p. particulares, Pablo dispone de las palabras παράβασις o παράπτωμα. El p., ἁμαρτία, no es ya para él una acción de rebeldía, sino un estado que domina a toda la humanidad; lo individual pasa a segundo término y lo comunitario a primero. No es, por tanto, de maravillar que haya sido Pablo justamente quien desarrollara tan ampliamente la idea de pecado original (Rom 5ss). → Culpabilidad.

Bibl.: A. EBERHARTER, *Sünde und Busse im AT* (BZfr 11, Munster de Westfalia 1924). J. HERKENRATH, *Die Ethik Jesu* (Düsseldorf 1926). J. HEMPEL, *Sünde und Offenbarung nach at.licher und nt.licher Anschauung* (Zeitschr. f. syst. Theol. 10, 1933, 163-199). A. KIRCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde im NT* (Friburgo de Brisgovia 1950). J. HAAS, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien* (Friburgo 1953; con abundante bibliografía). W. EICHRODT, *Theologie des AT* III (Leipzig 1939) 81-141. ThW I, 267-320; VI, 972-1004. [R. CRIADO, *El concepto de pecado en el AT* (XVIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1959, 5-49). A.M. FIGUERAS, *El concepto de pecado en las diversas fases redaccionales de Josué* (ibid., 145-167). L. ARNALDICH, *El pecado en el libro de Judit* (VV 16, 1958, 95-115; id., XVIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1959, 169-191). J. ALONSO, *El pecado en la literatura extrabíblica desde el s. II a.C. al I d.C.* (XVIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1959, 193-217). J.M. BOVER, *Valor de los términos «ley», «yo» y «pecado» en Rom 7* (Bb 5, 1924, 192-196). J. GOITIA, *Las causas del pecado en la Sagrada Escritura* (XVIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid, 1959, 77-93), M. GARCÍA CORDERO, *Las diversas clases de pecados en la Biblia* (CT 85, 1958, 399-430; id., XVIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1959, 51-75). O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Aspectos de la remisión del pecado en el AT* (Ciudad de Dios, 170, 1957, 561-591; 171, 1958, 29-59; id., XVIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1959, 95-143). Id., *Sobre la idea de contrición en el AT* (Sacra Pagina, Misc. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re biblica, París/Gembloux, I, 1959, 559-579). P. DELHAYE (dir.), *Théologie du péché* (Paris 1960). L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde* (Paris 1960-1961; 2 tomos). P. SCHOONENBERG, *Pecado y redención* (Herder, Barcelona 1972).

Pecado original. (I) LA CAÍDA DE ADÁN. Que Gén 2 narra la transgresión de un mandato de Dios y, por consiguiente, que lo que aquí se cuenta es el pecado de los primeros hombres, resulta de la evidente intención del texto y de la interpretación general del AT y del NT (cf. Os 6,7 [?; Vg] Eclo 25,24 Sab 2,23-25 Jn 8,44 Rom 5,12 1Cor 15, 20-22 1Tim 2,13s). Asimismo, la tradición judía y la cristiana (con excepción de Clemente de Alejandría y Orígenes) mantuvieron siempre el hecho del p. original, aunque algunos explicaran la narración alegóricamente (Filón, la escuela alejandrina, Ambrosio, AGUSTÍN [*de Genesi ad Manichaeos;* no en *De Genesi ad Litteram*]). El magisterio eclesiástico, en la declara-

ción de la Comisión Bíblica, de 30 de junio de 1909, estableció que ha de mantenerse un *praeceptum a Deo homini datum ad eius obedientiam probandam* y una *divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgresio* (Dz 2123); pero cf. infra (A,2).

(A) Diversas *explicaciones*. (1) La mayoría de los exegetas católicos explican la narración en sentido literal propio y entienden sus varios elementos (árbol de la → ciencia, prohibición de comer de él, la → serpiente y su conversación con Eva y la comida del fruto) tal como suenan (así Hummelauer, Hetzenauer, Murillo, Bea, Fruhstorfer, Landersdorfer, Heinisch, Ceuppens, Leimbach, Ryckmans, van den Oudenrijn y otros). El primer p., el comer del fruto prohibido, habría sido un p. de desobediencia, nacido de soberbia y espíritu de independencia. Estos autores creen que, teniendo en cuenta la evidente intención del relato de contar historia (aunque no en el sentido moderno), no hay motivos suficientes para apartarse del sentido literal propio, sobre todo porque la narración de Gén 2s, y también la prohibición de comer de un árbol determinado, se ajustarían perfectamente a la situación en que se hallaban los primeros hombres.

(2) Otros exegetas católicos mantienen ciertamente el p. original, pero explican simbólicamente los diversos elementos de la narración (Feldmann: historia folklórica); el árbol de la ciencia es símbolo de la aspiración del hombre hacia un saber superior al que por naturaleza le corresponde, del deseo de determinar automáticamente lo que es bueno y malo, independientemente de la voluntad de Dios (la serpiente sería símbolo del demonio o de la concupiscencia; y la conversación entre Eva y la serpiente, una forma literaria de expresar las consideraciones de la conciencia humana); el comer del árbol prohibido es símbolo de la rebeldía contra la voluntad de Dios, de la pretensión de establecer leyes propias y ser así semejantes a Dios. El p. de los primeros hombres sería un p. de soberbia (así Lagrange, Peters, Nikel, Feldmann, Junker). El escritor bíblico habría revestido el p. de los primeros hombres de una forma literaria ingenua, acomodada a la comprensión de su tiempo. Para ello se apela al carácter general de la narración, en que toda clase de expresiones figuradas, antropomorfismos y descripciones fundadas en la apariencia externa están dando a entender que el escritor sagrado no quiso ser entendido literalmente. Lo mismo indicaría el carácter de evidente simplicidad de la prohibición impuesta por Dios a hombres maduros y racionales. La carta de la Comisión Bíblica al Cardenal Suhard, del 16 de enero de 1948, reconoce que estos relatos «relatent en un langage simple et figuré, adapté aux intelligences d'une humanité moins développée, les verités fondamentales presupposées à l'économie du salut».

(3) Aunque muchos exegetas no católicos mantienen también el p. original, otros ven en Gén 2s un mito que no cuenta un p. de los primeros hombres, sino más bien el paso a un estadio superior de evolución, p.ej., del instinto a la razón, del impulso natural al libre albedrío (así ya Celso, Porfirio, Filóstrato; más tarde, Kant, Schiller, Eichhorn, Paulus, de Wette y otros), o a un grado superior de civilización que los apartaba de Dios (Wellhausen, Smend, Marti, Sellin, Stade) o (en conexión con las leyendas babilónicas, p.ej., la epopeya de Guilgamés, y acentuando lo del árbol de la vida) la aspiración del hombre a la inmortalidad, o como una leyenda etiológica, que habría de explicar el dolor que experimenta el hombre, a pesar o a causa precisamente de su razón y conocimiento (Gunkel).

(4) Otros ven en el p. original un p. sexual de los primeros hombres, un comercio sexual prematuro, no permitido aún por Dios (así ya Clemente de Alejandría, posteriormente Ehrlich, Gunkel, Gressmann y, entre los católicos, Riessler y, en cierto sentido, también Coppens, y además Mayrhofer, con quien discutieron Mikula y Miklik). Sobre esto hay que notar que la prohibición fue impuesta al primer hombre ya antes de la creación de la mujer y en Gén 2,24 la mujer es precisamente creada con miras a la propagación de la especie; por otra parte la mujer pecó primero y luego el hombre, no ambos a la vez, y en Gén 2,25 3,7 se presenta el desorden del instinto sexual como consecuencia del pecado.

(B) *Extensión* y *dependencia*. Narraciones del p. original o por lo menos una idea del mismo se hallan en muchísimos pueblos. Entre los primitivos domina, de manera bastante general, la idea de una época primitiva de trato feliz y familiar con Dios, que fue roto por una falta determinada (por haber hecho fuego en el bosque o por comer de un fruto) o por una falta de atención. Entre los pueblos civilizados, las narraciones de los indios o iranios son las que manifiestan mayor armonía con la narración bíblica. Hay escritos indios que conocen un p. original; entre los brahmanes, p.ej., el primer hombre come de un árbol sagrado que baja del cielo; ésta sería la causa de su miseria. En el Avesta, el primer hombre pierde su felicidad primitiva por un p. grave (men-

tira); en la Bundeheš, la primera pareja humana es seducida por Ahrimán; éste les ofrece frutos de los que comen. Egipto no conoce, como tampoco Babilonia, una narración propiamente dicha del p. original. El sello cilíndrico presentado en 1903 por Delitzsch con una supuesta exposición del p. original se explica casi universalmente de otro modo. El texto sumerio publicado por S. Langdon en 1905 con una supuesta narración del p. original es rechazado por los más eminentes asiriólogos (Prince, Jastrow, Witzel y recientemente por Kramer). El mito de Adapá cuenta que Adapá no recibe la inmortalidad prometida por Anu, porque, por consejo de Ea, rechaza la comida y bebida que se le ofrece; Adapá, sin embargo, no es tenido por el primer hombre, nunca poseyó la inmortalidad ni traspasó ninguna prohibición. La epopeya de Guilgamés cuenta que el héroe pierde la hierba de la vida por la astucia de una serpiente; pero aquí no se habla de seducción o transgresión ni de una inmortalidad ya recibida ni de una mujer. La narración de Enguidú habla, ciertamente, de la seducción de Enguidú por una mujer (para la unión sexual), después de la cual los animales con quienes antes convivía en el desierto se le vuelven hostiles; sin embargo, según las ideas babilónicas, no se habla aquí de un pecado.

Bibl.: J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall* (AtA 4, Munster de Westfalia 1913). J. NIKEL, *Der geschichtliche Charakter von Gen. 1-2* (Munster de Westfalia 1903). M.-J. LAGRANGE, *L'innocence et le péché* (RB 8, 1897, 341-376). K. FRUHSTORFER, *Die Paradiesessünde* (Linz 1929). H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte* (Bonn 1932). F. CEUPPENS, *De historia primaeva* (Roma 1934). K.A. LEIMBACH, *Die biblische Urgeschichte* (Fulda 1937). P. MAYRHOFER, *Der Fall des Menschen* (ThG 28, 1936, 133-162). F. MIKULA, *Zur Frage des Sündenfalls* (ThG 28, 1936, 724-740). J. MIKLIK, *Der Fall des Menschen* (Bb 20, 1939, 387-396). M.A. VAN DEN OUDENRIJN, *De zonde in den tuin* (Roermond, s.d. = 1941). D. BONNHOEFFER, *Schöpfung und Fall* (Munich [2]1937). S. LANDERSDORFER, *Der Sündenfall* (ThG 17, 1925, 38-60). J. COPPENS, *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis* (Lovaina, s. d. = 1948). H. SCHMIDT, *Die Erzählungen von Paradies und Sündenfall* (Tubinga 1931). K. BUDDE, *Die biblische Paradiesgeschichte* (Giessen 1932). E. REISSNER, *Der Baum des Lebens* (Berlín 1937). P. HUMBERT, *Études sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse* (Neuchâtel 1940). S. LANGDON, *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man* (1915; trad. francesa de Virolleaud, *Le poème sumérien du Paradis, du déluge et de la chute de l'homme* [París 1919]). S. LANDERSDORFER, *Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte* (AtA 7/5, Munster de Westfalia 1917). DBS 1, 737-745. S.N. KRAMER, *Enki and Ninhursag. A Sumerian «Paradise» myth* (New Haven 1945). A. KOLPING, *Inhalt und Form in dem Bericht über Urstand und Erbsünde* (Festschrift F. Nötscher, Bonn 1950, 137-151). W. KOPPERS, *Der Urmensch und sein Weltbild* (Viena, s. d. = 1949). G. LAMBERT, *Le drame du jardin d'Eden* (NRTh 76, 1954, 917-948. 1044-1072). ThW 1, 282-288. J. LEVY, *The two Strata in the Eden Story* (HUCA 27, 1956, 93-99). J. PEDERSEN, *The Fall of Man* («Festschr. Mowinckel», Oslo 1955, 162-172). [F. ASENSIO, *De persona Adae et de peccato originali originante secundum Genesim* (Gregorianum 29, 1948, 464-526). Id., *El primer pecado en el relato del Génesis* (EstB 9, 1950, 159-191). Id., *¿Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?* (Gregorianum 31, 1950, 35-62. 163-191. 362-390). S. MUÑOZ IGLESIAS, *La ciencia del bien y del mal y el pecado del Paraíso* (EstB 8, 1949, 441-463).]

(II) EL PECADO ORIGINAL EN LOS HOMBRES. De Gén 3 resulta que, por el pecado del primer hombre, vino a todos los hombres la muerte, el dolor y la miseria. En los escritos últimos del AT (Eclo 25,24 Sab 2,23s) se considera, sobre todo, la muerte como consecuencia del pecado en el paraíso; pero nunca se dice en el AT que la pena común, sufrida por todos los hombres, se funde en una culpa común. Es cierto que el AT afirma una malicia universal de los hombres, cuando señala la disposición e inclinación del hombre al pecado (Gén 8,21 Job 15,14 25,4), así como su pecabilidad personal (Gén 6,5 1Re 8,46 Ecl 7,20 Eclo 8,5), siendo así que Dios había creado al hombre originariamente «muy bueno» (Gén 1,31) y, antes del pecado, éste conversaba amistosamente con Dios (Gén 2,15ss), con lo cual indica implícitamente que esta universal malicia está de algún modo relacionada con el p. del primer hombre; sin embargo, esta relación nunca es expresada explícitamente. Algunos pasajes aislados que se entienden del p.o. no deben interpretarse en ese sentido. El Sal 51,7 («he nacido en p., en culpa me concibió mi madre») lo entienden algunos intérpretes de la concupiscencia, de la inclinación al pecado. Otros lo explican del pecado de los padres, y no precisamente de una supuesta culpabilidad de comercio sexual, por el que fue engendrado el profeta, sino del estado y condición pecadora de los padres, que pasó al salmista. Mas, en este caso, nos aproximamos mucho a la idea de un estado de p. heredado, aun cuando haya de entenderse más bien como una mala inclinación, que conduce fácilmente al p. personal, y en modo alguno se ponga en conexión con el p. del primer hombre. De un modo semejante habla Job 14,4 (texto hebreo) de una pecabilidad ingénita, que ha de entenderse más bien como una disposición del hombre para el p., que no como de un estado de p. en que el hombre hubiera nacido. También aquí falta toda conexión con el p. del primer hombre. En la literatura apócrifa hallamos, en general, las mismas ideas que en los libros canónicos del AT; sólo en los apócrifos tardíos

(4Esdr, ApBar, ApMoisés) se establece cierto nexo, aunque no unívoco, entre la universal debilidad moral de la humanidad y el p. del primer hombre. Éste, según la definición del concilio Tridentino (Dz 787-789), se expresa claramente en el conocido pasaje de Rom 5,12: «Ahora bien, como por un hombre entró el p. en el mundo y por el p. la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron.»

Bibl.: J. FREUNDORFER, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* AtA 13/1-2; Munster de Westfalia 1927). J.-B. FREY, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ* (RScPhTh 5, 1911, 507-545). ThW I, 282-288. 293s. 311-317. M.M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme* (París 1953). S. LYONNET, *Le sens de peirazein en Sap 2, 24 et la doctrine du péché originel* (Bb 39, 1958, 27-36). A. DUBARLE, *Le péché originel dans la Genèse* (RB 64, 1957, 5-35). Id., *Le péché originel dans l'Écriture* (París 1958). [J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *El pecado original en san Pablo* (EstB 17, 1958, 147-188; id., XVIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1959, 219-255).]

Pecador. (I) EL AT tiene diversas palabras para designar a los p.; el término propio, pero raramente usado, es *ḥaṭṭā'* (con sus derivados); *ra'* (LXX πονηρός) subraya la malicia del p.; el término más frecuente, que los LXX traducen por ἁμαρτωλός, es *rāšā'*, que indica concretamente al hombre que ha sido acusado y cuya culpabilidad se ha comprobado. Supone, pues, una falta concreta y bien determinada (Éx 2,13 9,27 etc.), pero en el uso corriente ha recibido este nombre un significado religioso más genérico: se refiere al estado habitual del hombre que es culpable ante Dios (p. ej., Jer 3,11 12,1; *ḥōṭē'* supone más bien una falta ocasional). El AT, profundamente convencido de la debilidad humana, afirma repetidas veces, y de una manera muy explícita, que todos los hombres son, de hecho, p.; por otra parte, los salmos y la literatura sapiencial subrayan muchas veces la inocencia de algunos justos. Los salmos y Prov en particular hablan con frecuencia de los *rešā'īm*, como grupo opuesto a los justos, a los humildes, a los piadosos; trátase de una clase de hombres que, aunque judíos (Sal 50,16s), no conceden valor práctico alguno a la ley de Moisés y se conducen como verdaderos p. El término gr. ἁμαρτωλοί, como los llaman los LXX, es un término injurioso, igual que el hebr. *rešā'īm*, pero no entraña el significado religioso de éste (el cual se encuentra mejor expresado en gr. por ἄδικος). El AT emplea con mucha frecuencia la antítesis justos-p. a propósito de la retribución, para indicar que los p. serán condenados y castigados (cf., sin embargo, los textos más matizados de Ez 3,18ss 33,21), mientras los justos serán premiados. La santidad de Dios es como un fuego devorador que consume a los p. y no los deja existir. No obstante, el AT sigue predicando que Dios es juez misericordioso (la salud, la → sotería, es la última palabra de los profetas, y no el juicio); Ez dice y repite que Dios quiere la vida del p. (18,21s 33,11).

(II) También se observa en los escritos del judaísmo que *rāšā'* solamente sirve para describir la actitud del hombre con respecto a Dios; es la injuria más frecuente que se le dirige al que menosprecia la ley (por oposición al *ḥāsīd*) o al que no la conoce ni la pone en práctica a la manera de los fariseos (en este sentido, el *'am hā'āreṣ* [→ pueblo] designa a los p.; cf. Jn 7,49). Como los gentiles (ἔθνη) no conocen o rehusan aceptar la ley de Moisés, medio indispensable para entrar en comunión con el «Santo» (StB III, 36s), están en la imposibilidad de vivir santamente y, por tanto, deben ser considerados como p. De esta manera ἔθνος se convierte en término técnico para indicar al pagano *(gōy)*, que es p., puesto que no es judío ni acepta la ley de Moisés como norma de vida. Es verdad que los apócrifos del AT reconocen el carácter pecador de todos los hombres (4Esd, Hen [eslavo]), pero incluso el autor de 4Esd recalca bien claramente lo que separa a él y a sus correligionarios de los que él llama impíos (5,23s 6,55s etc.).

(III) EL NT. (A) *Vocabulario.* Es p., ἁμαρτωλός: (1) el que, lo mismo que los «impíos» del AT, vive en oposición consciente o notoria a la voluntad de Dios (el que vive en situación inmoral o ejerce una profesión indigna o deshonrosa; Mt 9,10 Lc. 7,37-39), al cual evitan, por este motivo, los fariseos y también la generalidad del pueblo (Mt 11,19 Lc 7,34.39 19,7 1Tim 1,9; y en sentido ya más cristiano, Sant 4,8 5,20). (2) Es también p. el que no acepta la interpretación que los fariseos dan a la ley (Jn 7,49); en este sentido, Jesús pasa a los ojos de los fariseos como p., puesto que frecuenta la compañía de los p. (Mt 9,13 par Lc 15,2) y rechaza la interpretación de los fariseos (Mt 15,2 Mc 7,5 Lc 11,37s Mt 12,1s par. Jn 9,16.24s.31). (3) En conformidad con el vocabulario del judaísmo, se les llama p. a los paganos (Mt 26,45 Mc 14,41 a la luz de Act 2,23 Gál 2, 5; tal vez Lc 6,32 comparado con Mt 5,47; Act evita esta manera de hablar y siempre dice ἔθνη). (4) Y también, siguiendo el mismo vocabulario del judaísmo, se llama p. al que todavía no se ha reconciliado ni unido a Cristo: Rom 5,8.19 (cf. 3,12 5,12) Gál 2,15.17 1Tim 1,15

(comparado con Jn 3,16). (5) Por último, según el mismo uso, pero en un sentido menos técnico que en 1-4, es p. aquel que se ha hecho culpable ante Dios como consecuencia de una falta determinada (sobre todo, Lc 13,2 15,7.10 Heb 7,26).

La palabra p. figura principalmente en los sinópticos (en Jn, únicamente en el cap. 9, en boca de los fariseos); falta totalmente en Act; Pablo la emplea raramente, pero siempre con gran densidad de contenido e incluyéndose a sí mismo en el término. La realidad del hombre pecador se encuentra por doquier y en el centro mismo de la concepción cristiana de la vida.

(B) *La doctrina.* (1) Según la tradición sinóptica, el Bautista preparó la venida del reino de Dios mediante una predicación de penitencia: su mensaje tuvo éxito especial entre los p. (Mt 21,32: solamente los p.; cf. también Lc 7,29). Jesús comenzó igualmente por un llamamiento a la conversión (Mc 1,15 par.), y en esta línea continúa la predicación apostólica de primera hora (Act 2,38 3,19 5,31 etc.). Este llamamiento se dirige a todo el pueblo judío; a los ojos de Jesús, todos son p. en el sentido propio de la palabra (Mt 7,11 y Lc 11,13 Mc 7,19 Lc 13,3.5 Mt 19,17 par.). En algunos pasajes, Jesús habla de «buenos y malos», de «justos y p.» (Mc 2,17 par. Lc 15,7 etc.), pero esta distinción no tiene para Él más que un valor relativo (cf. Lc 7,40-43 18,10-14 y la manera de criticar Jesús la piedad de los fariseos: Mc 7,1-23 Mt 15,13s 23); Jesús emplea precisamente esta antítesis corriente en el AT para aclarar el carácter nuevo y paradójico del mensaje cristiano. Jesús condena severamente al pecado y a los p. en nombre de la santidad de Dios (cf. Mc 9,24 Mt 5,20 14,21 23), pero subraya más aún que Dios no quiere la muerte del p. sino que se convierta interiormente y viva. Por eso, no sólo tiene contacto con los p. (es «amigo de publicanos»: Mt 11,19 par. Mc 2,13-17), sino que hasta habla del privilegio de los p. en la entrada al reino de Dios (Lc 18,9.44: por oposición a los fariseos; Mt 9,13 par.); algunas veces relaciona este privilegio con la misión que Él ha recibido de su Padre (Mt 9,13 Mc 2,17: fórmula específicamente cristiana, que no habla de justos), otras veces se funda en las disposiciones que encuentra en los p. (Mt 21,28-31 Lc 7,29s: contrariamente a los justos, muy persuadidos de su justicia, ellos reconocen su pecado y aceptan el mensaje de vida, que les ofrece Jesús, como verdadera gracia de Dios). A todos los miembros del reino de Dios les pide Jesús que imiten esa bondad hacia todos los hombres que el Padre manifiesta hacia los p. (Mt 5,45 Lc 35s); predica incluso la clemencia divina para con los hijos del reino que recayeron en el pecado (Lc 5,32 15: la perseverancia de los que se mantienen fieles no causa tanta alegría como la conversión de los p.); ordena a los pastores de su rebaño, en una parábola de carácter profético (Mt 13, 24-50), no adelantarse al juicio de Dios respecto de los p. (cf. también 1Cor 4,5).

(2) Los demás escritos del NT, lo mismo que la tradición sinóptica, consideran al hombre desde el punto de vista existencial; lo ven como es en la realidad, en sí y por sí, delante de Dios. Visto así, sin Cristo, el hombre es un ser no redimido aún, cuya existencia transcurre bajo el régimen del pecado, inmerso en la carne y destinado a la muerte (cf. Pablo); pertenece a este mundo y no a Dios (Jn 3,31 8,23.47 15,19 17,14.16 18,36 1Jn 2,16 4,5s); ser p. es no entregar a Dios la conducta integral de la propia vida y rehusar la entrega total a Él y la obediencia absoluta (Rom 12,1s 1Cor 1,19s Sant 1,27). Por la redención de Cristo, el hombre ha sido liberado, en principio, del pecado; por la fe y el bautismo ha sido incorporado a Cristo; de suerte que, de ahora en adelante, ya no se puede hablar de una diferencia cualitativa entre justos y p. (Rom 6,2 8,1 Jn 5,24 1Jn 3,14 etc.). Pero los cristianos pueden perder este estado de gracia (1Cor 10,1-13 Rom 11,17-22 1Jn 1,8s), porque su carne, aunque vencida en principio, no lo está aún de una manera definitiva (Gál 5,13-26). Por lo demás, nadie tiene certeza absoluta de estar justificado (1 Cor 4,4 Sant 3,2); igual que la primera justificación, también la perseverancia final es una gracia de Dios. Mientras permanecemos en este mundo estamos ligados al pecado; no hay, pues, en el cristianismo, lugar para la autosuficiencia, sino solamente para la humilde confesión de los pecados y para ensalzar la gracia redentora de Dios.

Bibl.: ThW 1, 230-237. H. BIRKELAND, *The Evildoers in the Book of Psalms* (Oslo 1955). A. SCHLATTER, *Die Geschichte des Christus* (Stuttgart 1921) 190ss. J. JEREMIAS, *Zöllner und Sünder* (ZNW 30, 1931, 293ss). H. SCHLIER, *Vom Menschenbild des NT* (Beitr. zur evang. Theol. 8, 1942, 24ss). O. PIPER, *The Biblical Understanding of Man* (Theol. Today 1, 1944, 188ss). R. BULTMANN, *Adam, wo bist du?* (Die Wandlung 1, 1945-46, 22ss). W. G. KÜMMEL, *Das Bild des Menschen im NT* (Zürich 1948). H. MEHL-KOEHLEIN, *L'homme selon l'apôtre Paul* (Neuchâtel 1950). A. DESCHAMPS, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne* (Lovaina 1950). J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Ratisbona [3]1955) 150-155. → Pecado.

Pecah o **Pécaj** → Péqaj.

Pectoral (hebr. *ḥōšen;* LXX λογεῖον: oráculo; Vg rationale), parte de la vestimenta del sumo sacerdote en funciones, que llevaba encima del → efod. La descripción (Éx 28,15-30 39,8-21) no es uniforme (de ahí la doble denominación: escudo de pecho o bolsillo de pecho). La tradición más antigua habla, al parecer, de un bolsillo doble, hecho de un tejido de colores, adornado con hilos de oro, donde se guardaban los → urim y tummim (seguramente piedras para oráculo), o sea, el bolsillo para el oráculo; cf. Ez 28,15.30: bolsillo de las decisiones divinas. La tradición posterior no cuenta con el oráculo; para ella el p. ya sólo es un escudo de pecho, e.d., el fondo sobre el que van engarzadas doce → piedras preciosas (en cuatro hileras de tres), en las cuales iban grabados los nombres de las doce tribus de Israel. El significado de las hileras de piedras preciosas (sobre las dos piedras de ónice de la tradición más antigua: Éx 28,9) se explica en 28,29: Aarón debe llevar sobre el corazón, como recuerdo permanente ante Yahvéh, los nombres de los israelitas grabados en el p. de las decisiones divinas. No está claro, a pesar de las extensas indicaciones, cómo se sujetaba el pectoral.

Bibl.: J. Gabriel, *Untersuchungen über das at.liche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohenpriesterlichen Ornates* (Viena 1933).

Pecho → cuerpo (partes del) II, 2.

Pedro, no del lat. Petronius, sino forma masculina de la traducción griega del aram. *kēfā* (roca). El nombre indica la función del que lo lleva: el apóstol Simón ha de ser la roca sobre la que Jesús fundará su Iglesia (Mt 16,18; cf. Jn 1,42). El apóstol conocido con el nombre de P. se llamó originariamente Simón (Simeón), hijo de Yoná (Mt 16,17) o Juan (Jn 1,42 21,15), hermano de Andrés (Mt 10,2) y, como éste, pescador de profesión (Mt 4,18 Mc 1,16). Nacido en Betsaida, en el momento de su encuentro con Jesús vivía en Cafarnaúm (Mc 1,29 Lc 4,38). Los evangelios hacen mención de la suegra de P., que vivía con él (Mc 1,29 par.); pero no puede demostrarse ni por el evangelio ni por 1Cor 9,5 que la esposa de P. viviera todavía cuando éste fue llamado al apostolado. Ya en su primer encuentro con Jesús recibió P. el sobrenombre de Cefas (Jn 1,42). Hasta el día de su vocación, P. ejerció su oficio de pescador (Lc 5,1-11 par.). Desde entonces, P. ocupó el primer puesto entre los apóstoles; se le cuenta el primero en los catálogos de los → apóstoles (Mt 10,2 Mc 3,16 Lc 6,14 Act 1,13), acompaña a Jesús a todas partes y es testigo de todos sus milagros. Con Juan y Santiago el Mayor, pertenecía a los amigos íntimos de Jesús, que fueron escogidos como testigos de su gloria y de su humillación (Mc 5,37: resurrección de la hija de Jairo; Mc 9,2: → transfiguración de Jesús; Mc 14,33: agonía en el huerto). Pedro aparece a menudo en primer plano, entre otras ocasiones, en la pesca milagrosa (pescadores de hombres: Lc 5,3.10), al final del discurso eucarístico (Jn 6,68ss), en el pago del tributo al templo (Mt 17,24), en el lavatorio de pies (Jn 13,6-10). Jesús le distingue con una aparición particular después de resucitado (Lc 24,34 1Cor 15,5). Después de confesar la mesianidad de Jesús, éste le promete el primado de la → Iglesia III (Mt 16,16-19; cf. Jn 21,15-17 Mt 26,58.69-75 par.). Después de la ascensión de Jesús al cielo, P. toma la dirección de la naciente Iglesia en Jerusalén, regula la elección de Matías (Act 1,15-26), es el primero en actuar después de la venida del Espíritu Santo (2,14-36), habla con gran éxito, después de la curación del cojo de nacimiento, al pueblo reunido en el templo (3,1-26), interviene libremente ante el Sanedrín (4,1-22; cf. 5,29-32), juzga a Ananías y Safira (5,1-11), visita, después de un viaje a Samaría (8,14-25), las comunidades cristianas de Judea, Samaría y Galilea (9,31s). En este viaje cura en Lidda a Eneas (9,33-35) y resucita en Yoppe a Tabita (9,36-43). Como consecuencia de una visión que tiene (10,9-16), bautiza al centurión romano Cornelio sin exigirle la circuncisión (10,17-43). En Jerusalén defiende su conducta ante la comunidad cristiana (11,1-18). Después de la ejecución, por Herodes Agripa, de Santiago el Mayor (año 44), P. fue también detenido, pero milagrosamente liberado (12,3-19). Entonces «marchó a otro lugar» (12,17), indicación que desgraciadamente no puede precisarse con más exactitud. En todo caso, en el año 49/50 P. está de vuelta en Jerusalén y habla ante el concilio de los apóstoles (Act 15,7). Éste decidió la cuestión de los cristianos de la gentilidad; de los judeocristianos no se dijo nada. Aunque judeocristiano personalmente, P. no se atuvo a la ley mosaica, sino que trataba, sin más, con los cristianos de la gentilidad en Antioquía y comía con ellos sin atender a las leyes del AT sobre alimentos. Mas, al llegar judeocristianos de Jerusalén, se separó y observó la ley mosaica por razones de oportunidad. Pablo vio la confusión que amenazaba, cuando hasta Bernabé se había dejado arrastrar «por aquella hipocresía» (Gál 2,13) y «resistió a Pedro en su cara» (Gál 2,11). La tesis sentada particularmente por la escuela de Tubinga del pasado siglo, a base de estos hechos, de la oposición entre un llamado petrinismo y un

paulinismo en la Iglesia naciente, está hoy más que superada. Los apóstoles estaban fundamentalmente de acuerdo (cf. Act 15,7-12) y discordaban únicamente sobre su conducta práctica en Antioquía. La división de trabajo que se establece en el concilio de los apóstoles (Pablo para los gentiles, P. para los judíos: Gál 2,9) no ha de forzarse demasiado. Pedro se dirigió también posteriormente a los gentiles en sus viajes de misión y Pablo, en los suyos, buscaba siempre primeramente a los judíos. De los viajes misionales de P. se sabe poco. Hace tiempo, fundándose en 1Pe 1,1, se admitía de modo casi general que P. había visitado la actual Anatolia; pero la carta misma insinúa lo contrario (1,12.25 5,12). Tal vez P. visitó Corinto. Es cierta su estancia en Roma y que sufrió allí el martirio; según la tradición, crucificado bajo Nerón, entre los años 64 y 67. La tradición de la sepultura de P. en la colina del Vaticano ha sido nuevamente corroborada por las excavaciones hechas bajo la basílica de san Pedro durante los años 1940-1949. Según la tradición, su predicación habría quedado consignada en Mc; sobre todo en los últimos años, se acentúa fuertemente el carácter petrino de este evangelio, considerado antes por la crítica liberal como paulino. Llevan el nombre de P. las dos → cartas canónicas y algunos apócrifos.

Bibl.: C. Fouard, *St.Pierre* (París 1922). U. Holzmeister, *Vita Sti. Petri Apostoli* (París 1935). Mgr. Besson, *St.Pierre et les origines de la primauté romaine* (Ginebra 1929). P. de Ambroggi, *S. Pietro Apostolo* (Rovigo [2]1951). O. Cullmann, *Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer* (Zurich 1952; cf. RB 60, 1953, 565-579). F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen* (NtA 9/1-3, Munster de Westfalia 1922). J. Kreyenbühls, *Der Apostel Paulus und die Urgemeinde* (ZAW 8, 1907, 81-109. 163-189). A. Steinmann, *Jérusalem und Antiochien* (BZ 6, 1908, 30-48). G. Kittel, *Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidentum* (ZNW 30, 1931, 145-157). E. Bover, *Pauli oratio ad Petrum (Gal 2, 11-21)* (VD 4, 1924, 48-55). E. Scharfe, *Die Petrinische Strömung der nt.lichen Literatur* (Berlín 1893). J. Kleist, *The Memoirs of St. Peter* (Nueva York 1932). J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16, 18-19 in der altkirchlichen Exegese* (NtA 19/4, Munster de Westfalia 1952).

Sobre el año de su muerte: B. Altaner (ThRev 36, 1937, 177-188; 38, 1939, 361-366). Sobre su sepulcro: B.M. Apollonj Ghetti y otros, *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-1949* (2 vols., Ciudad del Vaticano 1951). E. Vogt (Bb 33, 1952, 165-168. 306-309). R.T. O'Callaghan (BA 16, 1953, 69-87). J. Dupont, *Pierre et Paul dans les Actes* (RB 64, 1957, 35-47). P. Gaechter, *Petrus und seine Zeit* (Innsbruck 1958) J. Ruysschaert, *Trois campagnes de fouilles au Vatican et la tombe de Pierre* («Sacra Pagina» II, París-Gembloux 1959, 86-97). [J.M. Bover, *El nombre de Simón Pedro* (EstE 24, 1950, 479-497). V. Larrañaga, *Iter Petri romanum eiusque tempus* (VD 3, 1923, 168-173). J.M. Bover, *Pedro vicario de Jesucristo* (EstE 3, 1924, 138-148). J. Llamas, *El primado de san Pedro en las epístolas de san Pablo y en los Hechos de los Apóstoles* (Ciudad de Dios 159, 1947, 87-111). A. Penna, *San Pedro* (trad. del ital., Madrid 1958).]

Pedro (carta primera de). (I) Autenticidad. Del contenido de esta carta, que más bien parece una encíclica, resulta que 1Pe fue escrita en Roma (Babilonia; 5,13) y dirigida a cristianos de la gentilidad (1,14.18 2,9 4,3) de cinco distritos eclesiásticos de Asia Menor (1,1), recién convertidos (1,12 2,5 4,4), a fin de consolar y fortalecer a sus lectores en las persecuciones por la fe. La carta misma (1,1 5,1.12s; cf. también la coincidencia con los discursos de P. en Act) y la tradición (Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría) señalan como autor al apóstol Pedro. Los reparos que se presentan contra la autenticidad de la carta son el griego, demasiado fino para un pescador de Galilea, y las citas bíblicas según LXX. La colaboración de Silvano en la redacción de la carta desvirtúa estas objeciones (5,12). La más antigua tradición de la Iglesia (Clemente de Roma, Papías, Eusebio y, sobre todo, Policarpo) reconoció unánimemente 1Pe como canónica. La fecha de composición es difícil de determinar; generalmente se pone la carta antes del año 64 (al parecer, no habían empezado aún las durísimas persecuciones bajo Nerón).

(II) Contenido. Después de la inscripción (1,1s), la bendición (1,3) y un breve esbozo de las glorias del cristianismo (nueva vida y felicidad celeste; 1,4-12), siguen exhortaciones a una vida verdaderamente cristiana y verdadera caridad fraterna (1,13-2,10), directrices sobre la conducta social de los cristianos entre sí y con los gentiles (2,11-3,12), exhortaciones a seguir a Cristo, nuestro modelo y consuelo en el sufrimiento (3,13-4,11), exposición de cómo el cristianismo se acredita en el sufrimiento sin culpa (4,12-19), observaciones sobre la conducta de los superiores eclesiásticos (5,1-11), final de la carta (5,12-14*a*) y bendición (5,14*b*). Sobre su teología, cf. infra.

Comentarios: W. Vrede (Bonn [4]1932), U. Holzmeister (París 1937), P. de Ambroggi (Turín 1947), P. Ketter (Friburgo de Brisgovia 1950); C. Bigg, *The Epistles of St. Peter and St. Jude* (Edimburgo [2]1902), Knopf (Gotinga [7]1912), H.M. van Nes (Groninga [2]1931), P. Eaton, *The Catholic Epistles of SS. Peter, Jude, John* (Londres 1937), E.G. Selwyn (Londres 1947), F.W. Beare (Londres 1947). → Cartas católicas.

Bibl.: E. Scharfe, *Die Petrinische Strömung der nt.lichen Literatur* (Berlín 1893). L. Rademacher,

Petrus und Silvanus (ZNW 25, 1926, 287-290). M.E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri* (RB 63, 1956, 182-208; 64, 1957, 161-183).

Pedro (carta segunda de). (I) CONTENIDO. A la inscripción (1,1) y bendición (1,2), siguen exhortaciones a una conducta cristiana con miras a la → parusía de Cristo (1,3-21), avisos contra los herejes, sobre todo aquellos que niegan al Señor (2,1-22) y ponen en duda la segunda venida de Cristo (3,1-16), y conclusión de la carta (3,17).

(II) La AUTENTICIDAD de la carta es fuertemente discutida. En los dos primeros siglos (y en occidente hasta el s. IV) falta toda prueba de la misma. Orígenes, Firmiliano, Dídimo, Jerónimo y otros defienden la paternidad petrina, de suerte que ésta es reconocida por la mayoría de los católicos (excepto, entre otros, Calmes y Schäfer) y algunos acatólicos (entre otros, Zahn, Bigg, Spitta). La carta contiene diversas indicaciones que parecen confirmar la autenticidad (1,1.16-18 3,1.15). Por otra parte, entre 1 y 2Pe existen grandes diferencias (vocabulario, lengua y estilo), a las que también se contraponen algunas coincidencias (ideas, composición). Las diferencias acaso puedan explicarse admitiendo con san JERÓNIMO *(Epist. 120, ad Hedib.* 11) que el autor se valió de otro secretario distinto de Silvano. Otro reparo en contra de la autenticidad lo presenta el hecho de que las cartas paulinas existen ya como una colección completa (3,15s). Se procura desvirtuar estos reparos diciendo que las cartas de Pablo se propagaron muy pronto (cf. Col 4,16 1Tes 5,27), así como el hecho de que ya 1Pe utiliza Rom y Ef. Las concordancias innegables con Jds (2Pe 2,1-3,3 Jds 4,18) se explican ordinariamente admitiendo la prioridad de la carta de Jds. Lo mismo que 1Pe, puede también 2Pe tener su origen en Roma, probablemente para cristianos de la gentilidad (tal vez los mismos que los destinatarios de 1Pe), entre los años 64 y 67. 1Pe acentúa más la esperanza cristiana; 2Pe, la fe cristiana. La canonicidad de 2Pe sólo bastante tardíamente está atestiguada; la carta es, por tanto, deuterocanónica.

(III) La TEOLOGÍA de las cartas de P., sobre todo la 1Pe, coincide en sus líneas generales con la de las cartas de Pablo, sobre todo con Rom y Ef y con la de Heb. Hay que destacar: 1Pe 1,18s sobre la virtud expiatoria de la sangre de Cristo; 1Pe 3,18-20 4,5s, sobre el descenso de Cristo a los → infiernos y su predicación a los «espíritus encarcelados» (en el → šeol). Es también sorprendente, sobre todo en comparación con el petrino Mc, donde sólo el gran discurso de Mc 13 tiene carácter escatológico, que en las cartas de Pedro emergen reiteradamente los motivos escatológicos.

Comentarios: → Pedro (carta primera de). Además: J. CHAINE (París 1939). J.B. MAYOR, *The Epistle of Juda and the Second Epistle of St. Peter* (Londres 1907), J. WILLEMSE (Groninga [2]1924).

Bibl.: K. HENKEL, *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus, geprüft auf seine Echtheit* (BSt 9/5, Friburgo de Brisgovia 1904). Id., *Die Adressaten des 2. Petrus* (ThG 2, 1910, 632-640). H. SCHWIENHORST, *Das Verhältnis des Judasbriefes zum zweiten Petrusbriefe untersucht* (Munster de Westfalia 1904). F. MAIER, *Der Judasbrief* (BSt 11/1-2, Friburgo de Brisgovia 1906). Id., *Die Echtheit des Judasbriefes und 2. Petrusbriefes* (ZkTh 30, 1906, 693-729). J. DILLENSEGER, *L'authenticité de la secunda Petri* (Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth 2, 1907, 173-212). P. LADEUZE, *Transposition accidentelle dans la IIª Petri* (RB 14, 1905, 543-552). U. HOLZMEISTER, *Vocabularium secundae Epistolae Sti. Petri* (Bb 30, 1949, 339-355). G. THILS, *L'enseignement de St. Pierre* (París 1943).

Pelusio (egipc. *pi-rmm*, el actual *tell el-farāma;* además, en egipc. también *swn)*. Como Siene en egipcio se llama *swn.t*, se comprende que Vg traduzca el hebreo *sīn* (Ez 30,15s) por Pelusio. Las aún no bien estudiadas ruinas de P. están situadas a la orilla del Mediterráneo, al oeste del golfo serbónico. El antes importante brazo del Nilo, hoy casi totalmente cubierto de arena, corría a lo largo de la ciudad de P. En el año 525 a.C. se libró aquí la batalla que decidió la suerte de Egipto; Egipto se convirtió en una satrapía persa. Con frecuencia se ha identificado la ciudad con Avaris y Ramsés. P. tuvo importancia hasta la época cristiana, por ser lugar limítrofe con Siria.

Bibl.: PW XIX (1938) 407-415.

Pena de muerte. En la historia del AT la p. de m., como, en general, todo el derecho penal, pasa, de pertenecer en un principio a la esfera privada, al dominio del derecho público.

(I) En el AT se amenaza con p. de m. por los siguientes crímenes:
(1) *Homicidio.* Ya en Gén 9,6s se anuncia la p. de m. según el principio del talión, pero se fundamenta teológicamente (el asesinado no sólo es un semejante, sino también imagen de Dios). Éx 21,12 reclama la p. de m. por homicidio como delito público, sin que sea posible el rescate por dinero. Como el código hittita (1, 1-5), también la ley veterotestamentaria distingue muerte deliberada (Éx 21,14 Núm 35,16-21) y muerte no deliberada (Éx 21,13 Dt 19,4s), sobre lo cual había que decidir mediante un proceso de investigación (Núm 35,22-29); en el se-

gundo caso, el autor puede hallar protección en una ciudad de refugio (Éx 21,13 Núm 35,9ss Dt 19,1ss). En la muerte producida por un animal, la p. de m. se aplica a su dueño, pero aquí es posible el rescate por dinero (Éx 21,29ss). La p. de m. se fundamenta, en general (Dt 19,13), por el principio del talión (Éx 21,23s; de ahí también la p. de m. contra falsas acusaciones de homicidio: Dt 19,18-21) y teológicamente como expiación (Núm 35,33s).

(2) *Pecados contra Dios* como crímenes de lesa majestad: idolatría (Éx 22,19 Lev 20,1-5 Núm 25,1-5 Dt 17,2-7), blasfemia contra Dios (Lev 24,15s), profanación del sábado (Éx 31,14s Núm 15,32-36), magia o hechicería (Éx 22,17 Lev 20,27) y algunos pecados cultuales, como el prostituir la hija de un sacerdote (Lev 21,9).

(3) Violaciones brutales de la piedad *contra los padres* (Éx 21,15 Lev 20,8 Dt 21,18-21 27,16). El AT honra en su ley lo mismo al padre que a la madre, mientras que el CH § 169.195 sólo tiene en cuenta la posición del padre. En el derecho romano (GAYO, *Inst.*, 1,55) y en el antiguo derecho cananeo (Gén 38,24) el padre tenía poder de vida y muerte sobre la familia; la ley veterotestamentaria es más suave, pues el poder penal paterno está subordinado al derecho penal público.

(4) *Violación de la honestidad* familiar: adulterio (Lev 20,10 Dt 22,22; cf. Jn 8,5), sodomía (Lev 20,13), bestialidad (Éx 22,18 Lev 20,15s), comercio sexual con la madrastra (Lev 20,11), con la nuera (Lev 20,12), con la suegra (Lev 20,14), con la hermana o hermanastra (Lev 20,17).

(5) *Rapto de un hombre* (Éx 21,16 Dt 24,7; cf. CH § 14).

Es decir, la ley del AT sólo establece o reclama p. de m. donde está amenazada la santidad de la vida humana, la libertad o dignidad moral del hombre y la pureza de la religión, pero nunca, en contraste con los demás derechos orientales antiguos, por un delito sobre bienes materiales (cf. CH § 6.7.8.10.21.22; GAYO 3,189 4,111).

(II) Géneros de p. de muerte.

(1) En el homicidio, por el arma que el vengador de la sangre encuentre a mano.

(2) La lapidación: por regla general, cuando la p. de m. había de ser ejecutada por la autoridad o la comunidad (la reclama expresamente Lev 20,27: para adivinos; Lev 24,16: para la blasfemia; Dt 17,2-5: para la idolatría, y Núm 15,35 la nombra por causa de una violación del sábado; e.d., la lapidación se imponía siempre que se trataba de delitos de naturaleza teológica; además, un hijo rebelde, según Dt 21,21, ha de ser apedreado). En los libros históricos se castiga también con la lapidación una ofensa contra el rey (1Re 21,13). Los pormenores no se conocen. Probablemente, la lapidación era ejecutada por los habitantes de la ciudad en la que el criminal había sido atrapado. El lugar del suplicio era fuera de la ciudad (Lev 24,14 Núm 15,36 1Re 21,10). Los testigos arrojaban la primera piedra (Dt 17,7 Jn 8,7), pero quien realizaba la ejecución era la comunidad entera, a fin de borrar colectivamente la culpa que pesaba sobre ella (fuera del campo bíblico: funcionarios judiciales propios). El criminal quedaba a veces como cubierto de piedras (Jos 7,25s). Las prescripciones rabínicas son muy minuciosas, pero es dudoso que correspondan al procedimiento antiguo.

(3) La p. de m. por lapidación se agrava a veces en algunos crímenes por el hecho de quemar el cadáver (Jos 7,25s), empalarlo o colgarlo (Dt 21,22 2Sam 21,9; el cadáver, sin embargo, no debía quedar colgado por la noche, sino que había de ser enterrado el mismo día). Cf. fig. 115.

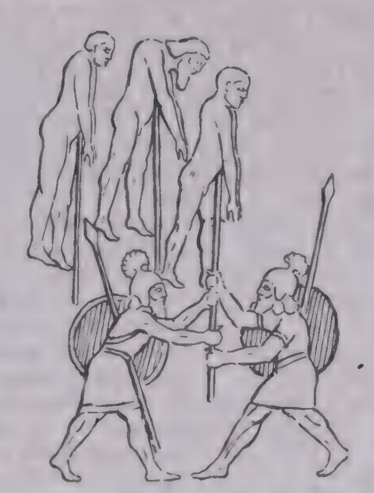


Fig. 115. Muerte por empalamiento en la guerra, según las costumbres del antiguo oriente (detalle del relieve asirio de la conquista de Lakiš por Senaquerib)

(4) El ser quemado vivo (como se cuenta, por ejemplo, en Dan 3,20), quizás p. de m. por el pecado carnal con la suegra (Lev 20,14) y por la prostitución de la hija de un sacerdote (Lev 21,9), debía de ser en Israel un género de castigo extraño, pero se practicaba sobre todo en Mesopotamia (según el CH, habían de ser castigados con la pena del fuego los saqueadores durante un incendio [§ 25]; una sacerdotisa que visita tabernas [§ 110] y madre e hijo que después de la muerte del padre viven marital-

mente [§ 157]). Los Seléucidas, según la costumbre persa, arrojaban a los condenados a muerte sobre cenizas ardientes (2Mac 13,5s).
(5) La → crucifixión fue introducida en Palestina por los romanos para la ejecución de ciudadanos no romanos.

Bibl.: J. GABRIEL, *Die Todesstrafe im Lichte des AT* (Theol. Fragen der Gegenwart, Viena 1952, 69-79). J.J. STAMM, *Sprachliche Erwägungen zum Gebot: Du sollst nicht töten* (ThZ I, 1945, 81-90). ThW III, 916; IV, 271s. [J. PRECEDO LAFUENTE, *La pena de muerte en el Pentateuco* (Compostelanum 2, 1957, 5-33).]
[W. KORNFELD]

Pendientes → aros.

Penitencia. (I) EN EL AT. (A) Según la mentalidad del AT, toda calamidad general ha de atribuirse a una falta conocida o desconocida de un individuo o de todo el pueblo contra la divinidad. La p. es un medio de aplacar la cólera de Dios. Como la calamidad, la p. es también asunto público y general. Aunque falta para la p. y para los actos de p. una fórmula fija, los actos penitenciales públicos se llaman a menudo, según su carácter principal, → ayuno, cuyo proceso puede verse, p.ej., en Jl 1,13 2,15-18. Otras formas externas son vestir hábito de p. (saco), sentarse en la → ceniza, esparcirse ceniza sobre la cabeza, derramar agua (1Sam 7,6: texto oscuro); cf. Dan 9,3: «suplicar en ayuno, saco y ceniza». Os (7,4) parece atestiguar costumbres más primitivas, como «gritar y aullar», «hacerse incisiones» (por una mala cosecha). Pertenece sobre todo al acto penitencial la invocación de la ayuda de Yahvéh, la confesión de los pecados (o la afirmación de la inocencia) y el sacrificio. Las instituciones y oraciones penitenciales pueden haber adquirido muy pronto formas fijas (liturgias penitenciales: Is 63,7-64,12 Jer 3,21-4,12 etc.); oraciones de p.: Neh 9 Dan 9,4-19 Bar 1,15-3,8.

(B) Los profetas dirigen vivas críticas contra esta p. ritual (Am 4,6-11 Os 6,1-3 Is 58,5-7 Zac 7,5s Jl 2,12s; cf. Is 22,12s), cuando le faltaba lo decisivo: el propósito de la enmienda. No bastaba arrepentirse de los pecados pasados y reparar esta o la otra falta por esta o la otra medida. Para lo que los profetas tenían por esencial: cambiar de modo de sentir, apartarse del pecado y convertirse a Yahvéh, empleaban el verbo profano *šūb*, «dirigirse de nuevo», «volverse». A la idea profética del pecado como apartamiento, aversión y apostasía de Yahvéh, corresponde la concepción de la p. como vuelta y conversión a Yahvéh y la consiguiente huida del pecado. Esta conversión significa concretamente: (1) oir la ley de Yahvéh (las palabras de los profetas) y obrar conforme a ella (Os 6,1-6); (2) confiar en Yahvéh y renunciar a toda ayuda externa, humana o divina (Os 14,4 Jer 3,22s 25,5s Is 10,20s 30,15); (3) apartarse de todo lo malo y contrario a Dios (sobre todo, Jer y Ez). La cuestión de si puede el pueblo escapar, por la conversión, al juicio de Dios, es resuelta de distinta manera por los profetas. Evidentemente Am, Os, Is no cuentan con que la sola conversión pueda producir la salud; el nombre simbólico del hijo del profeta: Šear Yašub = un resto volverá (Is 10,20s; → resto de Israel), indica que la conversión no se entiende como condición previa, sino como consecuencia de la salud concedida. Jer exhorta ciertamente a sus contemporáneos a que se vuelvan de su mal camino, a fin de que Yahvéh se arrepienta del mal que quiere enviarles (4,1 26,3 36,3.6); pero, por otra parte, lugares como 13,23 indican la dificultad de la conversión, y Jer espera la transformación del hombre, no por sí mismo, sino por Yahvéh (31,33; cf. Is 44,22 Sal 51,6.12; → alianza). Para Ez, que conoce la retribución individual (18) y supone fundamentalmente en el hombre la capacidad de decidirse libremente a ser malvado o justo, la conversión es ante todo asunto individual y atañe ciertamente lo mismo al *rešāʿ* (malvado) que al *ṣaddīq* (justo). Sin embargo, también él exige un corazón nuevo y un espíritu nuevo (18,31), que Yahvéh dará a los hombres (11,19 36,26). Por otra parte, la conversión moral va unida con la p. ritual (Jl Jon).

(II) EN EL NT, la conversión en sentido profético y religioso se llama μετάνοια (cambio de modo de sentir) y «convertirse» (volverse a Dios) μετανοεῖν (cambiar de modo de sentir). Esa conversión (p.) la predica:

(A) *Juan Bautista*. Ante el próximo juicio de Dios, los hombres, y aun los judíos piadosos (Mt 3,7-10), sólo tienen una solución: convertirse (Mc 1,4 par. Mt 3,2.8.11 par. Act 13,24 19,4 Lc 1,16). Con ello junta el bautismo de p. (Mc 1,4 par. Act 13,24 19,4) como acto de purificación, que opera el perdón de los pecados (Mc 1,4 par.) y la conversión (Mt 3,11). La conversión, por tanto, es a la vez don de Dios y obra del hombre.

(B) Con la predicación de *Jesús* sobre el reino de Dios está indisolublemente unida su llamada a la conversión. «No vino a llamar a los justos, sino a los pecadores a p.» (Lc 5,32). Hasta sus milagros han de ser una exhortación a la p. (Mt 11,20-24). El que no hace p., y no se arrepiente ni se convierte, perecerá (Mt 11,20-24 par. Lc 13,3.5 19,40ss 23,28ss). Esta conversión es incon-

dicional y afecta a todo el hombre. La parte positiva de la conversión es la fe en Jesús (Mc 1,15). La conversión, sin embargo, no es obra de los hombres, sino don de Dios (Mc 10,27 par.). Como instaurador del reino de Dios, Jesús realiza la promesa de la transformación por medio del bautismo. → Regeneración.

(C) *Los apóstoles* aceptan el llamamiento a la p. hecho por Jesús (Mc 6,12) y la predican en su nombre a todos los pueblos (Lc 24,47 Act 5,31 8,22 11,18 17,30 20,21 26,20). Convertirse es apartamiento del mal (Act 8,22 Ap 2,22 9,20s 16,11), retorno a Dios (Act 20,21 26,20), obra del Espíritu (Act 11,18); positivamente: fe (Act 20,21 Heb 6,1). Que μετάνοια y μετανοεῖν ocurran raras veces en Pablo se debe a su teología de la justificación (la μετάνοια está incluida en la fe) y a su terminología de la salud (muerte, resurrección, renovación, nueva criatura); pero el pensamiento de una conversión radical en el sentido de Jesús domina también toda la teología de Pablo. Lo mismo hay que decir de Jn. Evita los conceptos desvalorizados por la práctica penitencial judía, pero conoce la realidad tan bien como Pablo (e.d., la fe que presupone la conversión). Heb cuenta la μετάνοια entre los principios elementales del cristianismo (6,1) y exhorta a sus lectores a no apostatar de la fe: «Porque quienes, una vez iluminados, saborearon el don celeste y participaron del Espíritu Santo; quienes gustaron la dulzura de la palabra de Dios y de los prodigios del siglo venidero, y luego apostataron, es imposible renovarlos (μετάνοια)» (Heb 6,4s). Realmente, no hay que ver aquí una concepción más o menos severa de la penitencia. Para el autor es evidente que quien una vez se convirtió en «criatura nueva» y luego renuncia a esa íntima experiencia de la conversión, no es humanamente posible que vuelva otra vez a penitencia. → Redención, → expiación.

Bibl.: A. EBERHARTER, *Sünde und Busse im AT* (BZfr 11/10-12, Munster de Westfalia 1924). A.H. DIRKSEN, *The NT Concept of Metanoia* (tesis, Washington 1932). B. BARTMANN, *Zur Entwicklungsgeschichte der Busse* (ThG 1930, 79-86). E.K. DIETRICH, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im AT und im Judentum* (tesis, Tubinga-Stuttgart 1936). StB I, 162-172. ThW IV, 972-1004.

Pentápolis, «cinco ciudades» (cf. Sab 10,6), en la Transjordania: Sodoma, Gomorra, Admá, Seboím y Bela (Soar). Estaban situadas en una misma región y formaban cierta unidad, pues sus reyes luchaban contra el enemigo común (Gén 14). A consecuencia de una catástrofe mencionada en Gén 19, fueron destruidas, excepto Soar, la cual aún existía en tiempo de Jeremías (48,34), pero no vuelve a ser citada después en la Biblia. La ciudad de Soar, existente todavía en su tiempo, según Fl. Josefo, al sur del mar Muerto, nada tiene que ver con la Soar de la Biblia; las ruinas (hoy *ḥirbet šēḥ īsā)* no son anteriores a la época grecorromana (cf. BS 81, 1924, 262-391; Bb 5, 1924, 413-455).

El emplazamiento de P. es una cuestión muy disputada de la topografía de Palestina, sobre todo desde las excavaciones de *telēlāt ghassūl*. Algunos topógrafos buscan P. al sur del mar Muerto (cuyo nivel habría subido y cuyas aguas habrían inundado por esto la P.), otros al norte del mar Muerto; *ghassūl* sería la doble ciudad Sodoma-Gomorra; *tell iktanu*, Soar, cuyo nombre se cree encontrar en el vecino *šaghur*. A falta de argumentos topográficos y geológicos, tenemos que contentarnos con los argumentos literarios (citas bíblicas y escritores posteriores). Los escritores posteriores localizaron unánimemente P. al sur del mar Muerto (FL. JOS., *Ant.* 4,8,4; *Onomasticon* 42,1; el mapa de → Medebá). Los pasajes bíblicos que nos hablan del emplazamiento de Sodoma y, por tanto, indirectamente del emplazamiento de P., pueden armonizarse fácilmente con esta opinión. En Gén 10,19: las fronteras de Canaán son determinadas por los siguientes puntos fijos: «Sidón / en la dirección de Guerar hasta Gaza / en la dirección de Sodoma, Gomorra, Admá y Seboím / hasta Lesa.» Lesa es, según la tradición judía, aceptada por san Jerónimo, la posterior Kallirroe, al este del mar Muerto. Si esto fuera exacto, entonces el pasaje del Gén sería un fuerte apoyo de la «hipótesis del sur». Si se debiera identificar la nunca más mencionada Lesa con la conocida ciudad de Lešem-Laís (Dan), entonces se indicaría el punto fronterizo del norte y el pasaje del Gén seguiría hablando en favor del emplazamiento de P. en el sur, como Gén 10,19; cf. Núm 34,3. Según Ez 16,46, Samaría está situada a la izquierda (al norte) de Jerusalén, Sodoma a la derecha (al sur). Aunque Lagrange (bibl.) considera este pasaje como decisivo, siempre es posible preguntarse si el lenguaje simbólico del profeta se ha de tomar como dato geográfico exacto. Sofonías (2,9) parangona a Sodoma y Gomorra con una salina (cf. Sab 10,6; en este contexto es mejor no remitir al Sal 107,34). Por eso se ha pensado en el actual monte de sal *ǰebel usdum*, en la costa suroeste del mar Muerto, cuyo nombre recuerda igualmente a Sodoma. Por cierto que las semejanzas de nombre son un argumento que hay que manejar en topografía con mucha precaución. Pero el hecho de que en Palestina sólo exista una salina en aquella región

habla, a pesar de todo, en favor del emplazamiento en el sur. Acerca del emplazamiento de Soar hablan los siguientes pasajes: Dt 34,1-3: Moisés ve desde la cumbre del Nebó toda la Palestina. Como puntos fronterizos son mencionados: Dan, el mar del oeste (Mediterráneo) y Soar (cf. supra para Gén 10,19). Los textos de Is 15,5 y Jer 48,34 no son decisivos, si bien es verdad que los moabitas pueden huir mejor hacia el sur que hacia el norte, y las ciudades enumeradas en Jer 48,34 juntamente con Soar están todas situadas al sur de Moab.

El pasaje bíblico al que apelan los defensores del emplazamiento de P. en el norte, es Gén 13,10: «Toda la *kikkar hayyardēn* — es que Yahvéh aún no había destruido Sodoma y Gomorra — estaba bien regada como un jardín de Yahvéh, como Egipto, hasta Soar». La *kikkar hayyardēn* está aquí paralela a Sodoma y Gomorra; por eso las dos ciudades estarían situadas al norte del mar Muerto. Lagrange (bibl.) pretende disminuir el alcance de este pasaje, considerando como interpolación el paréntesis («es que Yahvéh aún», etc.). Pero, incluso en la forma actual, puede el pasaje valer como prueba para un emplazamiento al sur. «Hasta Soar» no puede referirse a «Egipto» (por esto en la versión siríaca se lee «Soán»), de aquí que deba unirse con *kikkar hayvardēn: kikkār* se extendía hasta Soar. En hebr. *kikkār* como nombre geográfico está unido con *hayyardēn* en 1Re 7,46 (2Par 4,17), determinado inmediatamente por Sukkot y Saretán; en Dt 34,3, con la llanura de Jericó, la ciudad de las palmeras, hasta Soar (en 2Sam 18,23: el camino hacia *kikkār;* se alude a los vados del Jordán); en Gén 13,12: las ciudades de *kikkār;* en Gén 19,17.25.28s, Sodoma y Gomorra están situadas en *kikkār*. De este estado de cosas puede concluirse que el nombre de *kikkār*, con o sin *hayyardēn*, está con preferencia a favor de la región norte del mar Muerto; pero no está limitado necesariamente a esta región, como el nombre actual de *el-ghōr* puede incluir también la región al sur del mar Muerto. Que Gén 13,10 haya de entenderse en este último sentido, lo muestra el inciso «hasta Soar». Pero el hecho de que esta región estaba bien regada, como un jardín de Yahvéh, ya no era exacto después de la destrucción de Sodoma y Gomorra. De aquí la interpolación restrictiva. Pero, por el hecho de que la auténtica *kikkār* (del norte) no había sido destruida, el autor no puede haberse imaginado el emplazamiento de la P. en otro sitio más que en el sur. Además, en Gén 13,12 distingue él claramente entre las ciudades de la *kikkār* del norte, donde se estableció Lot, la «tierra de Canaán», donde habitó Abraham, y Sodoma, hasta donde se extendían los terrenos de pasto y los campamentos de Lot.

Bibl.: E. POWER, *The Site of the Pentapolis* (Bb 11, 1930, 23-62. 149-182). F.-M. ABEL, *Histoire d'une controverse* (RB 40, 1931, 388-400). A. KOEPPEL, *Uferstudien am Toten Meer* (Roma 1932). M.-J. LAGRANGE, *Le site de Sodome d'après les textes* (RB 41, 1932, 489-514). BRL 491s.

Pentateuco. (I) CARÁCTER DEL PENTATEUCO. (A) *Histórico y teológico.* Los cinco volúmenes de la ley judía: (→) Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, forman un todo, cuya unidad era reconocida tanto por los judíos, que le dieron el nombre de *Torá*, como por los griegos, que lo llamaron Pentateuco ([ἡ] πεντάτευχος [βίβλος] = el libro «de cinco estuches», e.d., el libro dividido en cinco estuches, por constar de cinco rollos o volúmenes). Sólo por razones prácticas se dividió así, desde muy antiguo, en cinco partes; no obstante, tienen éstas tal dependencia y parentesco entre sí, que los problemas críticos solamente pueden solucionarse considerando la obra como un todo.

Con esto no quiere decirse que los elementos constitutivos del P. no estén en relación y emparentados también con los otros libros de la Biblia. El libro de Josué comienza su narración «después de la muerte de Moisés» (1,1), y contiene una ley (20,1-9) que bien pudiera estar igualmente incorporada a la Torá. Por eso la crítica se ha visto repetidas veces tentada a no limitarse al P., sino a hablar de un → Hexateuco o incluso de un → Octateuco. En contraposición a esto, una escuela quisiera hoy limitar la unidad literaria, que cualquiera percibe por sus propios ojos, a los cuatro primeros libros y hablar por tanto de un Tetrateuco (H.S. Nyberg; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* [Halle 1943]), mientras que el Dt queda agregado a la gran obra deuteronomista, que continuará hasta el fin de los libros de los Reyes. Esto solo prueba ya la complejidad del problema literario.

Sin embargo, si se toma como pauta la tradición judía, entonces el P. representa la Torá, y con ello aparece como la unidad fundamental. El nieto de Ben Sirá, que tradujo hacia el 132 a.C. la obra de su abuelo, distingue entre la Torá y los profetas (Eclo, prólogo); pero la tradición judía considera a Jos, Jue, Sam y Re como los primeros profetas; y la versión de los LXX (→ versiones de la Biblia I, A) comprendía, en su primer planeamiento, sólo el P. (→ Aristeas [carta de]; cf. P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, Londres 1947, 157; H.B. SWETE, *Introduction to the O.T. in Greek*, Cambridge ²1914, 23). El P. ocupa así el punto central del

canon del AT y fue el primero que alcanzó autoridad oficial. Él constituye la característica de la religión judía, como los evangelios la de la cristiana.

Por eso no se puede tratar aquí de describir el contenido de los cinco libros en particular (cf. para esto las voces respectivas). Se pretende más bien determinar el tema fundamental del Pentateuco. El rasgo más sorprendente y peculiar de esta obra es la mezcla de narraciones y leyes que en ella domina, pues las leyes están encuadradas dentro de las narraciones. A primera vista, se ve uno tentado a estimar más el carácter histórico del P. y a definirlo, por tanto, como la historia bíblica de la creación hasta la muerte de Moisés. Esta historia sería, no obstante, muy esporádica y fragmentaria. Además, las narraciones predominan sólo en Gén y primera mitad del Éx; desde la segunda parte de este libro, la gran mayoría de los textos pertenece al género legislativo. El P. persigue, ante todo, el fin de darnos a conocer la estructura del pueblo de Dios. La ley determina la constitución interna del pueblo de Dios; Israel vive de la Torá.

Pero, puesto que Israel, como pueblo de Dios, está en medio de otros pueblos, esta ley debe aparecer como expresión de la divina providencia. El origen divino de esta ley está garantizado en las disposiciones divinas que dirigen la historia, por las cuales alcanzó esa ley su formación. Moisés es el gran legislador; pero, en cambio, le precede la elección de los patriarcas, en el primero de los cuales, Abraham, han de ser bendecidos todos los pueblos de la tierra (Gén 12,3). Por eso las distintas leyes están intercaladas en un marco de narraciones, que determinan su sentido completo.

Las leyes del P. no se encuentran, por tanto, ordenadas en sucesión sistemática. Dependen de los acontecimientos históricos. Igualmente las narraciones no se nos presentan independientemente, como si con ello se intentase describir en grandes líneas los sucesos decisivos de la historia de la humanidad, sino que están ordenadas a la formación del pueblo de Dios, a la revelación de las ordenaciones divinas que le han de garantizar la existencia (Dt 6,24). Así como en el P. encontramos difícilmente una ordenación sistemática de leyes, igualmente no encontramos en él una ordenación exacta de la historia. Cuanto más se observa, tanto más desaparecen las grandes líneas visibles.

(B) *Literario.* Ya a primera vista aparecen en el P. bruscas transiciones, retrocesos y repeticiones. Citemos en especial: en Gén 2,5 (ó 2,4*b*) comienza, después de la terminación de la creación, una descripción más extensa de la misma, según la cual aún no existe el hombre. En 5,1, después de una primera genealogía de Adán (Gén 4), sigue una nueva genealogía del mismo Adán. En 20,1 comienza el texto con las palabras «y Abraham partió de allí», a pesar de que en el texto inmediato anterior no había hablado para nada de Abraham. Éx 19,25 dice: «Y Moisés bajó a donde estaba el pueblo y le habló»; pero, en lugar de reproducir las palabras de Moisés, el v. siguiente (20,1) comienza inmediatamente así: «Y Dios dijo todas estas palabras» e introduce el decálogo.

El contraste con estas transiciones bruscas lo forman los regresos a una narración interrumpida. Así, Gén 26,34s habla de las mujeres hittitas de Esaú, que son una seria preocupación para Isaac y Rebeca; pero, desde el v. siguiente (27,1), parece haber cesado este tema; en su lugar nos encontramos con la narración de la bendición del primogénito, obtenida astutamente por Jacob, y su huida, motivada por las instancias de su madre. No obstante, en el v. 46 aparecen otra vez las mujeres hittitas. Igualmente sucede en Éx 6,1, donde Yahvéh, por las quejas de Moisés, le anuncia un prodigio contra el faraón. No obstante, parece no volverse a hablar de él hasta 7,13. Pero en 7,14 se reanuda inmediatamente la narración con la primera plaga. Al fin de Éx se narra, en los c. 35-40, la realización de las órdenes divinas dadas en los c. 25-31. En el c. 40 se relata la erección del tabernáculo con el altar y atrio exterior, conforme a las prescripciones del c. 26s. No obstante, Lev 1ss se aparta por completo de este tema, para ofrecer un catálogo sistemático de los sacrificios, y únicamente Lev 8,10 se remonta a las prescripciones de Éx 25-31, con la narración de la consagración de los sacerdotes.

Estas desigualdades y regresos son a la vez causa de repeticiones. La doble narración de la creación ya fue mencionada, e igualmente la doble genealogía de Adán, que llama la atención tanto más cuanto que se encuentra en ambas la misma serie de nombres (→ Set). Aún pueden señalarse otras numerosas repeticiones. Noé sube dos veces al arca (Gén 7,7 7,13), Abraham expulsa dos veces a Agar (Gén 16 y 20). La vocación de Moisés se narra dos veces (Éx 3 y 6). El prodigio de las codornices y del maná, relatado en Éx 16, se describe de nuevo en Núm 11. A veces tócase un mismo tema hasta tres veces. En Gén 12 20 y 26 leemos que a un patriarca le es raptada la esposa y por una intervención divina le es devuelta nuevamente. Pero estas repeticiones nunca se desenvuelven sin divergencias (→ duplicados).

Estas repeticiones aparecen en las leyes más claramente aún que en las narraciones. El decálogo es presentado dos veces (Éx 21 y Dt 5); lo mismo la ley sobre los esclavos (Éx 21 y Dt 15). Del homicida se trata tres veces (Éx 21, Dt 19 y Núm 35); el catálogo de las fiestas es repetido cinco veces (Éx 23,14ss 34,18ss Dt 16,1ss Lev 23,4ss Núm 28s), y encontramos al menos cinco legislaciones sobre los diezmos (Lev 27,30ss Núm 18,21-24.26-32 Dt 14 y 26). Más ejemplos podrían citarse, como la legislación sobre la pascua, sobre el préstamo, sobre el sábado y otros muchos.

(II) Crítica del Pentateuco. (A) *Historia.* La causa de estas visibles diferencias y repeticiones no es nada clara a primera vista. Por esto para comprender el sentido de estos textos fue indispensable un trabajo crítico en el sentido filosófico de la palabra. Se trataba de analizar el P. en su aspecto literario y de darse cuenta de la evolución que había sufrido hasta llegar a la forma actual del texto, si no se quería correr el peligro de comprender mal el alcance de la revelación divina contenida en él. Pero, desgraciadamente, la crítica, en el sano sentido de la palabra, degeneró con demasiada frecuencia en crítica meramente negativa, lo cual originó lamentables equivocaciones.

(1) En realidad la crítica del P. había comenzado muy bien en el s. XVI. Los jesuitas B. Pereira y J. Bonfrère, lo mismo que B. Spinoza, habían llegado al convencimiento de que todas las partes del P. no pueden ser de Moisés. Sin embargo, no lograron llegar a investigaciones y tanteos metódicos. Hasta R. Simon, cuya *Histoire critique du Vieux Testament* aparece en 1678, no comenzaron a señalarse los verdaderos métodos: búsqueda de manuscritos, análisis del texto por secciones, etc. R. Simon, lo mismo que antes había hecho Spinoza en los c. 8 y 9 de su *Tractatus theologico-politicus*, defendió también la opinión de que el P., en su conjunto, no podía ser obra de Moisés; es cierto que le adjudicó ciertas secciones, en especial toda la parte legislativa (mientras que Spinoza sólo le había atribuido el libro de la Alianza y, en el sentido de Dt 1,5, un libro que contenía la explicación de todas las leyes). Para el Gén habría utilizado Moisés antiguas memorias; los restantes relatos históricos podrían proceder de otros autores inspirados. L. Leclerc (1685), por su parte, basándose menos en la crítica literaria que en la determinación del medio ambiente histórico, quiere conceder a Moisés sólo ciertos trozos, como serían: algunos extractos del libro de las guerras de Yahvéh (Núm 21,14), una parte del Dt y el libro de la Alianza. El autor del P. actual habría trabajado solamente después del hallazgo de la ley bajo Yosías. Los primeros intentos provocaron gran oposición. No se había hallado aún el método definitivo.

(2) En el s. XVIII aparece la hipótesis de los documentos. El pastor protestante H.B. Witter descubre en 1711 qué significación se debe atribuir a la ausencia del nombre de Yahvéh en Gén 1 y a las diferencias literarias entre Gén 1 y Gén 2s. Pero sólo el médico J. Astruc, convertido del protestantismo a la Iglesia católica, siguió sistemáticamente el uso de los nombres de Dios Yahvéh y Elohim en el Gén (1753). Demostró que los trozos yahvísticos, por una parte, y los elohísticos, por otra, forman cada uno de ellos un todo independiente. El cambio de los nombres de Dios no se funda ni en el aspecto bajo el cual se considera a Dios, ni en el intento de cambiar el estilo, ni en las exigencias del contexto literario, sino única y exclusivamente en el empleo de dos escritos fundamentales («mémoires originaux»). Pero Astruc se cerró el camino para la solución por haber supuesto otras numerosas fuentes. J.G. Eichhorn puso más claramente de relieve en 1779 las características literarias y el contenido de las dos fuentes y extendió la investigación hasta los dos primeros capítulos del Éx. K.D. Ilgen distinguió ya, en 1798, dos fuentes distintas dentro de la elohista. Es cierto que H. Hupfeld aceptó esta distinción; sin embargo, la crítica pareció entrar por otros caminos durante la primera mitad del siglo XIX.

(3) A. Geddes, ya en 1792 y nuevamente en 1800, se inclinó a considerar el P. como una serie de fragmentos que habrían sido ordenados por un redactor. En su *Commentar über den Pentateuch* (1802-1805), J.S. Vater da forma a esta teoría y pretende establecer datos más detallados. Ciertos fragmentos se remontan hasta el mismo Moisés, otros los añadió el compilador del P. en sucesión cronológica, y precisamente hacia el fin de la monarquía. W.M.L. de Wette, en 1805, relaciona el Dt con la reforma de Yosías; pero, en 1829, pone la composición definitiva del Dt en el destierro, así como también la redacción final de todo el Pentateuco. No obstante, desde 1823 H. Ewald se opone a la división del P. en fragmentos y defiende su unidad por medio de la llamada hipótesis de los suplementos. Distingue un escrito fundamental, elohista, en el cual un redactor habría introducido suplementos posteriores yahvistas. F. Bleek (1836) ve en el Dt una adición posterior, del tiempo de Manasés. Esta hipótesis de los suplementos parece llevarse la victoria; en 1840, de Wette se

muestra partidario de la misma; en 1843, J.J. Stähelin; en 1852, F. Delitzsch.
(4) Sin embargo, en su *Geschichte Israels* (1843), EWALD abandonó la teoría de los fragmentos e inició una exposición que habría de conducir a una nueva hipótesis de los documentos. Prescindiendo de Dt, reduce el P. a cinco fuentes, entre las cuales la elohista representaría el escrito fundamental. A.W. Knobel redujo las cinco fuentes a tres, admitiendo en lo demás la misma hipótesis respecto de Dt y del escrito fundamental. El paso decisivo en esta teoría estaba reservado a H. Hupfeld, quien (1853) distinguió, prescindiendo de Dt, una primera fuente elohista como escrito fundamental, una segunda elohista y una yehovista. La cuestión literaria parecía aclararse; E. Schrader mantuvo (1869), en lo esencial, las cuatro fuentes de Hupfeld, considerando la primera elohista como la más antigua y el Dt como la más moderna. No obstante, los estudios acerca del desarrollo historicoreligioso de Israel condujeron a un cambio bastante violento de esta sucesión temporal. En unión con W. Vatke, K.H. Graf, en 1865, esbozó el sistema, al cual J. WELLHAUSEN, en 1876, habría de dar la forma clásica en su obra *Die Composition des Hexateuchs*. En ella, el escrito fundamentel elohista de antes se convirtió en el → código sacerdotal (P). Igual que las otras fuentes, también éste consta de narraciones y leyes, y una comparación de estas leyes con los datos históricos de los demás libros de la Biblia hace posible una datación de las fuentes. El código sacerdotal se ha de considerar como la más moderna; contiene ciertos elementos de la época exílica (el → código de santidad: Lev 17-26), un escrito fundamental cuya terminación es anterior a la promulgación de la ley por Esdras (según Wellhausen: año 444 a.C.), y algunas adiciones posteriores. El Dt (D) pertenece al s. VII; su divulgación tuvo lugar con motivo de la reforma de Yosías. Anterior a la composición del Dt es la obra del yehovista, el cual representa una fusión de las dos fuentes más antiguas, la → yahvista (J) y la → elohista (E). El elohista trabajó en el s. VIII, en los comienzos del movimiento profético, en el reino del norte; el yahvista en el s. IX en el reino del sur.
(5) Esta brillante síntesis, que parecía aclararlo todo a la luz de la crítica literaria y de la historia de la evolución de la legislación israelita, alcanzó gran difusión. Los críticos literarios alemanes, como H. Holzinger, C. Steuernagel y B. Baentsch, intentaron determinar aún más detalladamente las características de cada una de las fuentes y distinguieron tres estadios en la fuente J, dos en la fuente E y dos o tres en la fuente D. En Holanda, A. Kuenen (1869) se había convertido ya en defensor de la teoría de Graf. P. Haupt llevó las obras de Wellhausen de Alemania a América, junto con C.A. Briggs y C.C. Torrey. En Francia Wellhausen se ganó para su causa no sólo a E. Reuss, sino también a A. Loisy, e igualmente a A. Lods. En Inglaterra, aseguraron su éxito R. Smith, S.R. Driver y T.K. Cheyne. Este último, en 1901, pidió al mismo Wellhausen que escribiera el artículo *Hexateuch* para la *Encyclopaedia Biblica;* éste cita allí el artículo de M.-J. LAGRANGE, *Les sources du Pentateuque* (RB 7, 1898, 10-32: su ponencia en el congreso de Friburgo de 1897; cf. *Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques*, segunda sección: *Sciences exégétiques*, Friburgo 1898, 179-200) y nota además que los defensores de la verdad religiosa (incluso en la Iglesia romana) parecían reconocer que la crítica de los «libros de Moisés» no era enemiga de la religión (II, 2057).

(B) *Impugnación.* (1) Por parte católica. La doctrina de Wellhausen contiene, en realidad, junto a un intenso conocimiento del texto bíblico, muchos fallos en el aspecto teológico, filosófico e incluso también histórico, los cuales no podían quedar ocultos. Su sistema, con la consiguiente esquematización del desarrollo espiritual de Israel, pareció a muchos como un pretexto para eliminar de la historia bíblica lo sobrenatural. Teniendo en cuenta la tendencia dominante a mezclar entre sí puntos de vista críticos, filosóficos y teológicos, aunque algunos, como M.-J. Lagrange y A. van Hoonacker, se esforzaron por llevar cada una de estas ciencias a su justo punto, el Magisterio Eclesiástico se vio obligado a tomar medidas preventivas. J. COPPENS *(Histoire critique des livres de l'AT*, Brujas [3]1942) bosquejó magníficamente la difícil situación en que se encontraba la exégesis católica en esta lucha, y dedujo además la racionabilidad de los decretos de la Comisión bíblica (cf. Bb 21, 1940, 332s), a los cuales califica como líneas de defensa erigidas por la autoridad eclesiástica durante la época modernista. Para la significación fundamental de tales decretos, → Comisión bíblica;. los decretos mismos: Dz 1997-2000 (De mosaica authentia Pentateuchi; 27 de junio de 1906) y 2121-2128 (De charactere historico priorum capitum Geneseos, 30 de junio de 1909). Estas decisiones persiguen claramente el fin de proteger la idea de la revelación mosaica contenida en el P. y de mantener alejado todo lo que pudiera conducir a una merma del contenido de esta revelación.

(2) Fuera de la Iglesia católica, los círculos creyentes mantuvieron una actitud de desconfianza frente a la doctrina de Wellhausen. Entre los críticos, algunos, como C. Keil y H.M. Wiener, desecharon el sistema en absoluto, y otros muchos no wellhausenianos, como R. Kittel o W.W. von Baudissin, pusieron en discusión más bien algunos puntos particulares y datos de la teoría de lás fuentes, que la teoría misma. Hasta el momento no se había ofrecido una solución mejor, pero las refutaciones no convencían en modo alguno.

(C) *Desarrollo.* (1). La investigación crítica iba, no obstante, progresando. Inmediatamente una serie de autores se dedicó a demostrar la debilidad de los criterios meramente literarios, puestos en primer plano por la escuela wellhauseniana, sobre todo la debilidad del criterio de los nombres divinos. En primer término están los católicos, como E. MANGENOT *(L'authenticité mosaique du Pentateuque*, París 1907), H. HÖPFL *(Introductio specialis in libros VT*, Subiaco 1921) y A. BEA *(De Pentateucho*, Roma 1927, [2]1933). Pero se asocian también a ellos algunos acatólicos, como J. Dahse y M. Löhr. Más tarde aparecen los trabajos de P. VOLZ y W. RUDOLPH *(Der Elohist als Erzähler* [Giessen 1933]; *Der Elohist von Exodus bis Josua* [Giessen 1938]), los cuales pretenden eliminar el conjunto de la fuente E y reducir ésta a la fuente J o a duplicados de la fuente J. Estos trabajos han provocado frecuentemente la oposición de otros críticos, como O. EISSFELDT *(Die Komposition von Exodus 1-12* [ThB 18, 1939, 224-233]; *Die Komposition der Bileam-Erzählung* [ZAW 57, 1939, 212-241]).

(2) Junto a estos exámenes de los resultados literarios, se intentaban también nuevos caminos para comprender mejor la cuestión del Pentateuco. Así B.D. EERDMANS *(Die Komposition der Genesis*, Giessen 1908) empleó, por primera vez, la historia de las religiones y los hechos transmitidos por las religiones de los primitivos para ilustrar las narraciones del Pentateuco. Realmente Eerdmans se muestra aún fuertemente adherido al evolucionismo religioso; de todos modos, como ha hecho notar recientemente el cardenal E. TISSERANT *(Notes sur l'histoire des Patriarches*, en *Misc. Miller*, Roma 1951, 9-14), la etnología ha contribuido mucho a la inteligencia del Pentateuco. Este punto de vista lo han defendido, entre otros, J.-A. JAUSSEN *(Coutumes des Arabes au pays de Moab*, París 1908) y A. MUSIL *(Arabia Petraea*, Viena 1907-1908 [tres partes en cuatro tomos]; *Arabia deserta*, Nueva York 1927).

(3) La arqueología de Palestina, que había comenzado, después de los intentos de Ch. Warren (1867-1870), con las excavaciones de W. Flinders Petrie en *tell el-hesi* (1890), alcanzó su apogeo con las excavaciones de G. Schumacher en Meguiddó (1903-1905), de E. Sellin y C. Watzinger en Jericó (1907-1909), de E. Sellin en Taanak (1902-1904), de R.A.S. Macalister en Guézer (1902-1909). L.-H. VINCENT propuso en 1907 una primera síntesis de los conocimientos adquiridos *(Canaan* [Études Bibliques]). Estos estudios tienen, en verdad, relación directa con la exégesis del P. sólo en rarísimos casos; pero proporcionaron la posibilidad de clasificar a Palestina en el cuadro general de la arqueología oriental. Ya antes de Wellhausen habían sido descifrados y utilizados textos cuneiformes, pero sólo con el descubrimiento del código de → Hammurabi y su desciframiento por V. Scheil comenzó a salir a la luz la literatura legislativa del oriente antiguo, sepultada en la tierra desde milenios. Hasta entonces no se había dispuesto, para ilustrar la Biblia, nada más que de mitos de Asiria, las cartas de → Amarna y los anales de los reyes de Asiria; pero entonces entró en escena la ley, y, a la verdad, no como el resultado final del supuesto proceso evolutivo, sino como una realidad muy antigua, incluso premosaica. Estos descubrimientos favorecieron, transitoriamente, el → panbabilonismo, pero el sistema de Wellhausen se vio conmovido en su base evolucionista, mientras, por otra parte, las observaciones de la escuela crítica sobre los cambios de la ley israelita a través de la historia conservaban al mismo tiempo su plena validez. Las leyes hittitas fueron descifradas en 1922 por B. Hrozný; las leyes asirias, por V. Scheil en 1921, y habían de seguirse ulteriores descubrimientos. Gracias a estos textos, pudo promoverse en adelante el estudio del P. desde el punto de vista jurídico, lo que tuvo como consecuencia que el interés por la Torá pasase a ocupar de nuevo el punto céntrico.

(4) Pero, al mismo tiempo, el estudio de los textos no jurídicos del P. debía experimentar una nueva vida por medio de la investigación de los → géneros literarios. La escuela de la → historia de las formas, aplicada al AT, comenzó con H. GUNKEL *(Genesis* [Gotinga 1901, [2]1902]; *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, era sólo un primer intento), y también aquí parece haber sido fertilísima. En lugar de llevar el análisis literario hasta un refinamiento que raya en lo amanerado, estos autores intentaron comprender el sentido y la vida de los textos narrativos estudiando las relaciones sociales de Israel. En lugar de pa-

rarse en la cuestión de la composición de las fuentes principales, encontraron, por el camino de la comparación, la posibilidad de comprender además el origen y desarrollo de las tradiciones recogidas y reunidas sistemáticamente en la obra narrativa. Claro que los resultados no consiguieron, ni con mucho, ser reconocidos universalmente; pero la crítica había experimentado con ellos una nueva dirección. La redacción del P. no se consideraba ya como la obra caprichosa de nacionalistas de pocos alcances y de sacerdotes centralistas, sino que quedó patente cómo es necesario admitir en él un desarrollo orgánico, condicionado por las exigencias sociales de los distintos períodos culturales que atravesó el pueblo israelita en su historia.

(5) Finalmente, se llegó también a un conocimiento cada vez más exacto de las religiones del oriente antiguo y, en concreto, de las religiones semíticas. Si es verdad que fueron también meritorios los trabajos de R. Smith y la aún no superada síntesis de LAGRANGE (*Études sur les religions sémitiques* [París 1905]), por otra parte es igualmente cierto que las excavaciones han aportado gran multitud de nuevos datos. Las cartas de Elefantina, publicadas en 1906 por A.H. Sayce y A. Cowley, y en 1911 por E. Sachau, proyectaron una luz extraordinaria sobre una pequeña judería del s. V a.C., en la cual había de llamar poderosamente la atención el hecho de que este centro del judaísmo no observara el Dt (cf. A. VINCENT, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine* [París 1937]). Por otra parte, los textos de → Ugarit, descubiertos desde 1929, pusieron de manifiesto los antiguos elementos semíticos comunes en las religiones cananeas y fenicias.

(6) Orientaciones de Roma. La crítica literaria del P. dejó así de ser el árbitro supremo de todos los problemas exegéticos, y la exégesis se manifestó de nuevo con toda la amplitud de una ciencia humana mediante la cual se procura explicar cuanto de vida humana y divina se encuentra bajo la superficie del texto. Todo lo que la historia del derecho y de la cultura, como ciencias auxiliares, podían ofrecer, se aprovecha para percibir, no sólo el orden de las ideas de algunos autores en particular, sino la resonancia de toda la vida de un pueblo. En la exégesis del P. la religión no se reduce ya a un exangüe esquema de desarrollo, sino que el creyente conserva de nuevo la posibilidad de encontrar en ella una verdadera ideología religiosa. Aunque la Iglesia hizo recordar repetidas veces la obligación de obedecer y a veces condenó trabajos de «distinguidos y brillantes exegetas» (J. Coppens [ibid. 185], respecto de J. Touzard), por cuanto no juzgaba compatibles con sus decisiones esos intentos de solución, sin embargo, también promovió y protegió fundamentalmente la investigación del P. entre los exegetas católicos. La encíclica → *Divino afflante Spiritu*, del 30 de septiembre de 1943, alaba el trabajo desarrollado y los resultados obtenidos, y afirma que la tarea aún no está terminada (cf. ed. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doc. bíblicos* [BAC, Madrid 1955], 647-651). En una respuesta oficial al cardenal Suhard, del 16 de enero de 1948, el secretario de la Comisión bíblica declara a este respecto que las decisiones de la Comisión «no se oponen a una ulterior investigación verdaderamente científica de estas cuestiones, a la luz de los resultados obtenidos durante los cuarenta últimos años». La carta pone después dos puntos esenciales a la vista: las fuentes del P. y el género literario de los once primeros capítulos del Génesis.

Acerca de las fuentes del P. dice así: «Hoy no hay nadie que ponga en duda la existencia de estas fuentes y niegue un ulterior desarrollo de la legislación mosaica, condicionado por las circunstancias sociales y religiosas de los tiempos posteriores; principalmente este desarrollo se manifiesta también en los relatos históricos.» No obstante, la Comisión no quiere expresarse con más detalle acerca de la cuestión de las fuentes, en vista de la diversidad de opiniones que hay entre los exegetas a este respecto, sino que termina con la exhortación: «Por esto invitamos a los sabios católicos a estudiar estos problemas imparcialmente a la luz de una sana crítica y de los resultados de las otras ciencias acreditadas que se interesan por estas cuestiones, y una investigación de tal índole pondrá, sin duda, de relieve la gran parte y profunda influencia que ha ejercido Moisés (en el P.) como autor y legislador.» En estas palabras se encuentra delineada la actual situación de la investigación del P. y se da a la vez la fructuosa base de partida para el trabajo posterior. Hay que conceder a Moisés una parte preponderante en el P. como autor y legislador; pero esta parte no se puntualiza y la investigación futura ha de apreciar de qué índole es. En todo caso, las fuentes existen; la admisión de este hecho significa, por el contrario, un reconocimiento de la escrupulosidad con que se hizo el trabajo de redacción en el Pentateuco. Sin embargo, justamente aquí la investigación ulterior tendrá aún que averiguar si se trata de fragmentos y complementos (al estilo de P. Heinisch y W. Rudolph) o de verdaderas fuentes (según Wellhausen). No puede ponerse en duda que el

núcleo mosaico ha experimentado un desarrollo ulterior, tanto en las narraciones como en las leyes.

(D) *Perspectivas*. El estado actual de la investigación científica lleva grabado el sello de que todos los resultados anteriores han de ponerse en tela de juicio. Tampoco la ciencia bíblica es en esto una excepción. Incluso la época del origen del Dt, respecto de la cual parecía haberse logrado una uniformidad, la ha puesto en discusión otra vez e insistentemente G. HÖLSCHER (*Komposition und Ursprung des Dt*, ZAW 1926, 161-255). Estos textos se han de manejar, de todos modos, con la máxima prudencia. Además, desde que la escuela escandinava con I. Engnell y H.S. Nyberg, en nombre de la tradición oral, ha dirigido sus ataques principalmente contra los fundamentos de la crítica literaria, la situación se ha puesto aún más difícil. Pero la crítica literaria conserva sus derechos; ella también comprueba hechos que permiten conclusiones. Por parte católica lo ponen de manifiesto R. DE VAUX (bibl.) y A. CLAMER, en su introducción al P. y al Gén (*La Genèse*, París 1953). El importante papel que la tradición oral ha desempeñado en Israel no desvirtúa el valor del estudio del texto, como han dado a entender H. BIRKELAND (*Zum hebräischen Traditionswesen*, Oslo 1938), S. MOWINCKEL (*Oppkomsten av profetliteraturen*, Norsk teol. tidsskr. 1942, 64-111), y J. VAN DER PLOEG (*Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'AT*, RB, 54, 1947, 5-41). Igualmente, también permanecen fieles a la teoría de las fuentes las introducciones de A. BENTZEN (Copenhague 1948-1949), A. WEISER (Gotinga ²1949), O. EISSFELDT (Tubinga 1934) y, en la medida de lo justo, la menos adicta a las corrientes modernas de R.H. PFEIFFER (Nueva York 1941).

Por otra parte, hoy se propende a liberarse del mecanismo evolucionista en las interpretaciones acerca del origen y unión posterior de las fuentes. Nyberg protesta, con razón, contra la idea de que una obra se realiza entresacando el autor una frase de aquí y otra de allí. Ciertos autores, como J. Pedersen y M. Noth, querían concebir el núcleo del P. como una narración cúltica que traía a la memoria, en las principales fiestas israelitas, la opresión sufrida en Egipto y la liberación. Según G. VON RAD (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart 1938), la teología habría separado después estas narraciones del culto y las habría transformado en un testimonio de la actuación de Dios en la historia, y precisamente desde la redacción de J. Este testimonio sería un testimonio de la fe. En cuanto a los católicos, éstos se pronuncian preferentemente por la autoridad religiosa que se concedía a los textos sagrados como norma de vida. Es la historia de la comunidad israelita y su dirección por Yahvéh la que motiva la evolución del P., desde el decálogo al P. de Esdras y a su forma actual.

Esta visión panorámica que desea el creyente no puede, sin embargo, conseguirse sin el previo trabajo de la arqueología y de la crítica. Con W.F. Albright, F.M. Cross y D.N. Freedman, se trata de averiguar el texto primero de los vaticinios de Balaam a la luz de la ortografía de las inscripciones fenicias de comienzos del primer milenio a.C. y aun antes; se trata de investigar detenidamente los textos hieráticos y jeroglíficos sobre Palestina y Edom (B. GRDSELOFF, *Edom d'après les sources égyptiennes*, «Rev. de l'Hist. Juive en Égypte» 1, 1947, 69-99); se trata de comparar la fiesta israelita de la → pascua con los ritos de primavera de los árabes. Al lado de estos valiosos estudios particulares, también tienen todos los restantes conocimientos históricos sus repercusiones en la exégesis del Pentateuco. Los cinco libros y la ley que ellos contienen están estrechísimamente unidos con toda la historia de Israel, cuya trabazón es la ley. El origen de la unión de las tribus israelitas en el tiempo mosaico está aún cubierto de una penosa oscuridad, a pesar de los trabajos de A. Alt y M. Noth. Aunque no se ha dudado de la existencia de Moisés, no obstante no hay, ni mucho menos, conformidad de pareceres acerca de su persona y de su obra. En el extremo opuesto de la historia de Israel sabemos demasiado poco de la participación de Esdras en la elaboración y complemento de la ley. Entre estas dos fechas extremas está encuadrado el desarrollo de la ley, y sus distintos estadios corresponden a los estadios y crisis de la historia de Israel.

Finalmente, el estudio teológico del P. y de sus partes será el resultado de un conocimiento cada vez más profundo de estos libros. La teoría de las fuentes se había dado cuenta de esto; y si bien no había admitido la fuerte trabazón teológica del código sacerdotal (P), al menos la había reconocido. La teología del Dt acerca de la libertad del don divino y de la infidelidad del pueblo elegido es extraordinariamente atractiva, y hoy se reconoce la impronta teológica que de ella han conservado toda una serie de libros llamados deuteronómicos (entre ellos el libro de los Reyes). La fuente E se distingue por sus exigencias morales. Y si también es verdad que las más llamativas propiedades del yahvista son su exposición, rica en colorido, su intuición psicológica y

su viveza, lo es igualmente que él es el que por medio de sus antropomorfismos pone de relieve el influjo inmediato de Dios en los hombres, su providencia, la elección de Abraham como fuente de bendición para todas las gentes, la incomparabilidad de Yahvéh, al que han adorado ya las primeras generaciones (Gén 4,26), el cual es más poderoso que el faraón, que los reyes y que todos los poderosos de la tierra. Incluso si hay que conceder que la teoría de las fuentes tiene que ser manejada con flexibilidad, que a los retoques y complementos hay que concederles mayor espacio, no por eso es menos verdad que entre los cuatro grupos de textos existen desconcertantes semejanzas de carácter doctrinal. Por el contrario, también quien esté inconmoviblemente aferrado a la teoría de las fuentes tiene que admitir que, detrás de los matices de la mentalidad y de la diversidad de las concepciones teológicas, se destaca una constante actitud religiosa de fidelidad para con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob; porque es este Dios quien ha formado al pueblo de Israel, le ha dado una ley por medio de Moisés y lo ha conducido sobrenaturalmente al cumplimiento de las promesas.

Bibl.: J. Coppens, *Histoire critique des livres de l'AT* (Brujas [3]1942) 23-95. C.R. North, *Pentateuchal Criticism* (en: H.H. Rowley [ed.], *The OT and Modern Study*, Oxford 1951, 48-83). M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948). A. Bentzen, *Introduction to the OT* II (Copenhague 1949) 9-80. O. Eissfeldt, *Die neueste Phase der Entwicklung der Pentateuchkritik* (ThRs, NS 18, 1950, 91-112. 179-215. 267-287). R. de Vaux, *La Genèse* (París 1951). Id., *À propos du second centenaire d'Astruc* (Supl. VT, Leiden 1953, 182-198). H. Cazelles, *À propos de Pentateuque* (Bb 35, 1954, 279-298). E. Robertson, *The O.T. Problem with two other Essays* (Manchester 1950). [J. Prado, *Los problemas del Pentateuco* (Sefarad 8, 1948, 189-201). A. Colunga, *El problema del Pentateuco y los últimos documentos pontificios* (EstB 10, 1951, 313-331).]

[H. Cazelles]

Pentateuco samaritano → samaritanos.

Pentecostés. (I) La fiesta. La segunda de las fiestas en que todo Israel debía presentarse ante Yahvéh en el santuario (Éx 24,23 Dt 16,16), se llama en el libro de la alianza (Éx 23,16) la fiesta de la recolección; en Éx 34,22 (cf. Núm 28,26), la fiesta de las primicias de la cosecha de la cebada; en Dt 16,10 y Núm 28,26, la fiesta de las semanas, porque se celebraba siete semanas después de la fiesta de los → ácimos (→ pascua). Posteriormente recibió el nombre de fiesta del día 50º (gr. πεντηκοστή: Tob 2,1 2Mac 12,31s Act 2,1), por celebrarse cincuenta días después de la oblación de la primera gavilla de la recolección (Lev 23, 9-14). Pentecostés era esencialmente una fiesta de recolección y, por ende, fiesta de alegría (cf. Is 9,2) y de acción de gracias, en la cual se agradece a Yahvéh la cosecha del grano o cereales, siete semanas después que «empieza a meterse la hoz en el trigo» (Dt 16,9). En P. se ofrecían las primicias de todo lo que se había sembrado en el campo (Éx 23,16 34,22); Dt 16,10s prescribe ofrendas voluntarias que debían comerse en el santuario junto con los pobres y los levitas; según Lev 23,17-20, han de ofrecerse otros sacrificios. Las disposiciones de Núm 28,27-29 son a su vez distintas. Debía convocarse una reunión santa y se prohibía todo trabajo (Lev 23,21 Núm 28,26). Pentecostés, que fue originariamente una fiesta agraria, se convirtió posteriormente (hay testimonios desde el s. II d.C.) en fiesta histórica, que recordaba la promulgación de la ley sobre el Sinaí y anualmente era celebrada con gran concurrencia de pueblo (Act 2,5 *Ant.* 17,10,2).

En la primera fiesta de P. después de la muerte de Jesús, descendió el Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego sobre la primera comunidad cristiana de Jerusalén; todos quedaron llenos del Espíritu Santo y empezaron a hablar en «lenguas extrañas» (Act 2,1-4 → II).

Bibl.: Nötscher 358. Hastings III, 739-742. *Enc. Bibl.* III, 3649-3653. A. Causse, *Le pèlerinage à Jérusalem et la première Pentecôte* (RHPhR 20, 1940, 120-141). U. Holzmeister, *Quaestiones Pentecostales* (VD 20, 1940, 129-138). N. Adler, *Das erste christliche Pfingstfest* (NTA 18/1, Munster de Westfalia 1938).

(II) El milagro de Pentecostés (Act 2,1-13). Es la venida del Espíritu Santo sobre la primera comunidad cristiana (no sólo sobre los apóstoles: 2,1.3s) en la fiesta de Pentecostés y, como consecuencia, el milagro de las lenguas que la siguió. El Espíritu Santo se manifestó a sí mismo:
(1) por un bramido, como de tormenta violenta (gr. πνοή, de la misma raíz que πνεῦμα = «viento», → «espíritu»; cf. Jn 3,8); este viento impetuoso llenó la casa en que la primitiva Iglesia se hallaba reunida (120 personas);
(2) por la aparición de lenguas como de fuego, que de tal manera se dividieron, que fueron posándose sobre cada uno de los presentes;
(3) por el milagro de las lenguas.

(A) El *suceso*. La narración de Act sólo contiene un resumen de lo sucedido, y así es difícil formarse idea exacta de los pormenores. Consta, sin embargo:

(1) El milagro de las lenguas fue un «hablar lenguas extrañas» dado por el Espíritu Santo (2,4).
(2) Los discípulos anunciaban las grandezas de Dios (2,11; cf. 10,46 1Cor 14,2.15); alababan, pues, a Dios, pero no hablaban a la muchedumbre.
(3) Hablaban como profetas (ἀποφθέγγεσθαι: 2,4; cf. 26,25 Miq 5,11 Zac 10,2), de modo que algunos espectadores pensaron que los apóstoles estaban bebidos (2,13; cf. 1Cor 14,23).
(4) Los espectadores, judíos de diversas regiones y lenguas diferentes, oían a los discípulos (galileos) hablar en las propias lenguas maternas de los oyentes, entendían lo que decían y se maravillaban de ello (2,8.11).

(B) *Interpretación.* El milagro de P. se explica de muy diversas maneras.
(1) La mayoría de los escritores eclesiásticos y exegetas antiguos pensaron que se había comunicado a los apóstoles el conocimiento de las lenguas extrañas, para facilitarles así la predicación del evangelio a todos los pueblos. Esta opinión contradice la letra del relato; las lenguas extrañas las hablaban no sólo los apóstoles, sino todos los discípulos, pero no predicaban en ellas, sino que alababan a Dios. El don no era permanente, sino pasajero: Pablo y Bernabé no entendían la lengua de los licaonios (Act 14,11-18).
(2) Varios exegetas modernos (p.ej. Wendt, K.L. Schmidt, Wikenhauser, Bornhäuser) explican el milagro de P. como un milagro de audición; los discípulos habrían hablado una sola lengua, y los oyentes, milagrosamente, habrían tenido la impresión de que hablaban en lenguas extrañas, en todas las lenguas de los oyentes, que procedían de regiones diversas. El milagro, consiguientemente, se habría realizado en los oyentes. Pero la narración de Act claramente indica que el milagro se operaba en los que hablaban. Éstos reciben, efectivamente, el Espíritu Santo que les inspira hablar; sobre ellos se repartieron las lenguas, que simbolizaban la operación del Espíritu Santo; la letra del relato no dice que hablaran una lengua extraña, sino lenguas extrañas (2,4).
(3) Algunos críticos (Loisy, Preuschen, Behm, Knopf, Bever) creen que el autor de Act 2 transformó una narración que originalmente trataba de una manifestación glosolálica (cf. Act 10,46 11,15 19,6 1Cor 14) en una leyenda de un supuesto milagro de lenguas o que fundió dos narraciones en una sola: una que hablaba de glosolalia y otra de un milagro de lenguas. El autor habría querido presentar el milagro de P. como un símbolo de la futura propagación del evangelio entre todos los pueblos (1,8) y para ello echó mano de la leyenda judía, según la cual la voz divina que promulgó la ley sobre el Sinaí sigue percibiéndose en setenta lenguas hasta el fin del mundo. A esto hay que decir que puede admitirse el carácter simbólico de la narración de Act 2; pero de ahí no se sigue que represente una leyenda. Lucas distingue con toda claridad la → glosolalia (gr. λαλεῖν γλώσσαις: Act 10,46 19,6) y el milagro de las lenguas (gr. λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις: 2,4); la leyenda judía es probablemente más reciente que los Act; de ella no hay indicios antes del s. II d.C. Además, el relato de Act 2 no muestra rastro alguno de fusión de dos narraciones.
(4) Muchos exegetas (Knabenbauer, Rose, Camerlynck, Boudou, Jacquier, Steinmann, Zahn) ven en el milagro de P. un milagro de lenguas, puesto que los apóstoles, cuya lengua nativa era el arameo, hablaban lenguas extrañas que podían entender los judíos de distintas lenguas nativas. Éste es, efectivamente, según el contexto, el sentido de la expresión λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, porque γλῶσσα (en gr. la lengua [órgano] y también el lenguaje) significa aquí, evidentemente, el lenguaje (cf. 2,6.8.11: γλώσσαις = διαλέκτῳ) y el ἕτεραι tiene que significar lenguas distintas de la lengua familiar de los galileos e inteligibles para los extranjeros (2,11). El hecho de que los discípulos fueran tenidos por beodos (2,13) no demuestra que profirieran sonidos ininteligibles o inconexos, como los glosólalos, sino que hablaban con gran exaltación; cf. 26,4s: Pablo habla con tal entusiasmo (ἀποφθέγγεσθαι), que se le tiene por loco. El milagro de las lenguas ha de distinguirse de la glosolalia, porque ésta no expresa lengua alguna humana, y sólo es inteligible para los que reciben el carisma de la interpretación. Sobre el curso del milagro, cf., p.ej., STEINMANN, *Die Apostelgeschichte* (Bonn [4]1934) 33s.

Bibl.: K.L. SCHMIDT, *Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis* (Leipzig 1919). K. BORNHÄUSER, *Studien zur Apostelgeschichte* (Gütersloh 1934) 1-28. N. ADLER, *Das erste christliche Pfingstfest* (NtA 18/1, Munster de Westfalia 1938). ThW I, 724s. [J. RAMOS, *Significación del fenómeno del Pentecostés apostólico* (EstB 3, 1944, 469-494).]

Penuel (hebr. *p[e]nū'ēl:* rostro de Dios; Vg Phanuel), lugar de culto en un paso del → Yabboq, teatro de la lucha nocturna de Jacob (Gén 32,23-32). En Jue 8,8s.17, P. es una fortaleza que Yeroboam refuerza para proteger la Transjordania (1Re 12,25). Probablemente P. se menciona también en la lista de Sešonk (→ Šošaq). Se discute el emplazamiento. Siguiendo a Merrill, algunos topógrafos lo sitúan en las dos abruptas lomas de *tulūl eḏ-ḏahab*, al norte del Yabboq

(así Albright, Abel, de Vaux); otros lo ponen en el *tell ed-dōlani*, al sur del río (Dalman).

Bibl.: ABEL II, 406.

Peor (hebr. *p^e'ōr*, Vg Phegor), monte en Moab en la ribera izquierda del Jordán, en cuya cima sacrificó → Balaam y vio a Israel «acampado tribu por tribu» (Núm 23,28-24,19).

La divinidad adorada en P. era Baal-Peor (→ Baal), abreviado: P.; el lugar del culto se llamaba Bet-Baal-P. (Núm 25, 3-5 31,16 Jos 22,17 Os 9,10 Sal 106,28). NOTH (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 80) identifica el lugar del culto con la acacia sagrada del *šēḥ ǧāyil*, en el segundo rellano de la subida montañosa al este del Jordán, al nordeste del extremo norte del mar Muerto.

Bibl.: ABEL II, 278.

Pepinos (hebr. *qiššū'ā)*, sólo mencionados una vez en la Biblia, pero muy apreciados por los israelitas (Núm 11,5: recuerdan con añoranza los p. egipcios). En Is 1,8 se compara la Sión desolada con una choza en campo de p.; en las viñas o en los campos de p. se establecían tales chozas o torres de guardia (Is 5,2 Mt 21,33), para asegurar los frutos en la época de maduración.

Péqaj (hebr. *peqaḥ*, forma abreviada de → Peqajyá; Vg Phacee), decimoctavo rey de Israel (736-732), hijo de Remalyá; quizá de Galaad, guardia personal de Peqajyá, a quien eliminó por medio de una conjuración asesinándolo (2Re 15,27-30). Péqaj se unió a una coalición antiasiria con Damasco (→ Resín). Porque → Ajaz de Judá rehusó intervenir, los aliados atacaron a Jerusalén (guerra siro-efraimítica), para poner por rey a Tabeel, amigo de los asirios. Entre tanto, los edomitas libertaron Elat. Por la intervención de Tiglat-Piléser III fracasó el asalto de Jerusalén. El rey asirio conquistó una gran parte del territorio israelita y deportó a los más distinguidos (2Re 16,5-9 Is 7,1-16). Acerca de esta campaña se conocen dos relatos de fuente asiria: Anales, lín. 227-230 (AOT 347s; GALLING, *Textbuch* 52s) y III Rawlinson 10 N. 2, lín. 15-18 (AOT 346s). → Oseas, probablemente amigo de los asirios, mediante una conjuración fue declarado rey en lugar de P., a quien él mismo asesinó. A.M. Honeyman (JBL 67, 1948, 24, nota 46) ve en Peqajyá el → nombre real asumido al subir al trono el «hijo de Remalyá», nombre que se encuentra en Isaías.

Peqajyá (hebr. *peqaḥyā;* NOTH 186: Yahvéh ha abierto los ojos; Vg Phaceia), decimoséptimo rey de Israel (737-736), hijo de → Menajem. Su gobierno es juzgado desfavorablemente por el redactor de Re; no se conocen detalles. Peqajyá fue asesinado por su guardia personal → Péqaj (2Re 15,23-26).

Perat (hebr. *p^erāt* en Gén 2,14; en los restantes pasajes *n^ehar p^erāt)*, nombre hebreo del → Éufrates. Se duda si el *p^erāt* mencionado en Jer 13,4-7 es también el Éufrates (así interpretaban las antiguas traducciones y todavía hoy Volz y Nötscher) o si es la población benjaminita de Pará (hoy *tell fārā)*, junto al *wādi* del mismo nombre, al nordeste de Jerusalén (así muchos críticos desde Marti, ZDPV 3, 1880, 6-11), mencionada en Jos 18,23.

Perdiz. La expresión hebrea *qōrē'* (propiamente: el que llama) se traduce generalmente por p., ave que vive en los terrenos ondulados de Palestina. Según 1Sam 26,20 se caza el ave en las montañas; Jer 17,11 hace referencia a la opinión popular según la cual la p. sustrae y empolla huevos que no son suyos. Jue 15,19 menciona una fuente llamada En-Haqqoré (fuente de la p.); pero la narración alude al significado propio de *qōrē':* fuente del que llama (Sansón).

Perdón de los pecados → remisión de los pecados.

Perea (gr. πέραν τοῦ Ἰορδάνου; así en los evangelios, p.ej., Jn 1,28; hebr. *'ēber hayyardēn*, AT), la región de las primitivas tribus al oriente del Jordán; capital Gadará. Al comienzo de la época de los Macabeos predominaba en P. la población no judía, descendiente de los antiguos ammonitas. La región fue paulatinamente judaizada por Juan Hircano (135-104) y Alejandro Yanneo (103-76); principales centros judíos: Pella y Ámatos. Después de la reorganización del reino judío bajo el romano Gabinio (63 a.C.), no quedó de P. más que la faja desde Pella hasta Maqueronte, entre el Jordán y el mar Muerto al oeste, y Decápolis y el reino nabateo al este. Principales ciudades: Ámatos (residencia del consejo supremo provincial), Ziá, Gadará (capital), Betaramftá, Calliroe, Maqueronte. Tras la muerte de Herodes (4 a.C.), P. pasó, junto con Galilea, a su hijo Herodes Antipas (hasta 39 d.C.). Éste amplió a Betaramftá y la llamó Julia Livia. En el año 39 d.C., P. pasó a Herodes Agripa I; en 55 a Agripa II (probablemente hasta el año 85). Luego P. fue incorporada a la provincia romana de Siria.

Bibl.: ABEL II, cap. VII.

Peregrinación por el desierto, ruta tradicional de los israelitas, bajo la dirección de Moisés, desde Egipto (punto de partida: Ramsés; Éx 12,37) a Canaán (punto terminal: los campos de Moab, Núm 22,1), tal como se cuenta en las partes narrativas de los libros Éx y Núm. Además, Núm 33,3-49 ofrece una lista (fragmentos de ella se hallan también en Núm 21,10-20 y Dt 10,6s) de cuarenta estaciones (número seguramente artificial, con miras a los cuarenta años de p. por el desierto) entre los citados puntos extremos, que no aparecen en las partes narrativas de Éx y Núm. La primera parte de esta lista (de Egipto a Sinaí) fue sin duda compuesta a base de las localidades citadas en Éx y Núm; el origen de los restantes nombres es oscuro. Noth (cf. bibl.) sospecha que, cuando ofrece nombres no citados en el Pentateuco, representaría un itinerario de peregrinación desde Palestina al Sinaí (localizando éste en el noroeste de Arabia).

	Narración de Éx-Núm	*Núm 21,10-20*	*Núm 33,3-49*	*Dt 10,6s*
(A)	Ramsés (Éx 10,37)		Ramsés	
	Sukkot (12,37 13,20)		Sukkot	
	Etam (13,20)		Etam	
	Pi-Hajirot (13,20)		Pi-Hajirot	
	el mar (14,15.22.29)		el mar	
	desierto de Sur (15,22)		desierto de Etam	
	Mará (15,23)		Mará	
	Elim (15,27 16,1)		Elim	
	— —		mar Rojo	
	desierto de Sin (16,1)		desierto de Sin	
	etapas en el desierto (17,1)		Dofká	
	— —		Aluš	
	Refidim (17,1; Massá, Meribá: 17,8 19,2)		Refidim	
	desierto de Sinaí (19, 1-3)		desierto de Sinaí	
(B)	Desierto de Parán (Núm 10,12)		— —	
	Taberá (Núm 11,1-3)		— —	
	Quibrot Hattaavá (11,34)		Quibrot Hattaavá	
	Jaserot (11,35)		Jaserot	
	desierto de Parán (12,16)		— —	
			Ritmá	
			Rimmón-Péres	
			Libná	
			Rissá	
			Quehelatá	
			monte Séfer	
			Jaradá	
			Maqhelot	
			Tájat	
			Téraj	
			Mitqá	
			Jašmoná	
			Moserot	
			Bené-Yaaqán	pozos de Bené-Yaaqán
			— —	Moserá
			Jor-Hagguidgad	Gudgodá
			Yotbatá	Yotbatá
			Abroná	
			Esyón-Guéber	
	desierto de Sin (Qadés) (Núm 13s 20,1)		desierto de Sin (Qadés)	
(C)	Qadés (20,1-14)		Qadés	
	monte Hor (22,20)		— —	
	ruta del mar Muerto (21,4)		— —	
			Salmoná	
			Punón	
		Obot	Obot	
		Iyyé-Haabarim	Iyyé-Haabarim	
		valle de Zéred		
		Arnón		

Narración de Éx-Núm	*Núm 21,10-20*	*Núm 33,3-49*	*Dt 10,6s*
	Beer		
	Mattaná		
	Najaliel		
	Bamot		
	valle de Moab		
	Pisgá		
		Dibón-Gad	
		Almón-Diblatáyim	
		montes de Abarim	
estepas de Moab (26,3)		estepas de Moab	

Bibl.: M.-J. LAGRANGE, *L'itinéraire des Israélites* (RB 9, 1900, 63-86. 273-287. 443-449). R. WEILL, *Le séjour des Israélites au désert* (1909). M. NOTH, *Der Wallfahrtsweg zum Sinai* (PJB 36, 1940, 5-28). H. CAZELLES, *Les localisations de l'Éxode et la critique littéraire* (RB 62, 1955, 321-364).

Peres (hebr. *pereṣ*, Vg Phares), hijo del patriarca Judá y de Tamar. Gén 38,29 deriva el nombre del hebr. *pāraṣ* (taladrar, desgarrar), porque había salido (ilegalmente) del vientre materno antes que su hermano mellizo Zéraj. Peres es considerado como el padre del linaje judaico de los P. (parsitas), el cual se componía de los jesronitas y de los jamulitas (Núm 26,20s). Por medio de los jesronitas, P. es abuelo de David (Rut 4,18-22 Mt 1,3-5 Lc 3,31-33). Después del destierro, una familia de la estirpe de P. (Núm 11,4.6 1Par 9,4) volvió a Palestina y se estableció en Jerusalén. Un parsita de nombre Yasobam fue, bajo David, comandante de la primera división del ejército (1Par 27,3).

Pergamino, piel de animales (sobre todo de ovejas y corderos) elaborada según un método inventado en Pérgamo (de aquí el nombre), en el s. II a.C. (PLINIO, *Hist. Nat.* 13,21). En el s. IV d.C., este material de escritura tan duradero, pero carísimo en un principio, llegó a ser lo suficientemente económico para que su uso se hiciera general (en lugar del frágil papiro). No obstante, el p. todavía resultaba realmente caro, por lo que, cuando era posible, se utilizaba por segunda vez (→ palimpsesto). El p., a causa de su dureza, no era enrollado en forma de volumen (rollo), sino plegado en forma de libro (→ códice). La palabra p. no se encuentra en la Biblia; sin embargo, con la palabra griega μεμβράνα de Pablo (2Tim 4,13) se designan los pergaminos.

Pérgamo, antigua capital de Misia en el valle del Caicos (Asia Menor), al norte de Éfeso, residencia de los atálidas hasta el año 133 a.C. Según PLINIO *(Hist. Nat.* 13,21), la fabricación y el uso del pergamino, cuyo nombre deriva de P., se deben al rey atálida Eumenes (probablemente II, 197-159 a.C.). Desde 129 a.C., P. era capital de la provincia romana de Asia, residencia de un procónsul e importante núcleo del culto imperial (templos de Roma y de Augusto). Excavaciones en 1879-1886 y desde 1900. Informes de las mismas: *Altertümer von P.* (Berlín 1885-1912; 7 vols.). Es famoso el magnífico altar de Zeus de la Acrópolis, hoy en Moscú. En Ap 1,11 se menciona a P. entre las siete comunidades cristianas de Asia Menor, y se dice que hay allí un «trono de Satán» (expresión discutida; 2,13). Ap 2,12-16 previene a los cristianos contra los seguidores de → Balaam y de los → nicolaítas.

Bibl.: LÜBKER 781-783.

Perge, capital de Panfilia, al nordeste de Attalia, en la ruta principal hacia la Panfilia del norte, visitada dos veces por Pablo en su primer viaje apostólico (Act 13,13s.; regreso: 14,24).

Bibl.: LÜBKER 783.

Perícopa, sección de la Biblia que se lee en determinadas ocasiones del culto litúrgico.

(I) En el CULTO SINAGOGAL, ya antes de la era cristiana, los sábados y fiestas se leía algo de la → Torá. Mientras en los días de fiesta se leía el trozo correspondiente, los sábados se leía ésta por el sistema llamado *lectio continua*. De este modo en Palestina se lograba leer la Torá entera en tres años. Para ello se dividió el Pentateuco en 154 p. (hebr.: *s^{e}dārīm)* o, según otra tradición, en 175 (en las 175 p. se veía un paralelo con los años de Abraham). Todo el AT hebreo se dividía en 446 (también 447 ó 452) *s^{e}dārīm*. La *Biblia hebraica* de Kittel 3ss, señala el comienzo de cada p. con la letra hebrea *s*. En Babilonia se despachaba en un año la lectura de la Torá. Para ello se dividió el Pentateuco en 54 p. (hebr. *pāraššiyyōt)*. Una subdivisión daba 669 p. menores, que se llamaron abiertas *(p^{e}tūḥōt;* 290) o cerradas *(s^{e}tūmōt;* 379), según empezaran o

no con párrafo aparte. El final de cada p. menor se señala en las ediciones de la Biblia con la letra hebrea *p* (abierto) o *s* (cerrado), el final de las p. mayores con triple *p* o triple *s*. En la época postalmúdica, la costumbre babilónica tomó carta de naturaleza en el judaísmo. Cada año se concluye la *lectio continua* del Pentateuco el día octavo de la fiesta de los tabernáculos (23 de tišrí, llamada por eso fiesta de la «alegría de la ley») y se empieza al sábado siguiente. Igualmente, en época precristiana (cf. Lc 4,16-20) se introdujo la costumbre de añadir a la lectura de la Torá una p. de los profetas (→ canon); esta p. se llamó *hafṭārā* (de *pāṭar*, remitir, e.d., a la p. final, por la que concluía el culto). Originariamente, la elección y extensión de estas p. de los profetas se dejaba al gusto del lector; posteriormente (siglo III d.C.), se fijaron para días determinados p. también determinadas, que se reunieron también separadamente en un libro llamado *hafṭārōt*. En el culto de la sinagoga, sin embargo, habían de leerse de un rollo de los profetas. A. Guilding (JThSt NS 3, 1952-53, 41-55) ve en algunos textos de salmos una confirmación de la opinión expresada por J. Rabinowitz (JQR 26, 1935-36, 349-368), de que los judíos en Palestina también habrían terminado, al mismo tiempo, en tres años, la *lectio continua* del salterio.

(II) En el CULTO CRISTIANO, siguiendo el ejemplo judío, se mantuvo la lectura del AT, al que se unieron posteriormente los libros del NT, en la forma de *lectio continua*. Pero con la introducción de las fiestas cristianas, se fueron escogiendo más y más las p. oportunas, de suerte que en el actual Misal romano, fuera de los domingos después de epifanía y algunos después de pentecostés, no se halla apenas huella de una *lectio continua*. Las iglesias estacionales influyeron también en la elección de las p., así como la aspiración a armonizar entre sí las p. de un mismo día. El Misal romano tiene para cada día por lo menos dos p. (epístola y evangelio) en ocasiones tres o más; la última de las cuales es siempre del evangelio; las otras se toman de los restantes libros del AT y NT. El *Breviario romano* (aparte de las fiestas cuya lección de la Escritura se acomoda al día), sigue una *lectio continua* (aunque no completa) de los libros del AT y NT; esta costumbre, en lo esencial, se remonta más allá del s. IX. Entre epifanía y septuagésima se leen las cartas de Pablo; entre pascua y pentecostés, Act, Ap y epístolas católicas; entre la fiesta de la santísima Trinidad y adviento, los libros históricos desde 1Re y los libros didácticos y proféticos. Para determinadas secciones del año eclesiástico se han escogido libros especiales: para adviento, Is; entre septuagésima y el primer domingo de pasión, Gén; para el tiempo de pasión, Jer.

Bibl.: StB IV, 154-171. SCHÜRER II, 530ss. E. RANKE, *Das kirchliche Perikopensystem* (Berlín 1847). ST. BEISSEL, *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches* (1907). P. GLAUE, *Die Vorlesung der hl. Schriften im Gottesdienst* I (1907).

Perizeos o **perizzitas.** Aparecen en las enumeraciones de las siete naciones de Canaán anteriores a los israelitas (Éx 3,8.17 13,5 = 2Par 8,7 Éx 23,23 33,2 34,11 Dt 7,1 20,17 Jos 9,1 12,8 3,10 11,3 24,11 1Re 9,20 Esd 9,1 Neh 9,8). También la designación de «cananeos y p.» es una expresión casi constante (Gén 13,7 34,30 Jue 1,4s). Jos 17,15 los cita al lado de los → refaítas, en la región selvática del este del Jordán. Su nombre probablemente es equivalente a la palabra semítica que designa a los «habitantes de las ciudades abiertas»; son probablemente de origen hittita.

Perjurio. Perjuro es el que bajo → juramento declara o promete una cosa falsa. El p. es una profanación del → nombre de Dios (Lev 19,12) y está condenado en la ley como pecado grave (Éx 20,7 Lev 19,12 Dt 5,11), por los profetas (Jer 5,2 7,9 Ez 16,59 17,13-18 Eclo 23,11) y en el NT (1Tim 1,10). →Testigo.

Perlas (gr. μαργαρίτης). En la tradición judía, y también fuera de ella, se suele entender el hebr. *p^e nînîm* como p. (Peniná como nombre de una joven significaría «Perla»), pero esto no es exacto, porque Lam 4,7 dice de *p^e nînîm* que son rojas, mientras que las p. son blancas; este término se refiere más bien a → corales. También el hebr. *rā'mōt* (Job 28,18 Ez 27,16 Prov 24,7) se interpreta con frecuencia como p.; pero los LXX dieron otro sentido a esta palabra, aunque su verdadero significado se desconoce.

En el NT, las p. son cosas preciosas, de inmenso valor (Ap 18,12), y por eso son símbolo natural y corriente del reino de Dios (Mt 13,45s 7,6); las p. son joyas preciosas (1Tim 2,9 Ap 17,4 18,16), que figuran también en los muros de la Jerusalén celestial, en los que cada puerta se compara a una p. (Ap 21,21).

El hebr. *dar* (Est 1,6), en la descripción del pavimento del palacio real, tal vez signifique incrustaciones de nácar. En Cant 1,10s se habla de collares hechos de toda clase de piedras preciosas. → Collar.

Bibl.: ThW IV, 475-477.

Perro. El p. (hebr. *keleb)*, por lo menos el p. sin dueño, no destinado a la caza o a la

guarda de los rebaños, no tiene en oriente buena reputación. La palabra p. se emplea como injuria (1Sam 24,15 2Sam 3,8 9,8 16,9 2Re 8,13 Is 56,10s; también en árabe: hijo de un p.) o para humillarse uno mismo (juntamente con pulga: 1Sam 17,43 Ecl 9,4). Es animal impuro y se le puede, consiguientemente, echar carne impura (Éx 22,20). Hasta qué punto era despreciable el p., se ve por el hecho de que se llaman así los prostituidos (Dt 23,19 Ap 22,15; → hieródulos) y por pasajes como Prov 26,11: «Como p. que vuelve a su vómito, así el necio que repite sus necedades» (cf. 2Pe 2,22). Los p. generalmente no tienen dueño (Sal 59,7.15 22,17.21 Jer 15,3), comen carroña (por ejemplo, Sal 68,24) y no dejan de ser animales peligrosos (Prov 26,17 Eclo 13,18 Éx 11,7).

En el NT una persona indigna es comparada a un p. (Mt 7,6: «No deis lo santo a los p.»). La novedad en este pasaje consiste en que Jesús no excluye, como quieren los judíos, de lo santo a los gentiles, sino a los indignos, sean o no gentiles. En este sentido, Pablo llama p. a los → judaizantes (Flp 3,2; cf. Ap 22,15, si es que no se explica este pasaje en conexión con Dt 23,19). Lázaro es tanto más miserable cuanto que tiene que soportar que los p. vayan a lamerle las llagas (Lc 16,21). Mt 15,26 («no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos»), no es una discriminación de los gentiles, en el sentido de que los judíos serían los hijos y los paganos los p.; la frase de Jesús compara únicamente los derechos del hijo con los del perro. Por ser los judíos privilegiados en la economía de la salud, a ellos en primer lugar se les predicó el evangelio; luego vienen los gentiles, como, en casa, los hijos reciben la comida los primeros y luego los perros. Los judíos daban a veces, por desprecio, el nombre de p. a los paganos o a los que no conocían la ley.

Bibl.: ThW III, 1100-1104. H. HILGER, *Biblischer Tiergarten* (Friburgo 1954) 112-123.

Persas, pueblo del Irán, dueño y señor (desde Ciro) del imperio persa, que dominó el oriente próximo entre el 539 y 333 a.C. El nombre (hebr. *pāras;* en persa antig. *pârsa)* se encuentra por primera vez en la Biblia en Ez (27,10 38,5) y aparece sobre todo en los libros de Esd, Neh y Da.

(I) HISTORIA. (A) La historia más antigua de los (medos y) p. (juntos: iranios) es poco conocida. Las inscripciones asirias mencionan sólo de paso a sus vecinos del este, y fuentes indígenas faltan en absoluto. Los p. proceden, según el conocido iranista Herzfeld, del Turquestán. Poco a poco debieron de apoderarse de la dirección política de la región. Depende seguramente del carácter del territorio iránico el no haberse llegado allí previamente a la formación de un estado: este territorio sólo es apto para ser habitado en mayor o menor número de oasis independientes entre sí. Que los iranios penetraron aún más hacia el oeste, se deduce, desde el s. XIV a.C., de inscripciones no iranias; los textos hittitas de Boghazköy sobre contratos mencionan nombres arios de dioses, como Indra, Varuna, Mitra, Nasâtya; las inscripciones de la mittania Kikkuli conocen expresiones del lenguaje de los criadores de caballos.

(B) La primera formación de estados se remonta a los medos. Las noticias a este respecto todavía no proceden del mismo Irán, cuyos períodos arqueológicamente más antiguos aún están completamente inexplorados, sino de fuentes asirias y griegas (Heródoto, Ktesias). Como fundador del reino se menciona a un tal Ciájares (700 [?]). Al mismo tiempo surgió la dinastía de los Aqueménidas, cuyo centro estaba en la región de la llamada más tarde → Persépolis. → Ciro (538-529 a.C.), de Anšán, oprimió a los medos (Astiages); con la conquista de Babilonia se posesionó de la herencia del reino neobabilónico y fundó el imperio p. de los Aqueménidas. Noticias sobre esta época nos las proporcionan los anales neobabilónicos (aun del mismo Ciro), las inscripciones aqueménidas de Darío, el AT (Esdr, Neh y Dan); el material procedente del Irán mismo es escaso. El mencionado cambio político fue muy favorable para los judíos deportados de Palestina a Babilonia; la política humana del gobierno p. les permitió el regreso y la reedificación de su estado en la provincia de Judá, perteneciente, de entonces en adelante, al imperio persa. Ciro murió en el año 529 a.C. Sus sucesores fueron:

(1) Cambises (529-522 a.C.), hijo de Ciro. En la Biblia no es mencionado; a veces se ve en él (quizá sin razón) a → Darío el Medo. Cambises organizó el poderoso reino, que fue dividido en veinte satrapías. Palestina y Siria fueron separadas administrativamente de Babilonia, con la cual este territorio había estado unido hasta ahora, y, como satrapía independiente (la V), divididas en provincias *(m^e^dīnā)* bajo un gobernador *(p^e^ḥā)*. Son conocidas las provincias de Šamerain (Samaría), Yehud (Judá), Ašdod, Dor, Arabia y Ammón.

(2) → Darío I (522-486 a.C.).

(3) → Jerjes (486-465 a.C.).

(4) Artajerjes I (465-424 a.C.) muy probablemente el → Artajerjes de la Biblia.

(5) Darío II (423-405 a.C.), no mencionado en la Biblia; como tampoco sus sucesores.
(6) Artajerjes II (404-359 a.C.).
(7) Artajerjes III (359-338 a.C.).
(8) Darío III (338-333 a.C.). Bajo éste se derrumba el imperio p.; después de la batalla de Isos, Alejandro Magno usurpa el poder.

Fuentes sobre este período son las antiguas inscripciones p., las ruinas de los palacios de Persépolis y → Susa, los historiadores griegos (Heródoto, Plutarco, Estrabón).

Bibl.: J. VON PRASEK, *Geschichte der Meder und Perser* (Gotha 1906; 2 vols.). A. CHRISTENSEN, *Die Iranier* (Munich 1933). F.W. KÖNIG, *Älteste Geschichte der Meder und Perser* (Leipzig 1934). E. HERZFELD, *Archaeological History of Iran* (Londres 1935). G. CAMERON, *History of Early Iran* (Chicago 1935). H. SCHAEDER, *Das Persische Weltreich* (Breslau 1941). J.H. KRAMERS, *Het oudste historische tijdperk van Iran* (JbEOL 4, Leiden 1936, 241-254). A.T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire (Achaemenid Period)* (Chicago 1948; ¡precaución!). K. GALLING, *Von Naboned zu Darius* (ZDPV 69, 1953, 42-64; 70, 1954, 4-32). DBS V, 968-982.

(II) CULTURA. (A) *Lengua y literatura.* La lengua irania pertenece al grupo indoiranio de las lenguas indoeuropeas y comprende el Zendo (p. medio), lengua del Avesta, y el persa antiguo. Esta última es conocida por una serie de inscripciones, cuya escritura, la antigua escritura p. (→ escritura cuneiforme IV), presenta una gran simplificación, en comparación con la escritura cuneiforme akkadia. Herzfeld defiende que esta escritura estaba ya en uso antes de Darío I. H. WEISSBACH ofrece textos en transcripción y traducción, *Die Inschriften der Achämeniden* (Leipzig 1911); extractos de textos e investigaciones particulares: R.G. KENT, *The Present Status of Old Persian Studies* (AOS 56, 208-225); J.H. KRAMERS, *A classified List of the Achaemenian Inscriptions* (Leiden 1932). Una inscripción de Jerjes, aún desconocida, ha sido publicada por HERZFELD, *Archäologische Mitteilungen aus Iran* VIII (Berlín 1936) 56s. En el nombre de literatura de Avesta están comprendidas las tradiciones literarias y religiosas de los iranios. Éstas fueron puestas por escrito en el s. I d.C., nuevamente redactadas bajo Adašir I (224-240 d.C.) y canonizadas bajo Šapur II (a mediados del s. IV d.C.). Según el contenido, se distinguen partes proféticas (los Gatas), míticas (los Yasts o himnos), jurídicas, litúrgicas y culturales. La edad, tanto relativa como absoluta, de estos pasajes es aún muy incierta. Mientras antes los Gatas eran considerados como las partes más antiguas, hoy va ganando terreno el convencimiento de que los Yasts son aún más antiguos en contenido y forma. Es muy difícil dar una cronología absoluta, porque los Gatas forman la expresión de la religión de Zarathustra y precisamente las opiniones acerca del tiempo en que se ha de colocar su actuación andan muy divididas. Hoy se suelen datar los Gatas un poco antes de Darío I y Jerjes.

(B) *Religión.* La religión más antigua de los iranios era la veneración de los antiguos dioses arios (Indra, etc.); los magos habrían sido los representantes de esta religión (G. MESSINA, *Der Ursprung der Magier*, Berlín 1930, ve en ellos los primeros sacerdotes de Zarathustra). Esta religión fue suplantada por Zarathustra (Zoroastro), que predicó un monoteísmo dualista. Ahura-Mazdâh (forma nominal meda; en forma nominal persa, Ôramazda), el sabio señor, era considerado como el dios supremo; su enemigo era el mal espíritu, *angrô mainyuš* (Ahrimán), quizá la personificación de los dioses de la religión antigua. Ahura-Mazdâh crea y conserva el mundo; su ley es la verdad y la benevolencia; el cumplimiento de esta ley conduce a una forma superior de la cultura. Sus seguidores deben esperar la recompensa (no redención) en este mundo o en el otro. El otro mundo se sigue después de un juicio, que los lanza a las tinieblas o los conduce a la inmortalidad y bienaventuranza en Ahura-Mazdâh. Esta religión puede, por tanto, ser considerada como un racionalismo ético, con rasgos marcadamente escatológicos. A Ahura-Mazdâh están sometidos los genios, los Ameša-Spentas (los → arcángeles del judaísmo posterior [?]). El tiempo de la actuación de Zarathustra es muy discutido y el problema de la religión de los Aqueménidas está muy lejos de haber sido solucionado. Herzfeld cree que Zarathustra fue protector de Histaspes (Vištâspa), padre de Darío I, y que los Aqueménidas posteriores han de considerarse como mazdeístas; Nyberg rechaza esta opinión, pero sin pronunciarse positivamente.

Bibl.: E. HERZFELD, *Die Religion der Achämeniden* (RHR 113, 1936, 21ss). E. BENVENISTE, *The Persian Religion according to the Greek Texts* (París 1929). H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran* (trad. de H.H. SCHAEDER, MVAeG 43, Leipzig 1938). J.H. KRAMERS, *Godsdienst van Iran* (JbEOL 7, Leiden 1940, 469-476). O.G. VON WESENDONK, *Das Weltbild der Iranier* (Munich 1933). L. VAN DEN BERGHE, *Archéologie de l'Irān Ancien* (Leiden 1959). R. NORTH, *Guide to biblical Iran* (Roma 1956). J. DE MENASCE, *Les religions de l'Iran et l'AT* («Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, I, 280-287). Más bibliogr. en: VD 34, 1956, 163.

Persépolis, antigua capital de Persia, residencia y necrópolis de los reyes Aquemeni-

das, destruida por Alejandro Magno; hoy *takht-i-Ŷemšīd*, con imponentes ruinas de palacios y la tumba de Darío. Se llevaron a cabo excavaciones a cargo del Oriental Institute of Chicago. La ciudad se menciona en 2Mac 9,2 (Antíoco Epífanes intenta saquear el templo y someter la ciudad), pero hay que entender simplemente una «ciudad del antiguo imperio persa»; en 1Mac 6,1-4 se le da el nombre de Elymaida.

Persona. La Biblia no tiene término propio para la idea de p. (a no ser que se dé tal sentido a la palabra πρόσωπον de 2Cor 1,11). Los escritores sagrados suelen usar otra palabra, como → rostro (2Sam 17,11; en Is 3,15 *pānīm*, cara, equivale a «en persona»); y conceden tal importancia a la p. de Dios (Éx 33,14 Dt 4,37 Sal 21,10 80,17 Lam 4,16 Is 63,9 2Cor 2,10), que la p. humana aparece en cierto modo como desvalorizada (Jer 10,23 Is 13,3). Sin embargo, cuando se examinan de cerca las relaciones entre las p. individualmente consideradas y la comunidad religiosa a la que esas p. pertenecen, se comprende mejor el pensamiento bíblico en orden a la dignidad de la p. humana. Entonces se ve, efectivamente, cómo el concepto de p. está en la base misma de las enseñanzas bíblicas sobre la retribución y la vida del más allá.

(I) Los críticos del siglo XIX, fundándose en la hipótesis de la evolución religiosa de Israel, pretendieron que antiguamente los israelitas ignoraban en absoluto el carácter individual de la religión, por lo que las relaciones individuales entre Dios y la p. humana no aparecen formuladas sino después del destierro por Jeremías y Ezequiel. J. Wellhausen resumió así, en forma lapidaria, esta hipótesis: «La p. humana se sentía aplastada por la rueda de la historia; no tenía otro remedio que someterse, sin esperanza de posible evasión. Su recompensa única era el mayor bienestar del pueblo.» Pero, aunque muchos aceptaran semejante tesis (R. H. Charles, A. Lods, B. Duhm), pronto se dibujó una fuerte reacción contra esta idea demasiado unilateral. Contra «el dogma tan extendido» (J. Hempel) de que la importancia de la p. humana en la religión sólo era una adquisición reciente, se puede demostrar que las más antiguas tradiciones religiosas (desde luego, mucho antes del destierro) tenían realmente muy en cuenta la p. humana individual. Estas pruebas se echan de ver en la legislación (Núm 5,32 15,30s Dt 29,19-25 Éx 21,14 22,21s.25 23,4 32,33), en la predicación de los profetas (Am 8,4-7 Is 32,9 Miq 3,1-4 6,8 Os 9,8s), en algunos relatos de los libros históricos (Gén 18,23 1Sam 2,30 26,23 2Sam 14,17 1Re 8,32 Rut 1,11), en los textos poéticos más antiguos (Gén 4,23 27,28 Jos 10,13s Jue 5,7.24 1Sam 2,1 2Sam 1,26 22,7 Is 38,14), en la fórmula de juramento, en la cual Yahvéh es invocado como defensor de los derechos de la p. (1Sam 3,17 14,44 2Sam 3,35), en el uso de los nombres teóforos (Yonatán, Azarías, Yedidyá, Yohanán), en «la oración individual de los no sacerdotes» (A. Wendel; cf. Gén 50,20 Jue 16,28 1Sam 25,29 1Re 8,37-39 2Re 6,27), en la costumbre de promesas individuales, hechas por una sola p. (Jue 11,30 1Sam 1,12 2Sam 15,8), en la práctica individual de actos de culto (1Sam 1,3 Dt 16,11). De todo este cúmulo de textos anteriores al destierro resulta evidente que no se puede considerar la p. individual cual si fuera un ser anónimo, enteramente absorbido por la masa.

(II) Sin embargo, hay que reconocer que la p. individual estaba estrechamente ligada a la colectividad del pueblo escogido. Pruebas de ello se encuentran en los castigos colectivos (Gén 20,7 Núm 16,27-30 1Sam 2,31 2Sam 12,10 1Re 14,10 16,3 21,21), infligidos en virtud del principio inmutable de la → retribución (Éx 20,5 Núm 14,19 Dt 5,9 Lev 20,5 1Re 2,23) o en nombre de las leyes sobre la → venganza de la sangre. También la recompensa es colectiva (Gén 7,1 19,12 Dt 1,16 Jue 1,25 1Sam 12,7 2Sam 6,12). Esta solidaridad en el castigo y en el premio vale para todos los miembros de una familia, para todos los que viven en la misma ciudad, para todos los habitantes de la región, y aun para todos los miembros de la nación elegida (1Re 3,8 8,9 17,20 Dt 32,11).

Para determinar mejor la relación entre el clan (entidad que en la época antigua tenía lazos morales en mayor grado que los de mera consanguinidad) y las p. individuales, algunos acuden, desde hace una veintena de años, a la idea de «personalidad colectiva» (H. W. Robinson). Según esta idea, todo un grupo o clan, con sus miembros ya difuntos y aun con los que están por nacer, puede actuar como una sola p., de forma que cualquiera de sus miembros puede considerarse como intérprete y representante del grupo. Robinson señala tres características de este concepto: *(a)* la p. corporativa se extiende al pasado y al futuro (Gén 25,8 1Sam 25,1 Jer 31,15 Am 3,1); *(b)* es real y concreta: no se trata en modo alguno, así parece, de una personificación literaria, cuando, p. ej., en Ez 16 y 23, todo el pueblo es la esposa, o en Dan 7,13.27, es el → hijo del hombre; *(c)* presenta gran

flexibilidad, en el sentido de que el individuo puede ser considerado como perteneciente al grupo, y al mismo tiempo el grupo puede estar representado y como resumido en ese individuo personal. La nación entera está representada, e.d., presente, en una minoría (el → resto de Israel) o en una sola p. (el → rey, un profeta, un sacerdote, un laico eminente como Nehemías). La oposición entre la interpretación individualista y la colectiva del «yo» de los salmos o del «Siervo de Yahvéh», es, en sentir de Robinson, «real para el lector moderno, pero inexistente para los antiguos israelitas». Realmente, aunque esta idea de la «personalidad colectiva» contiene elementos aplicables al AT (p. ej., la presencia espiritual de algún antepasado), parece, sin embargo, demasiado primitiva para que pueda ser aplicada a este propósito. Y de todas formas, habría que insistir mucho más en el valor representativo de la p. y mucho menos en la pretendida absorción de las p. en la comunidad religiosa.

Bibl.: DB V, 159s RGG III, 232-238; IV, 1089-1091 J. HEMPEL, *Gott und Mensch im A.T.* (Stuttgart [2]1936) 189-192. J. MCKENZIE, *Divine Sonship and Individual Religion* (CBQ 7, 1945, 32-47). H. W. ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality* (BZAW 66, 1936, 49-61). ID., *The Religious Ideas of the O.T.* (Londres [8]1949). F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel V.T.* (Rovigo 1953). H. H. ROWLEY, *The Faith of Israel* (Londres 1956) 99-123. J. DE FRAINE, *Adam et son linage* (Brujas 1959).

Pesebre, comedero para el ganado, hebr. *'ēbūs* (Job 39,9 Prov 14,4 Is 1,3) o *'ūrwā* (1Re 5,6 2Par 9,25 32,28), que acaso podría también significar el compartimiento del establo destinado a p. o el grupo de (tres) caballos llevados al establo o cuadra. Los LXX traducen la palabra hebrea por φάτνη (Job 39,3 Prov 14,4 Is 1,3 2Par 32,28; cf. Jl 1,17 Job 6,5) y con ella indican siempre el p., no la cuadra, ni siquiera en Hab 3,17 (al traducir el hapaxlegómenon hebr. *refet*, establo), como resulta de la proposición ἐπί (ἐπὶ φατναῖς) y del paralelismo con βρῶσις. Según la narración lucana, apenas nacido Jesús, fue colocado en un p. (φάτνη). Fundándonos en un sermón de navidad de san Jerónimo («Anecdota Maredsolana» III, 2, Maredsous-Oxford 1897, 393), en que lamenta se haya quitado de la gruta de Belén, donde, según la tradición (Justino, Protoevangelio de Santiago, Orígenes), había nacido Jesús, el p. de barro *(luteum illud praesepium)*, el cual se había sustituido por otro de oro y plata, podemos imaginar el p. de Jesús como un comedero para animales, que tenía una mitad excavada en la roca de la pared y la otra mitad completada con barro, como todavía es visible en varias grutas palestinenses (fig. en F.M. WILLAM, *Vida de María*, Barcelona [7]1959, 128). Las cinco tablas del p. de Jesús que se muestran en la iglesia romana de Santa María la Mayor (que se llamó ciertamente «Sancta Maria ad Praesepium» desde el papa palestinense Teodoro I [642-649], pero que acaso desde el papa Sixto III [432-440] poseyó ya una imitación de la gruta de Belén) y que expresamente se citan por vez primera en un inventario bajo el papa Martín V (1417-1431), son de procedencia muy incierta.

Bibl.: DB II, 1106-1109. DACL III, 2, 3021-3029.

Pešitta → versiones de la Biblia III, A.

Peso. Para pesar (hebr. *šāqal)* se utilizaban pesas, cuya unidad era el *šeqel* (siclo), generalmente de piedra (de donde el hebr. *'eben* o, para cosas muy pequeñas, *'abnē kīs)*, y en la época helenística generalmente de plomo. El p. se colocaba en una balanza (hebr. *moznayim)*. Pesábanse el oro y la plata (como dinero), el bronce, el hierro y algunos productos especiales y raros (Éx 30,24: casia o incienso). En el AT aparecen cinco nombres de peso:

(1) El talento (hebr. *kikkār;* propiamente: círculo) menciónase de ordinario en los libros de los Re y Par; en el Pentateuco, sólo en Éx 38.

(2) La mina (hebr. *māneh*, gr. lat. *mna;* propiamente: contar), quizá por casualidad sólo ocurre en los libros escritos en época posterior (1Re 10,17 Esd 2,69 Neh 7,71 Ez 45,12).

(3) El siclo *(šeqel)*, la unidad de p. más conocida. Lo había de tres clases: el sagrado, el real y el ordinario. Los LXX traducen esta palabra, sin razón, por δίδραχμα; Vg traduce por *siclus.*

(4) El término *beqa'* (propiamente: trozo, parte), indicando el medio siclo, se encuentra raramente en la Biblia (Gén 24,22 Éx 38,26), pero con mucha frecuencia entre los p. hallados en las excavaciones.

(5) Un *gērā* (propiamente: grano) es 1/24 ó 1/20 de un siclo.

Quiza sea también una pesa el hebr. *pīm* (1Sam 13,21); cf. Raffaeli (PEFQS 1914, 99) y E.J. Pilcher *(Hebrew Weights in the Books of Samuel*, PEFQS 1916, 77-85). La palabra parece significar dos tercios; cf. Zac 13,8.

La relación de estos p. entre sí no está tan clara como cuando se trata de los de Babilonia, donde estaba vigente un sistema sexagesimal fijo. Por un cálculo, a base de Éx 38,25-27, se deduce que el talento tenía

tres mil siclos. La proporción entre la mina y el siclo es discutible. Barrois (bibl.) cree que la mina tenía al principio sesenta siclos, y después cincuenta; esta depreciación se deduciría de Ez 45,12*b* (LXX), donde el antiguo siclo se equipara al siclo sagrado. Galling (BRL 185-188) opina que la mina valía cincuenta siclos y que Ez 42,12*b* (LXX) es una alusión a los intentos de reducir la mina de sesenta siclos. Para los antiguos siclos: cf. Éx 21,32 y el CH § 251; para los nuevos: Dt 22,19.29. El siclo vale dos *beqa'* (Éx 38,26) y 20 ó 24 *gērā* (Lev 27,25 Núm 3,47 18,16).

Los p. hallados en las excavaciones (fig. 116) llevan a veces inciso algún signo (sigla,

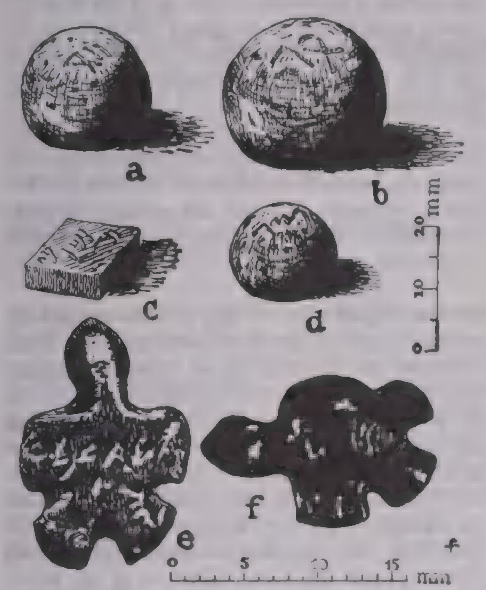


Fig. 116. Pesas de piedra y bronce, que llevan incisa la indicación de su peso: *(a)* y *(b)* de piedra (encontradas en Guerar); el número 8, bien patente, significa posiblemente la unidad de peso (11,5 g); las rayas añadidas al número significan que el peso es la mitad o, respectivamente, la cuarta parte de la unidad; *(c)* de bronce (encontrada en Guézer), con la inscripción: *2* (unidades, de 11,14 g) *para el rey*; *(d)* de piedra (encontrada en Bet-Šur), con la inscripción: *nsp* (¿medio siclo?); *(e)* y *(f)* de bronce, en forma de tortuga (encontrada cerca de Ašquelón [?]), 16 × 12 mm, 2,63 gr; *(e)* lleva en la parte inferior la inscripción: *šql*, y *(f)*, en la parte superior: *plg rb't* = medio cuarto (= 1/8 de siclo)

cifra, número o uno de estos términos: *šql*, *nsp*, *pym*, *bq')*. Por el momento todavía no es posible reducir a un sistema los datos bíblicos y arqueológicos. La comparación de las unidades de p. bíblicas con las nuestras se hace a base del valor de los p. en Babilonia. Un talento pesaba, pues, 60,6 kg; un siclo, 16,32 gr. → Apéndice II.

Bibl.: BRL 185-188. A. BARROIS, *La Métrologie dans la Bible* (RB 41, 1932, 50-76). C.F. LEHMANN-HAUPT, *Forschungen zum antiken und ostasiatischen Gewichtswesen* (Klio 29, 1936, 250-286). B.N. WAMBACQ, *De ponderibus in S. Scriptura* (VD 29, 1951, 341-350). J. TRINQUET, *Métrologie biblique* (DBS v, 1212-1250).

Pesos y medidas → apéndice II.

Peste. La Biblia atribuye la p. a intervención divina. Por su rápida propagación y por sus efectos, la p. aparece en algunos textos como el medio más apropiado para que Dios extermine enteramente a un pueblo (Éx 9,15 Núm 14,12). La p. se presenta a veces sola (Éx 9,3 Sal 78,50 91,3.6 Ez 14,19 Hab 3,5), pero con mucha frecuencia viene acompañada de otros males (Dt 28,21 1Re 8,37 2Par 6,28). Forman una serie estos tres azotes como los más importantes: la guerra, el hambre y la p. Según 2Sam 24,13, David tenía que escoger uno de los tres; en general, van agrupados en ese orden fijo, sobre todo en Jer y Ez; por eso se habla del triple azote de Dios. En el NT estos tres males son, en unión con los terremotos, precursores del fin (Mt 24,7 Lc 21,11 Ap 6,8 18,8). La liturgia romana los menciona también, pero anteponiendo la p. a los otros dos.

Petra, nombre griego de la capital de los → nabateos; en Am 1,12: Bosrá. Después de la época persa, la ciudad se desplazó más abajo, hacia lo hondo del valle, y los monarcas de entonces la adornaron con hermosos edificios. Después de ser conquistada por los romanos (106 a.C.), se construyeron en ella edificios todavía más ricos; pero sufrió la competencia de la recién fundada Palmira. Imponentes ruinas cerca del *wādi mūsā*, aproximadamente 80 km al sureste del mar Muerto. Hay numerosos lugares de sacrificio, tumbas y templos, de los cuales el de Isis es el mejor conservado.

Bibl.: ABEL II, 407s. G. DALMAN, *Petra und seine Felsheiligtümer* (Leipzig 1908). Id., *Neue Petra-Forschungen* (Leipzig 1912). A. KENNEDY, *Petra, its History and Monuments* (Londres 1925). A. KAMMERER, *Petra et la Nabatène* (París 1929-1931). G. y A. HORSFIELD, *Sela-Petra, The Rock, of Edom and Nabatene* (QDAP 7, 1938, 1-42). H.U. NÜBEL, *Arabische Eigenart und Hellenismus in der Stadt Petra* (ZDPV 73, 1957, 167-183).

Pez. El nombre genérico hebreo es *dag*; griego ἰχθύς; clases determinadas de p. no se mencionan en la Biblia, excepto el *tannîn*, lo que se refiere, sin embargo, a un monstruo marino (→ dragón). Las leyes sobre alimentos distinguen entre p. que tienen escamas y aletas y p. que no las tienen;

sólo los primeros pueden comerse (Lev 11,9-12 Dt 14,9s; tal vez se refiera a esto Mt 13,47: los p. buenos y malos). De hecho, aunque seguramente por casualidad, en el AT se habla muy poco de p. o de pesca. En el desierto recuerdan los israelitas el pescado que gratuitamente recibían para comer en Egipto (Núm 11,5); algunos profetas basan su lenguaje simbólico en la pesca (Is 19,8: en Egipto; Jer 16,16 Ez 26,5.14 29,4-6 32,3-5). Del Mediterráneo, cuya riqueza piscícola era conocida (Ez 47,10), importaban pescado a Jerusalén comerciantes fenicios (Neh 13,16); el hecho de que una de las puertas de la ciudad de Jerusalén llevara el nombre de puerta del Pescado (Sof 1,10 Neh 3,3), es una prueba de que el comercio de pescado no carecía de importancia.

En el NT forma el lago de Tiberíades, aún hoy día muy rico en pesca, el cuadro de muchas narraciones, y con bastante frecuencia se trata de p. y de pesca (Mt 4,18-20 par. 7,10 13,47 14,17 Lc 24,42 Jn 21,3-14). Cerca del lago había entonces una fábrica de salazón (Tariquea: lugar de salar).

En plaquetas de → marfil de *tell el-fāreʿ* se reproduce la pesca.

La hiel de pescado era considerada como medicamento (→ hiel).

Con el pescado frito se comía miel; véanse las distintas variantes de Lc 24,42 (ZPDV 55, 1932, 80).

Bibl.: BRL 167s. NÖTSCHER 193, F. DUNKEL, *Die Fischerei am See Genesareth* (Bb 5, 1924, 375-390). G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina* VI, 343-370. BARROIS I, 347-349. AuS VI, 343-370.

Pez. En Gén 6,14, Noé tiene que cubrir de p. (hebr. *kōfer)* el arca por dentro y por fuera; en Éx 2,3, la hermana de Moisés impermeabiliza la cestilla de juncos de papiro con asfalto y p. (aquí y en otras partes se emplea el vocablo, quizá no semítico, *zefet)*. En Is 34,9s se encuentra la p. junto al asfalto y el azufre; en estas materias sumamente inflamables se convertirá el suelo de Edom. En Eclo 13,1 se encuentra, al menos en LXX y Vg, el proverbio: «Quien anda con p. se embadurna.»

Pi-Beset → Bubastis.

Pie. El p. es símbolo del poder (Sal 36,12). Por esto pone el triunfador su p. sobre la nuca del vencido (Jos 10,24; cf. Sal 110,1 y además: Mt 22,44 Mc 12,36 Lc 20,43 Act 2,35 Heb 1,13 10,13), y «poner algo a los p.» de alguien (Sal 8,7 1Cor 15,25.27 Ef 1,22 Heb 2,8 Rom 16,20; → escabel) significa «someterlo a su poder». El súbdito se arroja a los p. de su señor (Mt 18,29 Mc 5,22 7,25 Lc 8,41 17,16 Jn 11,32 Act 5,10 10,25 Ap 1,17 19,10) y los besa (Is 49,23; cf. Sal 2,12 [corregido] Lc 7,38.45 Ap 3,9 22,8) o los abraza (2Re 4,27). La expresión «estar sentado a los p. de alguien» (Lc 8,35 10,39 Act 22,3) es expresión neotestamentaria, para indicar la relación del alumno y oyente respecto del maestro. Muchas veces se dice pies por personas que andan apresuradamente (Is 52 7 Nah 2,1 Act 5,9 Rom 3,15 Lc 1,79). Los p. de Dios (Is 60,13 66,1 Ez 43,7 Sal 99,5 132,7). «Cubrir los pies» (con el vestido [?]) quiere decir, según interpretación tradicional, «hacer sus necesidades» (Jue 3,24 1Sam 24,4); también en otros lugares se encuentra p. (en plural) eufemísticamente, para indicar las partes vergonzosas (Éx 4,25 Is 6,2 [?] 7,20); agua de los p. (Is 36,12 Ez 7,17 21,12) significa orina. Respecto a Ef 6,15 (calzar los p.), → armas. Cf., además, (→) aro, lavatorio de pies.

Piedra. Como material de edificación, → casa. En sentido metafórico, → roca, → Pedro y → piedra angular. En sentido religioso → massebá. Piedra votiva → estela. Además → piedras preciosas.

Piedra angular (hebr. *'eben pinnā* o *rōš pinnā;* griego ἀκρογωνιαῖος y κεφαλὴ γωνίας). Fundándose en Is 28,16 (una piedra preciosa por fundamento), se ve ordinariamente en la p. angular la piedra fundamental, que une entre sí dos paredes y afirma y sostiene el edificio; así lo entiende también la → Mišná (Nega'im 13,2). En el AT la p. angular en sentido figurado designa a los guías o caudillos del pueblo de Israel (Jue 20,2 1Sam 14,38 Is 19,13 Zac 10,4) y, sobre todo, a base de Is 28,16, al Mesías. En Sal 118,22, Israel humillado es la piedra rechazada por los constructores, que ha venido a ser la p. angular. Este lugar, fundándose sobre todo en Is 28,16, se aplica a Cristo (Mt 21,42 Mc 12,10 Lc 20,17 Act 4,11 Ef 2,20 1Pe 2,7). Si la p. angular es efectivamente la piedra fundamental, estos lugares significan que Cristo, a pesar de haber sido rechazado por los hombres, fue escogido por Dios para fundamento del nuevo santuario celeste, de la nueva humanidad en Cristo. También en Ef 2,20 se limita la imagen a la idea de piedra fundamental y no se alude a la significación secundaria de unir entre sí dos partes (judíos y gentiles). A base de la expresión akkadia *aban reša* (piedra clave, piedra de conclusión) y del escrito apócrifo *Testamento de Salomón*, que, al describir la construcción del templo, entiende por p. angular la que se pone encima de la puerta del templo,

otros ven en la p. angular la última piedra. En esta explicación, Cristo no es solamente el que levanta el nuevo templo de Dios, sino también el que lo corona o completa. En este caso, Ef 2,20 y 1Pe 2,1-10 se explican en el sentido de que los apóstoles y profetas representan el fundamento, y Cristo (que otras veces es designado como cabeza), la piedra final, que, desde arriba, une y completa el edificio.

Bibl.: H. GRESSMANN (PJB **6,** 1910, 38ss.) J. JEREMIAS (ZNW 29, 1930, 264-280). ThW I, 792-903; IV, 272-283. StB I, 732. 875s; III, 592s. E.E. LE BAS, *Was the corner-stone of Scripture (Mt 21, 42) a pyramidion?* (PEQ 78, 1946, 103-115). L. KOEHLER, *Zwei Fachwörter der Bausprache in Jes 28, 16* (ThZ 3, 1947, 390-393).

Piedra resbaladiza. Traducción del hebr. *'eben hazzōḥēlet* (L.-H. Vincent [bibl.]: *glissade;* Koehler, LVTL), con que es designado un lugar de Jerusalén, junto a la fuente de Roguel, donde fue proclamado Adoniyá como sucesor de David (1Re 1,9).

Bibl.: L.-H. VINCENT, *Jérusalem antique* (Paris 1912) 138-141. ThW V, 566-582.

Piedras preciosas. (I) En el AT se enumera dos veces una serie de doce p. p. (Éx 28,17ss = 39,10ss: sobre el → pectoral del sumo sacerdote; Ez 28,13: sobre el vestido del habitante del paraíso); a veces se mencionan también las mismas y otras piedras preciosas. Las listas del cuadro adjunto señalan los nombres hebreos; los griegos han sido tomados de los LXX; † significa que la palabra correspondiente sólo aparece en Éx 28 par. y Ez 28.

(II) En el NT hay en Ap 21,19ss una serie de doce p.p., con las que están adornados los fundamentos de las murallas de la Jerusalén celestial:

ἴασπις	jaspe
σάπφιρος	zafiro
† χαλκηδών	calcedonia
σμάραγδος	esmeralda
σαρδόνυξ	sardónice
† σάρδιον	cornalina
χρυσόλιθος	crisólito
† βήρυλλος	berilo
τοπάζιον	topacio
† χρυσόπρασος	crisoprasa
† ὑάκινθος	jacinto
† ἀμέθυστος	amatista

Cf. las diferences voces.

Dado que de las p. p. (y semipreciosas) se fabricaban, → perlas, escarabeos y sellos (Eclo 32,5s), se han encontrado muchas en las excavaciones de Palestina. Se comprobaron cornalina, amatista, jaspe, malaquita, zafiro, ágata, ónice, turquesa, crisólito, cristal de roca, hematita, nefrita, esteatita, serpentina, obsidiana, diorita y lapislázuli. La mayoría proceden de los estratos de la época del hierro en colonizaciones meridionales de Palestina; por eso se supone que han sido importadas de Egipto. Como países de importación se mencionan en la Biblia: Arabia (1Re 10,2.10 Ez 27,22), Ofir (1Re 10,11), Javilá (Gén 2,12: *šōham)* y (?) Edom (Ez 27,16 [?]); en la misma Palestina no aparece ni una sola piedra preciosa. → Corales.

Bibl.: NÖTSCHER 233. BRL 139s (se refiere a RLV III, 8ss). J. BOLMAN, *De Edelsteenen uit de Bijbel,* 1938. H. QUIRING, *Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters u. die Herkunft ihrer Namen* («Sudhoffs Archiv für Geschichte d. Medizin u.d. Naturwissenschaften» 39, Wiesbaden 1954, 193-213). RAC IV, 505-535.

Pihahirot → Pi-Hajirot.

Éx 28,17ss	*Ez 28,13*	*LXX*	Traducción (a veces, insegura)	
'ōdem	*1. 'ōdem*	σάρδιον	jaspe rojo	(LVTL: rubí)
pīt^{e}dā	*2. pīt^{e}dā*	τοπάζιον	topacio	
bāreqet	*9. bār^{e}qat*	σμάραγδος	esmeralda	(LVTL: berilo verde oscuro)
nōfek	*8. nōfek*	ἄνθραξ	carbúnculo	(LVTL: turquesa [?])
sappīr	*7. sappīr*	σάπφιρος	zafiro	
† yāhălōm	*3. yāhălōm*	ἴασπις	jaspe	(LVTL: una p. p.)
† lešem	—	λιγύριον	ámbar (?)	(LVTL: una p. p.)
† šebō	—	ἀχάτης	ágata	
† 'aḥlāmā	—	ἀμέθυστος	amatista	(LVTL: jaspe rojo y pardo)
taršīš	*4. taršīš*	χρυσόλιθος	crisólito	
šōham	*5. šōham*	βήρυλλος	crisoprasa (berilo)	
† yāš^{e}fē	*6. yāš^{e}fē*	ὀνύχιον	jaspe	(LVTL: jade)
Además se mencionan:				
šāmīr			diamante	
'eqdaḥ			carbúnculo	(LVTL: berilo)
kadkod			carbúnculo	(LVTL: rubí [?])

Pi-Hajirot (egipcio *pi-ḥrt:* templo de *ḥrt;* hebr. *pi-haḥīrōt*, que se interpretó como desembocadura de los canales; Vg Phihahiroth), mencionado en Éx 14,2.9 y Núm 33,7s como situado en el extremo oriental del delta del Nilo. El emplazamiento exacto (no muy alejado de *el-qantāra)* se ignora. H. Cazelles lo sitúa en la parte oriental del *wādi tūmēlāt*.

Bibl.: BASOR 109, 1948, 16. H. CAZELLES (RB 62,1955, 350-357).

Pila. Parece que había una p. de bronce en el vestíbulo del tabernáculo, entre el altar de los holocaustos y la tienda o tabernáculo propiamente tal (Éx 30,17-21 38,8 40,30.32), destinada para el uso de los sacerdotes que estaban de servicio. Los textos citados no la describen más. Seguramente era, durante la época del desierto, lo equivalente a lo que más tarde sería el → mar de bronce en el templo de Jerusalén.

Pilas transportables. En el atrio del templo de Salomón había a ambos lados del mar de bronce cinco p. transportables para las abluciones de los sacerdotes (Éx 30,19-21 40,30-32) y



Fig. 117. Pila transportable, de Chipre (s. XV-XIII a.C.)

para lavar las víctimas del sacrificio (2Par 4,6). Aunque la extensa descripción de 1Re 7,27-39 2Par 4,6 no es del todo clara, podemos representarnos la forma de estas p.: trátase de objetos fabricados por artistas tirios (1Re 7,43), que serían muy semejantes a la p. descubierta en Chipre, del siglo XV-XIII (fig. 117). Esta p. (cuyas dimensiones eran 4 × 4 × 3 codos) consistía en un armazón cuadrado de bronce, montado sobre cuatro ruedas, sobre el que estaba sujeto por obra de fundición un depósito redondo de cuatro codos, que podía contener 40 *bat* (1500 litros) de agua. El armazón estaba adornado con leones, becerros, querubes y palmas en relieve. El rey Ajaz separó el depósito o aguamanil de su armazón y destruyó éste (2Re 16,17). Posteriormente, los babilonios se llevaron consigo a Babilonia el bronce del armazón ya deshecho (2Re 25,13).

Bibl.: L. H. VINCENT, *Les bassins roulants du temple de Salomon* (Misc. Bibl. Ubach, Montserrat 1953, 147-159).

Pilato (lat.: el pelado o calvo[?]). El nombre entero es Poncio Pilato, procurador romano de Judea (Lc 3,1) desde el año 26 al 36. Los historiadores profanos (FILÓN, *Leg. ad Gaium* 38; FLAV. JOS., *Ant.* 18,2,2; 18,3,1—4,2; 18,6,5; *BI* 2, 9,2-4; TAC., *Ann.* 15,44, que se limita a consignar su nombre) hablan poco favorablemente de su persona y del desempeño de su cargo. Fl. Jos. hace mención, además, de dos hechos con los que P. hirió adrede el sentimiento religioso de los judíos. Sin tener en cuenta el horror que sentían los judíos por las imágenes, P. hizo desfilar por Jerusalén soldados romanos con los estandartes imperiales (y la imagen del emperador en ellos) y colocó a vista de todos en el antiguo palacio de Herodes escudos votivos con el nombre del emperador sobre los mismos. Las dos veces hubo de retractar sus medidas bajo la presión de la resistencia pasiva de los judíos y un memorial dirigido al emperador Tiberio por los principales judíos. Los judíos se irritaron también mucho por haber cargado P. sobre el tesoro del templo los gastos de un acueducto para Jerusalén; pero, en esta ocasión, la resistencia fue suprimida violentamente. Por tercera vez P. procedió con crueldad innecesaria contra los samaritanos. Con ocasión de este incidente fue depuesto por Vitelio, legado de Siria, y citado a Roma para dar cuenta de su gobierno. Los evangelios mencionan principalmente a P. como juez en el proceso de Jesús (Mt 27,par. Jn 18s; cf. Act 3,13 4,27 13,28 1Tim 6,13). Otros pormenores que de él se citan cuadran muy bien con la imagen que de él nos trazaron los historiadores profanos. Así, la enemistad entre Herodes Antipas y P. (Lc 23,12) se puede explicar probablemente por el hecho de que Herodes hubo de firmar el memorial antes aludido, y Lc 23,12 se refiere tal vez a la resistencia que hubo de vencer P. en la construcción del acueducto. Es natural que la literatura cristiana posterior se ocupara frecuentemente de la figura de Pilato. Eusebio enumera a varios escritores, según los cuales P. terminó quitándose la vida; esta versión se cuenta al

detalle en el apócrifo *Mors Pilati* (en TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* 2, 456-458). Según otros escritores, P. habría sido ejecutado por Nerón; mientras la apócrifa *Tradición de Pilato* (ibid. 449-455) dice que siendo ya cristiano, fue ejecutado por Tiberio. Que la vida de P. tuviera un fin violento no es históricamente inverosímil. Últimamente se ha encontrado en Cesarea una inscripción latina, en la que consta cómo Poncio P. dedicó allí un templo a Tiberio. Sería éste el primer documento epigráfico del nombre de P. como gobernador de Judea.

Bibl.: SCHÜRER I, 488-492. HOLZMEISTER, n.os 130-133. K. KASTNER, *Jesus vor Pilatus* (NtA 4/2-3, Munster de Westfalia 1912). PW XX/2, 1950, 1322s.

Pim → peso.

Pináculo del templo es la traducción corriente del gr. πτερύγιον, que en otros casos significa «torrecilla», «repecho», «punta de un tejado». Sigue incierto dónde hay que imaginar el p. del templo, desde el que Jesús debía precipitarse (Mt 4,5 Lc 4,9). Lo más natural es pensar en el ángulo sudeste de la explanada del templo de Herodes.

Bibl.: ThW III, 235.

Pinehás → Pinejás.

Pinejás (hebr. *pînᵉḥās* = egipcio *p(ꜣ)-nḥsy:* el negro [cf. también el nombre de lugar Tajpanjes, → Tafnis]; Vg Phinees), nombre de persona. Los personajes más importantes que llevan este nombre son:
(1) Hijo de → Eleazar, sacerdote israelita contemporáneo de Moisés, participante en la lucha contra los madianitas (Núm 31,6-12), enviado a la tierra de Guilead contra las tribus del oeste del Jordán, a causa de un santuario erigido en sus orillas (Jos 22), sacerdote del → arca en Bet-El (Jue 20,27s). Su sepulcro podía verse en Guibá en el monte de Efraím (Jos 24,33). En la genealogía sacerdotal P. figura como nieto de Aarón (Éx 6,25 1Par 5,30 6,25 Esd 7,5), y debido a su celo por Yahvéh le fue garantizado un sacerdocio vitalicio (Núm 25,6-13 1Mac 2,26 Sal 106,30s Eclo 45,23-25).
(2) Hijo de → Elí, sacerdote del arca en Siló (1Sam 1,3), acompañó el arca en la guerra contra los filisteos, y después de perderla, murió en el campo de batalla (1Sam 4,4-11). En la fuente partidaria de los sadoquitas (1Sam 2;12-36 3,12s) se le juzga de manera desfavorable, considerándose su muerte como castigo por delito cometido en el culto.

Quizá en ambos casos se trate de un mismo sujeto: un sacerdote célebre, llamado P., hijo de Eleazar, a quien los escritores bíblicos, con el fin de enaltecer al sacerdocio sadoquita, han mencionado en sentido positivo (1) y negativo (2). → Jofní.

Bibl.: W.R. FARNER, *The Patriarch Phineas* (Angl. Theol. Rev. 34, 1952, 26-30).

Piojo. Según Jer 43,12 (LXX) un pastor despioja su vestido. El mismo verbo: Is 22,17 y Cant 1,7; el texto, sin embargo, es muy poco claro y algunos lo corrigen de diversas maneras.

Pirro (gr.: pelirrojo), padre de → Sópatro (Act 20,4).

Pisidia, región montañosa del Asia Menor, donde los pisidios, parientes cercanos de los licios y carios, pudieron mantener su independencia largo tiempo; por fin, en el año 25 a.C. fueron sometidos por los romanos; la población más importante es → Antioquía, visitada dos veces por Pablo en su primer viaje apostólico (Act 13,14-51; regreso: 14,24). Los pisidios hablaban probablemente una lengua indoeuropea que se ha conservado en 16 cortos epitafios (edición: J. FRIEDRICH, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, Berlín 1932, y además W. BRANDENSTEIN, *Die Sprache der Pisidier*, AfO 9, 1934, 52ss). Kisilova es un yacimiento de la primera edad de piedra.

Bibl.: LÜBKER 815s. JbEOL 5, 1937/38, 403s.

Pisón (hebr. *pîšôn:* el chispeante [?]; Vg Phison), uno de los ríos del paraíso, que corría por la tierra de → Javilá (Gén 2,11). Mencionado, en Eclo 24,25, junto al Tigris. Desde Fl. Jos. se ha visto frecuentemente en el Pisón al Indo; las opiniones actuales son muy diversas.

Pistacho (hebr. *boṭnā*), nuez de la *pistacia vera L.*, árbol oriundo de la Siria central y septentrional, parecido al terebinto (Gén 43,11), incluido «entre los mejores productos de la tierra» (de Canaán), y por eso entregado por Jacob a sus hijos como obsequio para el «hombre» egipcio. Los p. se comen tiernos o se emplean secos como condimento.

Pitom (egipcio *pr-ꜥtm:* templo del «dios» Atum; hebr. *pîtōm*), ciudad egipcia, identificada, desde Naville (1883), con Heroópolis *(tell el mašhûṭa)* en el extremo este del *wādi ṭumēlāt*. Gardiner y Albright sitúan la localidad en *tell er-reṭābe* (o *erṭābe* [?]), casi 14 km más al oeste, en el mismo *wādi*, donde, al parecer, hubo un templo de Atum bajo Ramsés II. Éx 1,11 menciona a P. como «ciudad almacén» junto a Ramsés, donde

los israelitas efectuaron prestaciones personales. Un funcionario de aduanas de la época del faraón Seti II (hacia el 1215 a.C.) informa a sus jefes: «Hemos dado término al traslado de las tribus beduinas desde Edom, a través de la fortaleza de Merneftah, en *ṯkw*, hasta los pantanos de *pr-ʾItm* de Merneftah, [redacted] *ṯkw*, para conservarlos vivos, a ellos y a [redacted] ganados, [redacted] posesión del rey» (AOT 97).

Bibl.: A. MALLON, *Les Hébreux en Egypte* (Roma 1921) 124-131. JEA 10, 1924, 95s. E. NAVILLE, *The Store-City of Pithom* (Londres ⁴1903).

Plagas de Egipto. Éx 7,14-12,41 nos ofrece la narración en prosa; Sal 78,43-51 105,28-36 es un compendio poético; Sab 16-18, una descripción más libre de las p. con las cuales, según testimonio de la tradición israelita, Yahvéh azotó al faraón y [redacted] los egipcios, para forzarlos a consentir en la salida de los hebreos de Egipto. Las p., en parte, son acontecimientos considerados como característicos de Egipto (ranas, mosquitos, tinieblas [producidas por tempestades de arena]), sucesos ordinarios en oriente (langosta) y fenómenos peculiares de Palestina (pedrisco), cuya rápida sucesión y efecto impresionante pone de manifiesto la intervención divina. La crítica literaria demuestra que el conjunto narrativo transmitido en Éx se originó y fue creciendo paulatinamente (cf., por ejemplo, Éx 9,3-6 con 9,19-21; o bien 9,25 con 10,5.12.15); al juzgarlo hay que tener presente, además, la pluralidad de fuentes (→ Pentateuco). La aparición del ángel exterminador en la noche pascual es el punto culminante y quizás el punto de partida. El tema, siempre predilecto para demostrar la superioridad del poder de Yahvéh sobre los dioses y hechiceros de Egipto, ha encontrado su expresión en esta narración, una de las producciones características del arte narrativo israelita.

Bibl.: A. MALLON, *Les Hébreux* [redacted] *Égypte* (Roma 1921) 138-147. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 70-77. G. HORT, *The Plagues of Egypt* (ZAW 69, 1957, 84-103; 70, 1958, 48-59). [G. CAMPS, *Midras sobre la història de les plagues (Ex 7,12)* (Misc. Bibl. Ubach, Montserrat 1953, 97-113).]

Planeta. Desde muy antiguo los egipcios y babilonios conocían cinco p. (Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio). En el AT se encuentra probablemente tan sólo Saturno (hebr. *kiyyūn:* Am 5,26). A Venus se le ha querido ver, con LXX, Vg y targumim, en *hēlēl*, «hijo de la aurora» (Is 14,12; algunos autores modernos creen que se trata del nombre personal *hll*, conocido por los textos ugaríticos, padre de las cantantes *kšrt)*, así como en el hebr. *mazzālōt* (2Re 23,5; así Schiaparelli, el cual lo identifica con *mazzārōt:* Job 38,32; otros piensan en los signos del zodíaco). En el NT, 2Pe 1,19 (gr. φωσφόρος; Vg *lucifer)* y Ap 2,28 22,16 (gr. ὁ ἀστὴρ ὁ πρωϊνός; Vg *stella matutina)* mencionan a Venus como estrella de la mañana y como imagen de Cristo. Es muy dudoso que → Gad y → Mení (Is 65,11) sean p. (Júpiter y Venus, respectivamente). Las «estrellas errantes» (Jds 13; gr. ἀστέρες πλανῆται; Vg *sidera errantia)* no son p., sino cometas o meteoros.

Bibl.: G. SCHIAPARELLI, *L'Astronomia nell'AT* (Milán 1903; trad. alemana de W. Lüdtke, Giessen 1904). E.W. MAUNDER, *The Astronomy of the Bible* (Londres 1935). A. MASOTTI, *Astronomia biblica* (Rendiconti del Seminario matematico e fisico di Milano X, 1936, 143-182).

Plantas. Véanse las voces correspondientes a las diversas p. y como bibliografía general: A.E. RÜTHY, *Die Pflanze und ihre Teile im bibl.-hebr. Sprachgebrauch* (Berna 1942). H.N. MOLDENKE—L. ALMA, *Plants of the Bible* (Waltham [Mass.] 1952); pero acerca de esta obra, cf. Bb 35, 1954, 256s.

Plañideras. Los muertos eran llorados, no sólo por su familia y demás allegados, sino también por p. profesionales, sobre todo mujeres, especialmente pagadas para ello (Jer 9,16.19 2Sam 1,24 Ez 32,16). Éstas se sentaban en el suelo, con vestidos de luto (saco y ceniza o vestidos desgarrados) el pecho desnudo y los cabellos desordenados. Cantores y cantoras (2Par 35,25 Am 5,16 Ecl 12,5), al son de la flauta, celebraban, con → lamentaciones (Mt 9,23), las virtudes del difunto. Las p. están representadas, p.ej.,



Fig. 118. Grupo de plañideras egipcias y dos niños, del sepulcro de Amenmosis (dinastía XIX)

en el sarcófago del rey fenicio Ajiram. En Egipto se han conservado muchas representaciones de p. (cf. fig. 118). → Muertos I.

Bibl.: ThW III, 829-846. M. WERBROUCK, *Les pleureuses dans l'Égypte ancienne* (Bruselas 1938).

Plata no se daba en Palestina y tenía que ser importada de Tarsis (1Re 10,22 Jer 10,9 Ez 27,12). La p. no era tan rara como el oro (2Re 15,20: cada israelita tenía que pagar al rey Menajem 15 siclos de p.) y por eso de mucho menos valor (1Re 10,21). Lo mismo, p.ej., en Tiro (Zac 9,3). La p. se empleaba para la fabricación de objetos de adorno (Gén 24,53 Éx 3,22), objetos de uso corriente (tazas, cucharas), ídolos (Is 2,20) y, desde la época persa, → monedas → denario (apéndice II).

Bibl.: BRL 111-113. R.J. FORBES, *Silver and Lead in Antiquity* (JbEOL 7, 1940, 489-524 y mapa 3).

Plátano (hebr. *'armōn)* en la Biblia se menciona tan sólo de una manera ocasional (Gén 30,37: Jacob monda ramas tiernas de p. Ez 31,8: junto a cipreses y cedros, en el jardín de Dios).

Plato → vasijas.

Pleito → administración de justicia.

Pleroma (πλήρωμα) → Iglesia II, B.

Plenilunio. Sólo dos veces se habla de p. en el AT: Prov 7,20 (el viajero que no vuelve a casa hasta el día del p., sin duda un día de fiesta, por lo demás no atestiguado) y Sal 81,4 (día de fiesta, probablemente la fiesta de los tabernáculos).

Plomo (hebr. *'ōferet*, palabra extranjera). El plomo no se da en Palestina, pobre en metales, y debe ser importado de Tiro (Ex 27,12). En Núm 31,22 Ez 22,18.20 27,12 Eclo 46,27 se menciona junto con el hierro y el estaño; Job 19,24 no está claro (cf. J.J. Stamm, ThZ 4, 1948, 331-338 y Jer 17,1). Los enemigos se hunden como p. en el mar (Éx 15,10). El p. se funde en el fuego (Is 1,25 Jer 6,29). En Éx 15,10 se alude probablemente al p. que se fijaba en las redes de pesca para que se hundieran en el agua (Galling); de una tapadera de p. habla Zac 5,7s; de una plomada (según otros: una palanca), Am 7,7-9. → Minas, → bronce, → metal.

Bibl.: BRL 11-13. R. FORBES, *Silver and Lead in Antiquity* (JbEOL 7, 1940, 489-524).

Pneuma. (I) La palabra griega πνεῦμα significa, en el lenguaje corriente, el soplo del aliento o del viento; de ahí: aliento o viento. Como el aliento es el signo de la vida, el término p. se emplea para indicar la vitalidad y, luego, el alma. Por influencia oriental, la palabra toma a veces el sentido de espíritu (πνεύματα: los espíritus). También el vapor que emana del suelo e inspira a la Pitia délfica, se llama p.; de ahí que la palabra reciba el sentido de inspiración. En la lengua poética, p. significa incidentalmente sentimiento, disposición de ánimo, favor. En la más antigua lengua científica, p. conserva el mismo sentido que en la lengua popular; en la posterior, toma el sentido de aire que se mueve, que sopla; al aire se le puso en relación con la fuerza vital y ésta se concibió como aire.

(II) La razón y la inteligencia, a las que nosotros llamamos espíritu, no se llaman p. en Aristóteles, iniciador de una teoría del conocimiento, sino νοῦς. Tampoco la esencia inmaterial de la divinidad es designada en Aristóteles por p., sino por νοῦς; de ahí que el concepto de p. es de escaso interés para los representantes de la escuela aristotélica.

(III) En la *stoa* el p. es el aire caliente, ardiente, ígneo, que recorre el cuerpo y lo mantiene unido y, consiguientemente, el principio del vivir y del pensar en el hombre. Como, además, el mundo se concibe como un organismo, cuya alma es la divinidad, Dios es el p. que todo lo penetra, une, vivifica e ilumina intelectualmente, Así. el p. es aire y fuego, algo material y, juntamente, algo intelectual (νοερόν) y eterno. Por razón de su consubstancialidad con el p. universal, el alma posee una lucidez, cuya fuerza, sin embargo, está de ordinario atenuada por el cuerpo. Sólo cuando está reforzada por la virtud mántica, alcanza la visión de lo oculto o de lo por venir. De ahí que a menudo p. signifique la virtud mántica, oculta y divina (PLUT., *De def. orac.* 39-43), que no hay que entender, sin embargo, como virtud sobrenatural.

(IV) En la ciencia y filosofía griegas, el p. es siempre un fenómeno de la naturaleza, el aire en movimiento, y, consiguientemente, algo material. La *stoa* lo entiende panteísticamente. Por estos rasgos se distinguen entre sí la concepción griega y la bíblica; ésta nunca presenta al espíritu como si fuera algo material o panteístico, sino que considera el espíritu de Dios como una fuerza del Dios único y personal, al que a menudo se atribuye una actividad moral.

(V) En el helenismo, el p. prácticamente no tiene importancia alguna; sus profetas no son ni extáticos ni pneumáticos, sino intérpretes de oráculos. En los misterios cúlticos aparecen éxtasis y profetismo; sin embargo,

en las descripciones de los fenómenos extáticos no se hace mención del p. No raras veces, poetas y retóricos de los s. I y II d.C. se presentan a sí mismos como inspirados (HORACIO, *Od*, IV, 6,29; PSEUDO-LONGINO, *De somn.* 13,2), ora por un dios, ora por un espíritu. Aunque aquí se trata de una mera expresión literaria, esta misma, sin embargo, indica que se tenía noticia de una inspiración por obra de un dios o de un espíritu. Desde antiguo había habido en el mundo griego hombres poseídos de una divinidad (ἔνθεοι), y en la mística helenística, atestiguada en numerosos papiros de magia, y en la liturgia de Mitra (entre el año 100 y el 300 d.C.), aparecen profetas que traen revelaciones, adivinan y obran milagros en virtud de un espíritu divino (πνεῦμα θεῖον) que en ellos mora y los asiste (πάρεδρον). Notemos a este respecto que estos textos proceden de los primeros siglos cristianos y están más o menos influidos por ideas judaicas y acaso también cristianas.

De ahí que, cuando se trata de establecer relaciones entre la mística helenística y cristiana, hay que proceder con cautela extrema, si bien no pueden negarse múltiples analogías.

(VI) Lo mismo cabe decir de la literatura hermética. También ésta conoce revelaciones hechas por el p. *(Corp. Herm.* XII, 19; SCOTT I, 234); pero entiende ordinariamente el p. como elemento cósmico o vitalidad. Una vez se llama a Dios «espíritu infatigable» (REITZENSTEIN, *Poimandres* 356), e.d., aire espiritual, invariable y cálido, que todo lo enlaza y mueve (cf. Stob. exc. XXIII, 14; Scott I, 465). En otro lugar *(Corp. Herm.* II, 13; IV, 1*b;* Scott I, 142.148) se dice, sin embargo, que Dios no es ni agua ni fuego ni aire ni p. (viento, aire en movimiento), pues Él ha creado todos estos elementos. El iniciado recibe su conocimiento de la divinidad, y su unión con ella más bien es a través de la razón divina (νοῦς).

Bibl.: → Espíritu, → Espíritu de Dios. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig [3]1927). Id., *Poimandres* (Leipzig 1905). H. LEISEGANG, *Der heilige Geist* (Leipzig 1919). G. HEINRICI, *Die Hermesmystik und das NT* (Leipzig 1918). F. BÜCHSEL, *Der Geist Gottes im NT* (Gütersloh 1926) 36-54. 100-119. W. SCOTT, *Hermetica* (Oxford 1924/36; 4 vols.). A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig 1903). [F. PUZO, *Significado de la palabra «pneuma» en san Pablo* (EstB 1, 1942, 437-460). J. GOITIA, *La noción dinámica de «pneuma» en los libros sagrados* (EstB 15, 1956, 147-185. 341-380; 16, 1957, 115-159).]

Pobreza. (I) EN EL AT. El juicio del AT sobre la p. se expresa con la mayor claridad en Prov 30,8s: «No me des ni pobreza ni riquezas. Dame el pedazo de pan que he menester. No sea que, una vez harto, te desprecie y diga: ¿Quién es Yahvéh?, o que, necesitado, robe y blasfeme del nombre de mi Dios.» De este pasaje se deduce, en primer lugar, que tanto la p. como la riqueza provienen en última instancia de Yahvéh (cf. 1Sam 2,7 Eclo 11,14) y, en segundo lugar, que los dos conceptos son correlativos, debiendo ser juzgados desde puntos de vista éticos más bien que económicos. De todos modos no faltan juicios de valor absolutos sobre la p. (Prov 14,20 19,4.7 Eclo 13,3.21-23 Job 24,4-12 30,1-8). De dichos pasajes resulta que, considerándolas desde el punto de vista «natural», la riqueza es preferida, y que se considera a la p. como un mal relativo, y a la riqueza como un bien relativo. Aparte de la siempre imperante causalidad divina (1Sam 2,7 Prov 22,2 29,13 Eclo 11,14), en la mayoría de los casos el hombre tiene la culpa de aquel mal. Como causas de la p. se dan la ociosidad (Prov 6,9-11 10,4 12,11 13,2 14,23 19,15 20,4.13 23,21 24,34s 28,19 Ecl 10,18 Eclo 25,3) y el afán de placeres (Prov 21,17 23,21 18,23s Eclo 19,1). Por lo demás, el AT simpatiza con los pobres; Yahvéh no los abandona (Job 5,15 Sal 72,12-14 Eclo 35,13-24), los profetas intervienen con frecuencia a favor de los pobres, y la ley intenta mitigar su suerte (Dt 15,7-18). La vida de los pobres puede ser feliz si temen a Dios, observan la ley y se hallan libres de pecado (Prov 19,1.22 28,6; cf. Eclo 10,30 Tob 4,23). El AT no conoce la p. voluntaria. → Limosna, → mendigo, → amor al prójimo.

(II) EL NT no pronuncia ningún juicio de valor sobre la p., pero manifiesta una expresa simpatía por los pobres (cf. Sant 2,2-6, especialmente el v. 5, que recuerda varios pasajes de los Sal; la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro: Lc 16,19-31; el episodio del óbolo de la pobre viuda: Mc 12,41-44 par.). También buena parte de la labor apostólica de Pablo se consagró al cuidado de los pobres de la comunidad jerosolimitana, a cuyo propósito recuerda la p. de Jesús (Rom 15,26s 2Cor 8,9; cf. Mt 8,20 par.). Los pobres a quienes se les participa la buena nueva (Mt 11,5 Lc 4,18; cf. Is 29,18s), así como los pobres (Lc 6,20) o pobres de espíritu (Mt 5,3) a quienes pertenece el reino de Dios (Lc) o el de los cielos (Mt), no deben juzgarse desde un punto de vista social, sino religioso; son, como en los Sal e Is, los «humildes» (hebr. *'ānī* o *'ānāw)* que, conscientes de su propia insuficiencia, lo esperan todo de Dios y nada del mundo (cf. Ap 2,9: la iglesia de Esmirna es pobre, y, sin embargo rica, al contrario de la iglesia de Laodicea en Ap 3,17s). El NT conoce

la p. voluntaria (Mc 10,21 par.). → Riqueza.

Bibl.: H. BRUPPACHER, *Die Beurteilung der Armut im NT* (Zurich 1924). J. VAN DER PLOEG, *Les Pauvres d'Israël et leur Piété* (OTS 7, 1950, 236-270). A. GELIN, *Les Pauvres de Yahvé* (París 1954 = *Témoins de Dieu)*. H.J. KANDLER, *Die Bedeutung der Armut im Schrifttum von Chirbet Qumran* («Judaica» 13, 1957, 193-209).

Poder de Dios. (I) EN EL AT. El p. de Yahvéh es celebrado con entusiasmo en los más antiguos poemas de la Biblia, que celebran al Dios de la guerra, al vencedor de los enemigos de Israel: «Yahvéh es fuerte guerrero, Yahvéh es su nombre» (Éx 15,3); «cantaré a Yahvéh, porque se ha elevado altamente, caballo y caballero arrojó al mar» (Éx 15,1). «¿Quién es el rey de la gloria? Yahvéh, el fuerte y poderoso, Yahvéh, el poderoso en la batalla» (Sal 24,8). Cuando Él acude en socorro de su pueblo, «la tierra tiembla, se estremece el cielo, las nubes se deshacen en agua y los montes vacilan» (Jue 5,4). A su mandato, las estrellas (Jue 5,20 Jos 10,12s) y los elementos (Éx 14,21 15,5.8 1Sam 12,18) combaten en favor de Israel (cf. 1Sam 7,10 2Re 19,35 etc.). Se exalta el p. del brazo o de la diestra de Dios (Éx 6,6 14,31 15,6 Dt 4,34 6,21 Is 40,10 51,5 52,10 etc.), que Él despliega en favor de su pueblo. Los antiguos nombres del Dios de Israel: «el fuerte de Jacob» (Gén 49,24 Is 1,24 49,26 60,16 Sal 132,2.5) y acaso también «el Šadday» (p.ej., Gén 17,1 Éx 6,3) y «El» (p.ej., Gén 33,20) confirman que el p. fue tal vez el atributo divino que más fuertemente impresionó a los antiguos hebreos. El más potente ejército es delante de Dios pura «carne», e.d., flaco y caduco (Is 31,3 cf. 2Par 32,8 Jer 17,5 Sal 20,8 33,16s). Él es la «roca» (2Sam 23,3 Is 30,29 Dt 32,30 etc.), y el «escudo» de Israel (Gén 15,1 2Sam 22,3.31 etc.). Él manda como señor a los más grandes imperios extranjeros (Is 7,18 9,10s), cuyos reyes son sus instrumentos y meros ejecutores de su voluntad (Is 10,15 41,2 44,28 Jer 25,9 27,6).

La omnipotencia de Dios se muestra espléndidamente, no sólo en la historia de Israel, sino también en la creación del mundo (Gén 1 Sal 33,6 19 104 Job 38 etc.); Él es quien señala a las estrellas su curso y las llama por su nombre (Is 40,26). Él ha creado el universo con su palabra omnipotente (Sal 33,6), que no se vuelve a Él sin efecto, sino que ejecuta lo que Él quiere (Is 55,11); nadie puede impedirle llevar a cabo lo que ha decidido (Is 43,13) y ningún milagro es sorprendente si Él interviene (Gén 18,14). Aun a los más espantosos monstruos de la mitología oriental, como el → leviatán, serpiente marina de siete cabezas (Is 27,1 Sal 74,13s), y los dragones del mar (Sal 74,13 Job 7,12 Is 51,9), Yahvéh los atraviesa con sus dardos o los doma para convertirlos en juguete suyo (Sal 104,25).

(II) EN EL NT continúa la idea del AT acerca de la omnipotencia divina. Dios está por encima de la naturaleza, por haber creado el mundo (Rom 1,20), y es señor de la historia por el hecho, principalmente, de haber enviado su Hijo al mundo (1Cor 1,24 etc.); Él decide también el destino de los individuos (2Cor 9,8 etc.). Sólo Él puede obrar la salud (Mt 19,26). Las doxologías del NT, como las del AT, celebran este p. de Dios (Mt 6,13 [mss.] Ap 4,11 7,12 11,17s 12,10ss 19,1s).

El NT emplea para el p. de Dios las expresiones δύναμις y ἐξουσία. La δύναμις es la fuerza actualmente inherente a alguien, la ἐξουσία su potestad, de modo que se puede decir que uno tiene o recibe p. (δύναμις) para ejercer su potestad (ἐξουσία). Dios tiene p. (cf. supra); también tiene p. Jesús, que es profeta poderoso en obras y palabras (Lc 24,19), cuyos milagros son δυνάμεις, «hechos poderosos», que se dirigen contra las potestades demoníacas (→ ángel), y ha dotado a sus discípulos de p. (Lc 9,1) contra toda fuerza enemiga (10,19), un p. que obra también en Pablo (1Tes 1,5) y en las iglesias (1Cor 12,10). Dios tiene, pues, potestad, y toda otra potestad se remonta a Él. Dios da a su Hijo esta potestad, todo p. en el cielo y en la tierra (Mt 28,16s); por ese p. se constituye Jesús en Cristo y Señor en el reino de Dios (Act 2,36). Puede perdonar pecados (Mc 2,10), expulsar demonios (Mc 3,16 etc.), y eso de modo que se puede plantear la cuestión sobre su (extraordinaria) potestad (Mc 11,28). También los apóstoles tienen la potestad de Cristo: para edificar (2Cor 13,10), y todos los hombres: para hacerse hijos de Dios (Jn 1,12).

Bibl.: ThW II, 286-318. 559-571 y la bibl. allí indicada.

Poesía bíblica. (I) EXTENSIÓN DEL GÉNERO POÉTICO EN LA BIBLIA. Dígase lo que se quiera, los hebreos se daban perfecta cuenta de la distinción entre prosa y p.; en concreto, sin embargo, la diferencia era menos marcada entre ellos que entre nosotros. El problema más dificultoso lo presenta a este respecto la literatura profética. Es difícil de suponer que oráculos improvisados en plena acción se ajustaran a las reglas de la prosodia; pero la sublimidad de las ideas, el impetuoso vuelo lírico de los sentimientos y cierta intención educadora les comunica espontáneamente tal nobleza y ritmo, que les da una semejanza inmediata con la p. pro-

piamente dicha. Recordemos también que las piezas más artísticas de la última época pudieron estar compuestas en verso y que, finalmente, se introdujeron después poemas propiamente tales en la literatura profética.

No puede, pues, hablarse, a no ser con las reservas antedichas, de un género poético en los profetas. Pero es sobre todo imposible seguir a E. SIEVERS *(Metrische Studien* I, Leipzig 1901), cuando afirma que muchas narraciones en prosa son en realidad p. en sentido estricto. Esta extravagancia es una consecuencia de la caprichosa idea que el autor se formó acerca de las leyes de la p. hebrea.

Supuestas estas observaciones introductorias, puede, por lo demás, decirse que poemas caracterizados como tales se hallan en todos los libros canónicos.

(1) En la Torá y en los libros históricos: poemas épicos: Éx 15,1-18.21 Jos 10,12*b*.13 Jue 5; poemas líricos: Gén 4,23s Núm 10,35s 21,17s 1Sam 2,1-10 18,7 2Sam 1,19-27 3,33*b*.34 22 = Sal 18 1Par 16,8-36 (= Sal 105,1-15) 96,1*b*-13*a* 106,1.47s; poemas didácticos: Jue 14,14*a*.18*a*; poemas proféticos: 2Re 19,21-28.32-34 = Is 37,22-29.33-35; poemas mixtos: Gén 25,23 27,28s.39s 49,1-27 Núm 21,27-30 23,7-10.18-24 24,3-9.15-24 Dt 32,1-43 33,2-29 2Sam 23,1-7.

(2) En los profetas: p. popular: Is 23,16; p. épica: Hab 3,2-19; poemas líricos: Is 5,1-7 38,10-20 Jon 2,3-10 Nah 1,1-13 Dan 3,26-45 (gr.).52-90 (gr.); p. lírico-proféticas: Is 12,1-5 26,1ss.

(3) En los restantes libros: Sal, Prov, Job (en los discursos gnómicos), Eclo 51, Cant.

(II) LA PROSODIA HEBREA. El ritmo inherente a toda p. se logra entre los hebreos por medio de tres recursos estilísticos: el paralelismo, la versificación y las estrofas.

(A) *El paralelismo.* (1) El primero que investigó este fenómeno más detenidamente fue el obispo anglicano LOWTH *(De sacra poesi Hebraeorum,* 1753), que lo define así: «Cierta igualdad o semejanza de los miembros de cada frase, de forma que, generalmente, en cada miembro se correspondan pensamientos a pensamientos y palabras a palabras, como si hubieran sido medidas y ajustadas unas con otras.» El paralelismo es un elemento rítmico de importancia fundamental, que representa una modalidad muy distinta de los recursos estilísticos de la métrica clásica, a los que supera por su capacidad de expresión, aunque estos últimos sean más técnicos.

(2) El paralelismo está comprobado por las literaturas asiriobabilónica, egipcia, ugarítica (→ Ugarit), siria y árabe, aunque en ninguna de ellas se halla tan universalmente ejecutado y elaborado como en la p. bíblica. Su origen ha de buscarse en los cantos corales alternos del culto litúrgico; pero hay que admitir también que su razón más profunda está en la tendencia humana a la euritmia de las ideas (E. KÖNIG, *Hebräische Rhytmik* 21). También hay que tener en cuenta la ingénita necesidad que siente el oriental de comunicar energía a su discurso.

(3) Según Lowth, hay tres especies de paralelismo. La clasificación de Lowth se ha hecho clásica.

El paralelismo sinónimo repite con expresiones equivalentes lo que acaba de decir. Es el caso más frecuente. Con frecuencia acontece que la equivalencia de las expresiones se funde con la de las frases (Sal 114,1-6), y la perfección máxima del arte se alcanza con el quiasmo, e.d., con el cruce de expresiones sinónimas (Sal 2,5.8.10). El paralelismo antitético (por oposición) consiste en oponer al primer miembro el segundo. Es el medio didáctico por excelencia; por él se dice lo que la cosa es y lo que no es (Prov 10ss). El paralelismo sintético (o constructivo) no consiste en la comparación de conceptos iguales o en la contraposición de contrarios, sino en completar el pensamiento que se comenzó a expresar. Este desenvolvimiento puede consistir en una comparación, en un argumento *a fortiori*, en una enumeración, en una mayor precisión del tiempo, lugar, modo, manera o, finalmente, en la indicación de la causa o del efecto (Sal 123,2-4 51,9 115,5-7 147,13-17 148,7-12).

El paralelismo tiene sus complicaciones, sus caprichos y sus fallos. El juego que resulta de la semejanza o contrariedad de las ideas, unido a la distinta posición de éstas en la frase, produce cierto número de figuras. Así tenemos el paralelismo de eco (Sal 114, 4s.7s), el paralelismo *in crescendo* (115,1) y el otro en que se repiten las palabras principales (113,1s). Luego sucede, a su vez, que el paralelismo rompe el dístico, lo que se llama paralelismo externo. Entonces el poeta prefiere añadir otro dístico, con lo que resultan en total cuatro miembros. De este modo se produce la figura del paralelismo articulado o múltiple (Sal 78,8), del paralelismo alternante (5,2s) y del paralelismo introvertido (los dos miembros más separados entre sí incluyen otros dos miembros: 5,10). Pero se da también el paralelismo con número impar de miembros; entre ellos es particularmente frecuente el trimembre (77,3.17-20). Estos paralelismos trimembres parecen ser típicos, sobre todo para la p. más antigua. En la literatura de → Ugarit son fenómeno corriente (cf. H.L. Ginsberg, Or 5, 1936,

171; C.H. GORDON, *Ugaritic Grammar*, Roma 1940, p. 80s; W.F. ALBRIGHT, *The Psalm of Habakkuk*, en *Studies in O.T. Prophecy*, Edimburgo 1950, 1-18, particularmente 3-8).

Se ha suscitado la cuestión de si existe realmente un paralelismo sintético. Ya Lowth había reconocido que es en extremo difícil de comprobar, y E. Podechard lo niega formalmente (RB NS 15, 1918, 299), «porque ni los pensamientos son paralelos ni las frases se disponen de ordinario simétricamente». Este juicio quizá sea demasiado absoluto, porque las dos primeras subespecies arriba citadas, y a veces también la tercera (Sal 115,5-7), se aproximan al paralelismo sinónimo. Hay que confesar, sin embargo, que la armonía del pensamiento está en este caso muy debilitada, y que en las otras variantes ya no existe en absoluto. Sólo queda, pues, una coincidencia de la forma, que procede de la cesura y del ritmo; de ahí el nombre de paralelismo formal, que Gray dio a esta tercera especie de paralelismo (TH. Robinson, ZAW 54, 1936, 32).

¿Qué relaciones existen entre el paralelismo y el verso hebreo? ¿Puede decirse que basta el paralelismo para crear por sí solo el verso? Es cierto que el paralelismo determina un corte en la frase. La idea se agota de hecho en un dístico o en un trístico, a lo sumo en dos dísticos; y sus subdivisiones corresponden cada una a un hemistiquio. Hay aquí una contribución considerable a la aparición del verso, pero esto no es suficiente. El paralelismo no substituye ni la métrica, ni la rima, ni la aliteración, ni, en una palabra, la simetría fonética. Además, las muchas complicaciones, caprichos y fallos del paralelismo le impiden alcanzar la importancia que, de otra suerte, podría tener en la poesía.

(B) *Métrica y verso*. Los autores antiguos no nos dan a este respecto información exacta; se atenían a la terminología de nuestra literatura clásica, aunque ya san Jerónimo da a entender que las expresiones clásicas pudieran tener un sentido especial para el hebreo (G. CASTELLINO, *Il ritmo ebraico nel pensiero degli antichi*, Bb 15, 1934, 505-516). Las investigaciones llevadas a cabo en la actualidad han conducido a tres explicaciones diferentes: unos explican el verso hebreo por la cantidad de las sílabas; otros, por el número de éstas; otros, finalmente, por su acento (E. KÖNIG, *Hebräische Rhythmik*, Halle, 1914, 22-28; S. EURINGER [bibl.] 37ss; A. CONDAMIN, *Poèmes de la Bible*, París 1933, 11ss).

La teoría de la acentuación es hoy reconocida y empleada prácticamente de modo universal. Sus grandes líneas fueron trazadas por Ley en 1887. Ley demostró que el carácter del verso hebreo depende del número y colocación de los acentos tónicos. Toda palabra con sentido propio lleva un tono o elevación y, en ocasiones, si es larga, dos. A la sílaba tónica siguen sílabas átonas o depresiones en número indeterminado. El conjunto forma lo que tradicionalmente llamamos verso, sea cual fuere el número de sílabas átonas. Así resulta la clase de verso, según que tenga cinco, seis, ocho o diez acentos. También ha de tenerse en cuenta la posición de la cesura.

Estos principios sirvieron de punto de partida para las investigaciones posteriores. Autores como E. Sievers y J.W. Rothstein han creído que la posición normal del acento en las palabras hebreas tenía que dar constantemente un ritmo yámbico o anapéstico. Se comprende que si el TM no se ajusta siempre a este rígido principio, ha de cambiarse y acomodarse. Estas exageraciones han tenido poco éxito, y con razón; pues, si es cierto que en conjunto, de acuerdo con la naturaleza de la lengua, el ritmo parece que ha de ser ascendente, es, sin embargo, irracional pretender encerrarlo a todo trance en los límites del yambo o anapesto. Poco crédito merecen las correcciones del TM, hechas únicamente por razón del metro. Así, pues, prescindiendo de otros motivos, habrá que aceptar la forma actual del TM y el principio del libre juego de arsis y tesis. Una palabra o un verso puede empezar con un acento métrico y terminar con una tesis. En el interior del verso se evita frecuentemente el encuentro de dos sílabas tónicas seguidas mediante signos masoréticos (*makkēf* y *n*[e]*sīgā*), y donde ocurre, esto es más aparente que real. En la tesis puede haber desde una a tres sílabas y, muchas veces, más. En la arsis se hallan los acentos principales o también los secundarios de las palabras significativas. Por lo que se refiere a los *status constructi*, a los pronombres y preposiciones, éstos pueden hallarse en arsis, si así lo pide la simetría del verso. Finalmente, hay que contar con la imperfección real de la métrica hebrea, que no tuvo tiempo de alcanzar su pleno desarrollo, y que por ello carece esencialmente de una estabilidad perfecta.

Existen varias clases de versos. Todos los autores están de acuerdo sobre la existencia y estructura del llamado *qīnā* (→ lamentación). Desde su descubridor K. Budde (ZAW 2, 1882, 1-52) se caracteriza como verso en que la cesura crea dos miembros desiguales, en la relación de 3 + 2, 4 + 2 ó 4 + 3 acentos. Su nombre viene de que se halla principalmente en poesías que llevan el título *qīnā*, «lamentación». Sin embargo,

acontece que piezas que llevan el título *qīnā* están escritas en otro ritmo (2Sam 1,19-27; cf. v. 17). Por otra parte, versos de 3 + 2, 4 + 2, 4 + 3 acentos se emplean para expresar sentimientos más bien alegres (Sal 19,8-11). La longitud de los otros versos es difícil de determinar, porque esta cuestión puramente práctica se complica con dos problemas teóricos: 1.º ¿Ha de emplearse para un mismo poema constantemente el mismo verso o se permite la mezcla de distintos versos? Grimme, Zapletal y, sobre todo, Rothstein abogaron por la primera hipótesis. Hoy las opiniones se inclinan cada vez más por la segunda: T.H. ROBINSON (ZAW 54, 1936, 38-39; *Poetry and Poets of the O.T.*, Londres 1947, 37-39) y O.E. OESTERLEY (*The Psalms* I, Londres 1940, 31), que aportan algún perfeccionamiento a la teoría. 2.º ¿Qué longitud tiene el verso? ¿Comprende todo el versículo bíblico masorético o se extiende sólo hasta el *atnaj?* En RB 27, 1918, 59-64. 297-316, E. Podechard vivamente se adhiere a la primera opinión; pero puede decirse que se halla prácticamente solo en ese modo de ver. Como argumento capital contra Podechard cabe decir que el paralelismo, factor importante de la unidad rítmica, comprende todo el verso, y acá y allá le sobrepasa. Contribuye, pues, a la formación de un nuevo verso o se para a medio camino, formando un trístico (P. DHORME, *Le livre de Job*, París 1926, CXLV-CXLVIII; Id., *La poésie biblique*, París 1931, 72-74. A. CONDAMIN [bibl.] 8s; T.H. ROBINSON, ZAW 54, 1936, 31; Id., *Poetry and Poets*, 34s).

Después de haberse resuelto ambos problemas en el mismo sentido por la mayoría de los metricistas, se cuenta en la p. hebrea con los siguientes tipos de versos: tetrámetros (2 + 2: raros); pentámetros (2 + 3), que son una inversión de la *qīnā*. A ellos se añaden tipos diversos de hexámetros como 3 + 3; 2 + 2 + 2; 4 + 2; 2 + 4. Pueden finalmente hallarse versos de 4 + 3 ó 3 + 4 y hasta de 3 + 3 + 3.

(C) *Las estrofas.* Los versos tienden a cerrarse en grupos. Pueden formar conjuntos desiguales que mutuamente se limitan, ora por el sentido, ora por el empleo de determinados artificios de forma, como la aliteración (Sal 44,5), la asonancia (32,1) o la rima (54,3-6.9); este último fenómeno es demasiado irregular para ser tenido en cuenta. ¿Puede decirse que el hebreo conozca un sistema estrófico, es decir, una división metódica de los versos en grupos equivalentes y simétricos? Kösters (1831) respondió a la cuestión afirmativamente, y a Kösters han seguido Müller (1896, 1898), Zenner (1896) y CONDAMIN (cf. sus comentarios a Is (1905) y a Jer [1920]; *Poèmes de la Bible* [1933] y numerosos artículos en RB 1899-1910). La teoría supone que se da en las estrofas un paralelismo tan riguroso como en los hemistiquios. Una estrofa puede ser del mismo sentido (sinónima) que la precedente, contraponerse en una especie de antítesis o desenvolver más ampliamente su sentido (la llamada *responsio)*. En el terreno de la métrica, las estrofas guardan la armonía entre sí en relación al verso, a la cesura, a la ordenación de los miembros del verso y, a veces, incluso a las palabras que son idénticas o tienen la misma asonancia. Los versos se hallan en el mismo número y se agrupan de la misma manera; las palabras o asonancias forman la figura de la articulación e.d., se enlazan entre sí en la transición de una estrofa a otra *(concatenatio)*, o determinan el principio y fin de una sola y misma estrofa *(inclusio)*. El conjunto estrófico que así resulta consta por lo menos de dos elementos: estrofa y antistrofa. A ello se junta con frecuencia lo que Zenner llama «estrofa de alternancia». En esta última es donde hay que buscar la culminación del pensamiento y de la lírica.

Esta teoría estrófica ha sido recibida con reserva (RB 31,1922, 132-133; 33, 1924, 407-419; 41, 1934, 128-132; P. DHORME, *Le livre de Job*, CXLIX-CLI). No puede ciertamente discutirse la exactitud de numerosas observaciones; pero se ha exagerado la importancia de los hechos y la construcción es demasiado sistemática. El exegeta debe, pues, atenerse al principio de la libertad métrica en todos los terrenos: tanto en el de la estrofa como en el del paralelismo y de la métrica. Los más seguros indicios para aplicar el principio estrófico en una poseía son sencillamente los siguientes: 1.º Que el sentido general de un grupo de versos se corresponda con los del otro grupo. 2.º La aparición de la palabra → *sela'*. 3.º Los estribillos (Sal 42,6.12 + 43,5; 107,1-32). 4.º El alfabetismo (→ cantos alfabéticos). Es evidente que sólo contamos con medios estilísticos imperfectos, de donde se deduce que la p. hebrea, aunque no rechaza la estructura estrófica, sólo la ha realizado de manera casual y aproximada.

Bibl.: R. LOWTH, *De sacra poesi Hebraeorum* (Oxford 1753). Id., *Preliminary dissertation to Isaiah* (1778). G. BICKELL, *Carmina VT metrice* (Innsbruck 1882). H. GRIMME, *Abriss der biblisch-hebr. Metrik* (ZDMG 50, 1896, 522-584). E. SIEVERS, *Metrische Studien* (Leipzig 1901-1904). Id., *Psalmenprobleme: Untersuchungen über Metrik, Strophik und Paseq des Psalmenbuches* (Friburgo de Suiza 1902). V. ZAPLETAL, *De poesi Hebraeorum in VT conservata* (Friburgo de Suiza 1909). E. KÖNIG, *Die Poesie des AT* (Leipzig 1907). Id., *Hebräische Rhythmik* (Halle 1914). W. ROTH-

STEIN, *Grundzüge des hebräischen Rhythmus und seiner Formenbildung nebst lyrischen Texten, mit kritischem Kommentar* (Leipzig 1909). Id., *Hebräische Poesie* (Leipzig 1914). F. ZORELL, *De arte rhythmica Hebraeorum* (App. ad Comm. in Prov., auct. Knabenbauer, París 1910). Id., *Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebr. Psalmendichtung* (Munster de Westfalia 1914). G.A. SMITH, *The Early Poetry of Israel* (Londres 1912). S. EURINGER, *Die Kunstform der althebräischen Poesie* (BZf 5/9-10, Munster de Westfalia 1912). N. SCHLÖGL, *Die echte biblische hebr. Metrik* (BSt 17/1, Friburgo de Brisgovia 1912). J.B. GRAY, *The Forms of Hebrew Poetry* (Londres 1915). E. DHORME, *La poésie biblique* (París 1931). A. CONDAMIN, *Poèmes de la Bible* (París 1933). T.H. ROBINSON, *Some Principles of Hebrew Metrics* (ZAW 54, 1936, 28-43). Id., *Poetry and Poets of the OT* (Londres 1947). S.C. JODER, *Poetry of the OT* (Scottdale, Pa., 1948). S. MOWINCKEL, *Zum Problem der hebräischen Metrik* (Festschrift Bertholet, Tubinga 1950, 379-394). T.H. ROBINSON, *Basic Principles of Hebrew Poetic Form* (ibid. 438-450). F. HORST, *Die Kennzeichen der hebräischen Poesie* (ThRs, NF 21, 1953, 97-121). G.R. DRIVER, *Hebrew Poetic Diction* (VT Supl. 1, 1953, 26-39). T.H. ROBINSON, *Hebrew Poetic Form* (ibid., 128-149). G. FOHRER, *Über den Kurzvers* (ZAW 66, 1954, 199-236). S. MOWINCKEL, *Marginalien zur hebräischen Metrik* (ZAW 68, 1956, 97-123). [A. ARCE, *Cánticos de Sión, trad. del hebreo, anotados y precedidos de un estudio sobre la poesía hebrea* (Jerusalén 1928). D. GONZALO MAESO, *Contribución al estudio de la métrica hebrea: Sobre la verdadera significación y alcance del paralelismo* (Sefarad 3, 1943, 3-39). Id., *Principios fundamentales del verso hebreo* (Sefarad 5, 1945, 3-47). J.M. BOVER, *Psalmorum parallelismus* (VD 7, 1927, 257-266). R. GALDOS, *La estrófica de los Salmos y su utilidad en la crítica textual y en la exégesis* (EstB 5, 1946, 215-230). A. DÍEZ MACHO, *Estudio de la «hazará nifradá» en el texto masorético* (Sefarad 7, 1947, 209-230). Id., *Estudio de la «hazará» en la «Poetica Hebraica» de Moše Ibn Ezra y en el texto masorético* (Sefarad 7, 1947, 3-29). Is., *La homonimia o paranomasia: «almuyanara = lašon nafel al lašon»* (Sefarad 8, 1948, 293, 321; 9, 1949, 269-309). Sobre la primitiva poesía cristiana en el NT, cf. S. DE AUSEJO, *¿Es un himno a Cristo el prólogo de san Juan? Los himnos cristológicos de la Iglesia primitiva y el prólogo del IV Evangelio* (EstB 15, 1956, 223-277. 381-427; id., XVI Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1956, 307-396).] [A. ROBERT]

Poligamia → matrimonio.

Políglota se llama una edición del texto bíblico en varias (πολύς) lenguas (γλῶττα). Las p. son particularmente útiles para la crítica textual: el cómodo cotejo de varios textos a la vista facilita la reconstrucción crítica o por lo menos la mejor inteligencia de uno de esos textos (generalmente la Vg, pero también el TM). De ahí que la mayoría de las p. proceden de la época en que se inicia la crítica textual. Aparte las héxaplas (cf. → versiones de la Biblia I), son conocidas: (1) La p. de Alcalá (complutense), del card. Francisco Ximénez de Cisneros (Alcalá de Henares [Complutum] 1514-1517, pero en venta el 1522; 5 t.). FR. DELITZSCH, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Kard. Ximenes* (Leipzig 1876-1877).
(2) La políglota de Amberes de A. Montano (Amberes 1569-1573; 8 t.).
(3) La p. de París, obra sobre todo del oratoriano Morin (París 1629-1645; 10 t.).
(4) La p. londinense de Brian Walton (Londres 1654-1657; 6 t.). Esta última es la mejor y la más extendida; aún hoy día es utilizada. En apéndice se halla el *Lexicon heptaglottum* de Edm. Castellus. Existe una reproducción fotomecánica (Graz 1958). Estas p. ofrecen generalmente una traducción, de ordinario interlineal, de los textos no latinos y un número de tratados sobre cuestiones bíblicas, léxicos, etcétera.

Las p. posteriores son mucho menos importantes. Es conocida la p. de Bielefeld, por R. Stier y K. Theile (Bielefeld [5]1890) y del lado católico *La Bible polyglotte* de F. VIGOROUX (París 1898-1906; 8 t.).

[Últimamente ha comenzado la nueva políglota matritense, con criterios muy distintos de los seguidos en las políglotas antiguas. El título general es *Biblia Polyglotta Matritensia*. En ella aparecerán ediciones críticas de la Biblia en diez series distintas y por volúmenes separados (cuantos sean necesarios, dentro de cada serie, según el número de libros sagrados):

I. texto hebreo; II. NT griego; III. los LXX; IV. AT arameo (targum palestinense); V. AT arameo (targum Onqelos y Yonatán); VI. AT y NT siríacos; VII. Vetus Latina; VIII. Vulgata Hispana; IX. NT copto; X. versión castellana. La editan el Consejo Superior de Investigaciones Científicas = CSIC (Madrid) y la Biblioteca de Autores Cristianos = BAC (Madrid). Han aparecido ya tres volúmenes: *Prooemium* (Madrid 1957); VII/21: *Psalterium uisigothicum-mozarabicum* (ed. critica curante T. Ayuso Marazuela; Madrid 1957); VIII/21: *Psalterium S. Hieronymi de Hebraica ueritate interpretatum* (ed. critica curante T. Ayuso Marazuela; Madrid 1960).]

Bibl.: [Sobre la complutense: M. REVILLA RICO, *La políglota de Alcalá* (Madrid 1918; antes en «Ciudad de Dios», años 1916/17). J. LLAMAS, *Un manuscrito desconocido, ejemplar directo del texto hebreo complutense* (El Escorial 1933; antes en «Religión y Cultura» 1933). Sobre la de Arias Montano: D. RAMOS FRECHILLA, *La políglota de Arias Montano* (Rev. Esp. de Est. Bíbl. 2, 1928, 27-54).

Polilla. La p. (hebr. *'āš)* se menciona en la Biblia por el hecho universalmente conocido de que la larva de la p. se establece en los vestidos y los devora (Job 13,28 Eclo 42,13 Mt 6,19 Lc 12,33), por eso, pues, en lenguaje

metafórico se emplea junto a las expresiones «devorar», «aniquilar». Así, serán aniquilados los enemigos del → siervo de Yahvéh (Is 50,9 51,8), Efraím (Os 5,12) y el hombre (Sal 39,12). Para acentuar la debilidad del hombre, dice Job que será aplastado como una p. (4,19). En Job 27,18 (construye su casa «como la p.») se debe leer probablemente «como la araña».

Politeísmo, fe y culto de varios dioses. En muchas religiones politeístas los dioses se agrupan en número de tres (Babilonia, India; → Trinidad), de siete (Babilonia), de nueve (Egipto) o de doce (Grecia, Roma). En ocasiones, un dios se identifica con otros, aun de pueblos extraños (sincretismo; p.ej., Marduk en Babilonia; → henoteísmo); el politeísmo culmina a veces en monarquismo (por ejemplo, Marduk como dios supremo en Babilonia).

Según Jos 24,2.14s Jdt 5,7-9, los antepasados de Israel fueron politeístas. El p. conservó durante mucho tiempo su fuerza, no sólo en la religión popular, sino también en el culto oficial del reino del norte, sobre todo en tiempos de Ajab, que introdujo dioses fenicios (1Re 14,22-24 16,31-33), y aun en el templo de Jerusalén, donde, bajo Manasés y Amón, se dio culto, junto a Yahvéh, a → Baal, → Aštarté y a los dioses astrales (2Re 21,2-7.20 23,4.11). Durante la cautividad de Babilonia, el p. no desapareció aún del pueblo (Jer 44 Is 57,3-10); y en el templo de → Elefantina, la colonia militar judía daba culto, junto a Yahvéh, a varios dioses y diosas. Sólo después del destierro quedó el p. desarraigado del pueblo, aunque bajo Antíoco muchos judíos recayeron en la idolatría (1Mac 1,43).

Bibl.: → Monoteísmo. RGG III, 185-194. J. KAUFMANN, *Bible and Mythological Polytheism* (JBL 70, 1951, 179-197).

Polvo (hebr. *'āfār)*, la materia de la cual fue creado el hombre (Gén 2,7 Job 4,19) y a la cual volverá (Gén 3,19 etc.), de suerte que el hombre será designado, sin más, como polvo (Gén 19,27 Sal 103,14). Junto con la → ceniza, el p. desempeña su papel en manifestaciones de duelo: se revuelcan en el p. (Miq 1,10) o se esparcen p. sobre la cabeza (Jos 7,2 etc.). En sentido figurado, se sacude uno el p. (Is 52,2) de los pies (Mc 6,11), lame o besa el p. de los pies (Is 49,23), come polvo (Gén 2,14; cf. sobre ello Dt 32,24 Is 65,25), como hacen los enemigos vencidos (Miq 7,17 Sal 72,9). El p. es, además, imagen de una gran muchedumbre (Gén 13,16 etc.), pero también de la vileza (Sal 47,1 etc.), y del sepulcro (Sal 22,30 etc.).

Pontífice. (I) EN EL AT, también en Ugarit, se habla frecuentemente de un p. (2Re 25,18; cf. el segundo sacerdote en el mismo v.) o, por antonomasia, «el» sacerdote (2Re 11,9s 16,10s 22,10), cuyos nombres a veces se indican. Son ellos los jefes de los sacerdotes que ofician donde respectivamente se levanta el santuario; cuando éste quedó fijado en el templo de Jerusalén, los p. pueden identificarse con los príncipes de los sacerdotes (cf. Esd 7,5).

(II) EN EL NT se mencionan 62 veces los príncipes de los sacerdotes (en gr. ἀρχιερεῖς). La mayor parte de los historiadores, con Schürer (bibl.), explican este nombre, que también se encuentra frecuentemente en FL. JOSEFO (p.ej., BI 2,316-322.331.336.342), diciendo que con él se alude a los sumos sacerdotes destituidos arbitrariamente por Herodes o por los romanos, o a los miembros de las más distinguidas familias sacerdotales, de las cuales eran elegidos ordinariamente los sumos sacerdotes, en oposición al sumo sacerdote que de hecho actuaba (el cual se menciona 38 veces; en gr. ἀρχιερεύς). A base de textos rabínicos (StB II, 56,626-331,634s), J. Jeremias y G. Schrenk admiten que los ἀρχιερεῖς (pontífices) habrían formado, al parecer, un «colegio estable con la función de dirigir el culto, la administración y vigilancia del templo, la administración del dinero del templo y la jurisdicción sacerdotal» (ThW III, 270). A este colegio habrían pertenecido:
(1) el jefe de la policía del templo (ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ: Act 4,1 5,24,26 JOS., *Ant.* 20,131 etc.), que ostentaba la mayor graduación después del sumo sacerdote.
(2) los jefes de las 24 clases sacerdotales que habían de desempeñar el servicio por semanas;
(3) los jefes de los servicios del día;
(4) los inspectores de policía del templo (pl. στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ: Lc 22,52);
(5) los tesoreros.

Todos éstos tendrían voz y voto en el sanedrín. Cuando aparecen los p. solos, entonces se aludiría a miembros de este consejo sacerdotal (Mt 26,3s.14s 27,6 28,11 par. Act 9,14.21 26,10.12) o del sanedrín, en cuyo seno eran considerados como el más importante grupo (Jn 12,10 18,35 19,6.15.21 Act 22,30, cf. FL. JOS, *Ant.* 20,180s.207 etc.). Con frecuencia se nombran los p. juntamente con otros grupos del sanedrín o con uno de éstos, así, p.ej., ancianos y escribas (Mt 27,41 Mc 8,31 11,33 14,43 Lc 9,22 20,1 Act 4,5; cf. FL. JOS., BI 2,331.336), p. y escribas (Mt 2,3 21,15 par. Mc 10,33 14,1 Lc 20,19 22,2 23,10), p. y fariseos (Mt 21,45 27,62 Jn 7,32.45 11,47.57 18,3; cf. FL. JOS., *Vita*

5,21), p. y ancianos (Mt 21,23 26,3.47 27,3.12 28,11s Act 4,23 23,14 25,15; cf. FL. JOS., BI 2,422), p. y judíos más distinguidos (Act 25,2; cf. FL. JOS., *Ant.* 20,6.180 *Vita* 9). Estas enumeraciones designan la totalidad de las autoridades religiosas de los judíos. En Lc 23,13 24,20 (ἀρχιερεῖς καὶ ἄρχοντας), el segundo miembro (cf. Act 4,5 FL. JOS., BI 2,627) indica por excepción a los → ancianos. En Act 4,6 en «todos los allegados de la familia del sumo sacerdote» se entienden los miembros de las más distinguidas familias sacerdotales, entre las cuales era elegido el sumo sacerdote (cf. FL. JOS., *Ant.* 15,40). En Act 19,14 se menciona un p. en Éfeso (cf. FL. JOS., *Ap.* 1,32s: hay un p. en Egipto).

Bibl.: SCHÜRER II, 275-277. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu* II (Leipzig 1929) 1-50. ThW III, 270-272.

Pontificio Instituto Bíblico (PIB). Ya el papa León XIII tuvo el proyecto de fundar en Roma un instituto para los estudios bíblicos (→ Escuela bíblica). En el reglamento por él dictado a la → Comisión Bíblica, estaba contenida esta misión. De acuerdo con ello, León XIII hizo elaborar por la Comisión Bíblica un plan detallado para la fundación del I. Sin embargo, el proyecto quedó mucho tiempo en suspenso por falta de medios económicos, y sólo en 1909 pudo san Pío X realizarlo. Pero, en vez de congregar a especialistas de todo el clero secular y regular, según había proyectado la Comisión Bíblica, san Pío X confió el I. a la Compañía de Jesús. El primer rector durante muchos años fue L. Fonck (†1930). Según las disposiciones de san Pío X, el I. debía realizar su misión mediante cursos y seminarios sobre todas las ciencias bíblicas generales y especiales, mediante la enseñanza de cuestiones de metodología científica y mediante conferencias públicas destinadas a un auditorio más extenso. Las letras apostólicas *Cum Biblia Sacra*, de 15 de agosto de 1916 *(Ench* 435-449) instituyó un nuevo plan, según el cual, entre otras cosas, el PIB obtuvo la facultad de otorgar la licenciatura en ciencias bíblicas. Este plan fue completado y modificado por Pío XI con el motu proprio *Bibliorum Scientiam*, de 27 de abril de 1924 *(Ench* 518-525), y también con el motu proprio *Quod maxime*, de 30 de septiembre de 1928. Por esta última disposición el PIB el I. de Estudios Orientales y la Gregoriana, formaron la Universidad Pontificia de Estudios Eclesiásticos, sin que por ello el PIB, perdiera su plena autonomía. El PIB está sometido directamente a la Santa Sede, y posee facultad para otorgar todos los grados académicos en ciencias bíblicas, doctorado inclusive. Para facilitar a los estudiantes el conocimiento, necesario también para los exegetas, de la Tierra Santa, una filial se abrió en Jerusalén en 1927. Uno de los últimos rectores fue el padre A. Bea, que desempeñó su cargo con competencia científica, circunspección y gran amplitud de miras, dotando al PIB de un espíritu que le capacita para satisfacer a todas las exigencias de la moderna exégesis. Cuando el padre Bea dejó el rectorado en 1949, le sucedió el suizo padre Vogt. Los estudios se desarrollan en tres años: el último semestre del tercer curso puede, a voluntad, llevarse a cabo en la filial de Jerusalén. El PIB incluye dos facultades: bíblica y orientalista. Las publicaciones del PIB comprenden tres revistas: *Biblica* (desde 1920; revista científica con colaboraciones en cinco lenguas modernas), *Verbum Domini* (revista de divulgación en latín) y *Orientalia* (publicaciones científicas orientalistas). Además, el PIB ha iniciado varias colecciones científicas: *Scripta Pontificii Instituti Biblici*, *Monumenta Biblica et Ecclesiastica*, *Biblica et Orientalia*, *Analecta Orientalia*.

[Entre los ilustres profesores del PIB justo es recordar también al padre A. Fernández. Ocupó en él una cátedra desde el primer curso (año 1910) hasta 1928, y fue rector durante los años 1918-1924. Pasó luego a la filial de Jerusalén, donde permaneció largo tiempo (1929-1947). Muchas veces dirigió las excursiones bíblicas de profesores y estudiantes por todo el Oriente Próximo. Se dedicó particularmente a cuestiones geográficas relacionadas con la historia y exégesis bíblicas. Sobre ellas escribió varias obras y numerosos artículos. Cf. F. P. Solá, en EstE 34, 1960, 311-325).]

Ponto, patria de → Áquila (Act 18,2), donde había judíos (2,9) y cristianos (1Pe 1):
(1) Como forma abreviada de Capadocia en el Ponto Euxino, o sea cerca del mar Negro, es el reino formado por los Aqueménidas durante las luchas de los diádocos, desde el 220 a.C., que se extendía hasta el Cáucaso.
(2) La provincia romana del P., formada en el 65 a.C. con las zonas costeras del norte. En Vg, P. designa también a → Ellasar.

Bibl.: LÜBKER 841.

Posesión diabólica, la ocupación del cuerpo humano por un espíritu malo.

(I) No se menciona EN EL AT. El judaísmo rabínico atribuía varias → enfermedades a influjo de los malos espíritus o del → demonio, particularmente la epilepsia y otras; conocía varios medios de conjuro para combatir a los malos espíritus; sus exorcistas de profesión, que veneraban a Salomón como

precursor y modelo, son también mencionados en el NT (Mt 12,27 Act 19,13s). En el Evangelio aparecen muchos posesos, en grupos (Mt 8,16 Lc 7,21 etc.) o individualmente. La p. va ordinariamente acompañada de fenómenos patológicos (epilepsia, mudez, ceguera, etc.); los posesos han perdido el dominio sobre sus miembros y el uso de la palabra. Los textos hablan de que «tienen» un espíritu impuro; en pasiva: que son dominados por un espíritu impuro. El espíritu les da fuerza sobrehumana (Mc 5,3; cf. Act 19,16), los atormenta (Mc 1,26 5,5 etc.), en ocasiones hasta inducirlos a un autoexterminio (Mc 5,5). Pero Jesús quebranta el poder del demonio; con su mandato, «expulsa al demonio» y devuelve a los atormentados el dominio sobre sí mismos. Además de varias alusiones generales, los evangelios ofrecen varios relatos extensos de expulsiones de demonios, señaladamente: Mc 1,23-28 par (en la sinagoga de Cafarnaúm), Mt 8,28-34 (en el país de los gerasenos), Mt 17,14-21 par. (el niño poseso), Mt 12,22-24 (el poseso ciego y mudo). Llama la atención el soberano poder de Jesús sobre los espíritus malos, pues la expulsión se realiza en virtud de una orden dada en propio nombre. Los espíritus reconocen a Jesús, pero éste no admite su testimonio (Mc 1,34 etc.). También en Act se mencionan posesos y expulsiones de demonios: por los apóstoles (5,16), por Felipe (8,7), por Pablo (16,16-18 19,12), juntamente con los vanos intentos de los → exorcistas judíos en Éfeso (19,13-17).

(II) La exégesis racionalista del s. XVIII establecía, por una parte, que el hombre antiguo y también los judíos atribuían enfermedades y, sobre todo, enfermedades psíquicas, a la acción de los espíritus malos; y, por otra, que los relatos neotestamentarios nos ofrecen el cuadro de enfermedades fácilmente recognocibles, cuyos síntomas coinciden con los de la histeria, epilepsia, etc. Como hijos de su tiempo, los evangelistas habrían atribuido a influjo del demonio anormalidades psíquicas y físicas. Jesús, en esta materia arreligiosa, se habría acomodado a las ideas de su tiempo, y «expulsaba al demonio», cuando en realidad lo que hacía era curar a los enfermos por su personalidad sugestiva. Frente a esta explicación hay que afirmar:

(A) Los relatos evangélicos sobre expulsiones de demonios no son materia arreligiosa, sino que, como Jesús mismo declara en la perícopa sobre → Beelzebub (Mt 12,22-30), en el NT tienen grandísima importancia para la economía de la salud. Contra la acusación de que expulsa los demonios por la alianza con Beelzebub, Jesús afirma que los demonios forman un reino contrario a Dios bajo el mando de Satán, príncipe de este mundo, pero que, al venir Él (Jesús), en su persona ha llegado ya a los judíos el reino de Dios. Él, Jesús, es más fuerte que Satán y pone fin a su imperio. Las expulsiones de los demonios inauguran, consiguientemente, el triunfo de Jesús sobre el príncipe de este mundo. Estas ideas, como hoy se reconoce generalmente, pertenecen al estrato más antiguo de la tradición sinóptica.

(B) La más antigua tradición sinóptica explica el gran número de relatos de expulsiones en los evangelios: la aparición de Jesús significa para Satán una crisis, en la que éste concentra una vez más todas sus fuerzas. El gran número de expulsiones atestiguaba igualmente el poder taumatúrgico de Jesús. No se excluye, por tanto, que la predicación posterior interpretara simples curaciones de enfermos en el sentido de expulsiones de demonios. Ello explicaría la semejanza de síntomas por uno y otro lado. → Milagro

Bibl.: ThW II, 19. BONSIRVEN II, 189. StB IV, 501-535. J. SMIT, *De daemoniacis in historia evangelica* (Roma 1913). P. SAMAIN, *L'Accusation de Magie contre le Christ dans les Évangiles* (EThL 15, 1938 449-490). *Satan* (Études Carmelitaines 27, Bruja_ 1948).

Potestades (gr. ἐξουσίαι), nombre de una categoría o jerarquía de espíritus, tomado de los apócrifos del AT (Test XII, AscIs, Hen); en el NT va generalmente unido con → dominaciones, → virtudes y → principados: 1Cor 15,24 Ef 1,21 3,10 6,12 Col 1,16 2,10 1Pe 3,22. → Ángel III, B.

Bibl.: ThW II, 568-571.

Pozo (hebr. *b^e'ēr* = pozo de agua subterránea), debe diferenciarse de → fuente (hebr. *'ayīn)* y de → cisterna (hebr. *bōr);* pero, como existen también p. alimentados por agua de fuentes, se utilizan a veces las expresiones *b^e'ēr* y *'ayīn* indistintamente; así: Gén 24. De un pozo que recibe agua de una fuente, se dice correctamente «pozo de agua viva» *(b^e'ēr mayim ḥayyim:* Gén 26,19 Cant 4,15; cf. Jn 4,11s). Los p. son de mucha importancia en Palestina, pobre en agua, y ante todo para los nómadas. De aquí provienen: las canciones para mientras dura el trabajo de cavar los p., tarea en la cual participaban también los jefes de tribu (Núm 21,17s); las discusiones de los pastores en torno a la posesión de un pozo (Gén 21,25 26,18-22); y los muchos nombres de localidades, compuestos con dicha palabra (beer): Beer, Beer-Elim, Beer-Lajay-Roi, Beer-Šeba, Beerot, Beerot-Bne-Yaakán, tal vez también Birzait. Los p. llegaban a

tener más de 20 m. de profundidad; la entrada se tapaba con una piedra plana (Gén 29,2s Cant 4,12: pozo sellado). El agua la sacaban las muchachas (Gén 24,16-20 29,10s Éx 2,6s 1Sam 9,11). En lenguaje figurado el p. significa la amada (Cant 4,12-15), la esposa (Prov 5,15); y un p. más estrecho, la meretriz (Prov 23,27). Beber agua del propio p. es, en Is 36,16, una metáfora que significa paz y prosperidad; cf. también Jer 6,7: así como el p. conserva su agua fresca, así conserva la ciudad su maldad. → Agua.

Precursores del Mesías. (I) EN EL AT. La idea de un p. del Mesías se basa en las profecías de Mal 3,1 y 3,23s. Mal (3,1) predice que Yahvéh enviará a su mensajero (hebr. *mal'ākī*, mi ángel), para que le prepare el camino antes de aparecer él mismo en su templo, cuando venga para el juicio purificador. En el antiguo oriente, la llegada del príncipe era precedida por un heraldo que preparaba el camino (cf. Is 40,3 52,7 Abd 1). En Mal (3,23s) se atribuye esta misión a → Elías, que, según 2Re 2,11, no murió, sino que fue arrebatado a los cielos. Antes que llegue el → día de Yahvéh, será enviado el profeta Elías, para restablecer el turbado orden moral (cf. Mc 9,12). En Eclo 48,10 se expresa la misma expectación; pero éste añade a la misión de Elías el restablecimiento de las tribus de Israel; en este caso, Elías toma una parte de las funciones que le incumben al → siervo de Yahvéh (Is 49,6). En tiempo de Jesús, Elías era generalmente esperado como p. del Mesías (cf. Mt 17,10s par. Mt 11,10.14 par. Jn 1,21); su misión sería, según los rabinos, el restablecimiento de la rectitud en las familias israelitas, la instrucción, la paz, la justicia, por la penitencia, el culto del templo, la reunión de las tribus israelitas; él resolvería las cuestiones discutidas (cf. Jn 4,25) y ungiría al Mesías, e.d., le constituiría rey (cf. 1Sam 10,1 16,13) y lo daría a conocer (JUST., *Dial. cum Tryph.* VIII; XLIX). En los apócrifos del AT son esperados como p. de la salud mesiánica para el fin de los tiempos, juntamente con Elías (Hen 89,52 90,31), Henok (90,30), Esdras (4Esd 14,9), Baruc (Bar [syr] 13,3 76,2), así como «los hombres que un día fueron arrebatados al cielo y no sufrieron la muerte» (4Esd 6,28).

(II) EL NT ve cumplida la expectación de Elías como p. del Mesías en la persona y misión del Bautista (cf. Mc 1,2 par.). Mt (17,12s par.; cf. Mt 11,14 Lc 7,17), que expresa la esperanza del AT, nos transmite sobre el particular una frase del Señor: «Elías ha venido ya y no le conocieron»; y añade esta observación: «Entonces entendieron los discípulos que les hablaba de Juan Bautista.» La misma interpretación halla eco en Lc 1,17: «Y caminará [el Bautista] delante de Él [del Mesías] en el espíritu y poder de Elías, para reducir los corazones de los padres a los hijos y los rebeldes a los sentimientos de los justos, a fin de preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (cf. Mal 3,23s). El Bautista tenía conciencia de estar preparando el camino para el que era «más fuerte que yo» (Mt 3,11 par.). Por eso invitaba a todos a penitencia; sólo ésta podía salvarlos el día del juicio. Su predicación de penitencia, su rigurosa vida en el desierto (Mc 1,4; cf. 1Re 17,2-7 19,2-9), su indumentaria (Mc 1,6; cf. 2Re 1,8) y su intrépido celo (Mt 11,7 Mc 6,17; cf. 1Re 18,16-20 21,17-24), recuerdan de tal modo a Elías, que sus contemporáneos vieron en él al Elías que esperaban, aunque él mismo negó ser en persona aquel cuya misión cumplía (Jn 1,21).

Bibl.: M.-J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (París 1909) 210-213. StB I, 56s; IV, 764-798. ThW II, 930-943. A. SKRINJAR (VD 14, 1934, 361-367). FR. DURWELL (VD 19, 1939, 269-278).

Predestinación (→) elección, vocación, providencia.

Predicación, en sentido bíblico y teológico, es la comunicación de un mensaje divino por encargo de Dios revelador. En lo que sigue, sólo se tienen en cuenta los escritos del NT; para el AT, → profetas.

(I) VOCABULARIO. El NT emplea para expresar la idea de p. una serie de verbos y sustantivos, de los cuales los más importantes son los siguientes: κηρύσσω (significación fundamental: pregonar, proclamar, como oficio del heraldo), κήρυγμα, εὐαγγελίζομαι (dar una buena noticia), εὐαγγέλιον y varios verbos compuestos de ἀγγέλλω (anunciar, proclamar), como ἀναγγέλλω, ἀπαγγέλλω, διαγγέλλω, καταγγέλλω). El verbo κηρύσσω se halla en Mt 9 veces; en Mc, 14 veces; en Lc, 9; en Act, 8; en Pablo, 19; en 1Pe, 1; en Ap, 1; κήρυγμα aparece en el NT 8 veces; κήρυξ (pregonero, predicador) 1Tim 2,7 2Tim 1,11 (se refiere al apóstol Pablo); 2Pe 2,5 (a Noé). Sobre εὐαγγελίζομαι y εὐαγγέλιον, → evangelio. Los compuestos de ἀγγέλλω son particularmente característicos de Act (12 veces). Es sorprendente la ausencia de κηρύσσω y εὐαγγελίζομαι en Jn y en las cartas de Jn. Por lo demás, ambos verbos se usan como sinónimos (Lc 4,43s; cf. también Mc 1,38, Lc 8,1 Act 8,4s), y κηρύσσω va unido con frecuencia a εὐαγγέλιον (Mc 1,14 13,10 16,15 1Tes 2,9 Gál 2,2 Col 1,23). En κηρύσσω, como

término bíblico y teológico, se ha desvanecido casi completamente el sentido material de «gritar» (sólo Mt 10,27 Lc 12,3).

(II) PREDICADORES son: Juan Bautista (Mc 1,4.7 Mt 3,1 Lc 3,18 Act 10,37 13,24), Jesús (Mc 1,14s.38s Mt 4,23 12,18 Lc 4,43s 8,1 Heb 2,3; además 1Pe 3,19: Cristo después de su muerte), los doce y los discípulos durante la vida terrena de Jesús (Mc 3,14 6,12 Mt 10,7 Lc 9,2.6 10,1), los apóstoles y discípulos después de la ascensión del Señor (Mc 16,15 Act 5,42 8,4.5.12 9,20 10,42 14,7.15.21 1Tes 2,9 Gál 2,2 1Cor 1,23 15,1.2.11 Rom 10,8 Ef 3,8 Col 1,28 2Tim 4,2 1Jn 1,3.5 etc.). La p. es tan esencial para la economía de la salud en el NT, que ella resume el sentido de la actividad pública de Juan Bautista (Mc 1,2s Mt 3,3 Jn 1,23), de Jesús (Mc 1,38) y de los apóstoles (Mc 3,14 Act 6,2.4 1Cor 1,17 9,16; cf. también Lc 6,13). Exige una misión (Rom 10,15). Juan Bautista fue enviado por Dios (Jn 1,6.33). Jesús fue enviado a predicar (Mc 1,38 Mt 12,18). Jn señaladamente designa a Jesús como el enviado, pero con ello indica, sencillamente, el misterio de la encarnación y redención; por eso la misión misma del Señor es objeto de su p. y de la fe de sus oyentes (Jn 3,17.34 5,36-38 7,28s 10,36 17,3.8.21 etc.). Jesús mismo envía a los apóstoles y discípulos (Mc 3,14 6,7 16,15 Mt 10,5.7 28,18-20 Lc 10,2 22.35 Act 10,42 Jn 4,38); Él les transmite la misión que Él mismo había recibido de su Padre (Jn 17,18 20,21). La p. de los apóstoles está, consiguientemente, refrendada por la autoridad de Jesús y la del Padre celestial (Lc 10,16 2Cor 5,20 Tit 1,3; cf. también Heb 1,2); en su palabra resuena la llamada del Señor (Rom 10,14 Act 26,23). Ellos y sus colaboradores son ministros (διάκονοι, ὑπηρέται) de Dios (1Tes 3,2 2Cor 6,4), de Jesucristo (1Cor 4,1 2Cor 11,23 Ef 6,21 Col 1,7 1Tim 4,6 Rom 15,16: λειτουργός).

(III) EL OBJETO de la p. es la salud que Dios quiere realizar o ha realizado en Cristo y por Cristo, que es ofrecida y juntamente actualizada ante el hombre por medio de la predicación. La p. es una acción salvífica de Dios (Mc 1,15 Mt 11,5 Lc 4,16-21 10,9 17,21). El contenido de la p. es, en esencia, siempre el mismo; pero se indica de diversas maneras. Según la tradición sinóptica, el Bautista predica la próxima venida del reino de Dios y del Mesías y exhorta a la conversión (μετάνοια), anuncia un bautismo de penitencia para la remisión de los pecados (Mc 1,4s Mt 3,1 Act 10,37 13,24). Según Jn, la p. del Bautista es sobre todo un «testimonio» sobre la persona y la misión del Mesías (1,7s.15.19-27.29-34s 5,33-35; cf. también Mc 1,7s Mt 3,11s Act 13,25). También Jesús predica la llegada del reino de Dios, pero en el sentido de que con su aparición se ha cumplido el tiempo; también Él exhorta a la conversión y juntamente a creer en el mensaje de salud (Mc 1,14s). Jesús predica el reino de Dios, el evangelio, el evangelio de Dios, del reino de Dios (Mc 1,14 13,10 14,9 Mt 4,23 Lc 4,43 8,1), la palabra (Mc 2,2 4,33) y hace notar que en Él se cumplen las profecías de salud contenidas en la antigua alianza (Lc 4,16-21 Mt 11,4s.10-15 Lc 24,25-27.44-47 Jn 5,39.45-47). La p. de los doce y de los discípulos durante la vida terrena de Jesús tiene el mismo contenido (Mc 6,12 Mt 10,7 Lc 9,2 10,9.11). De modo general, han de continuar la p. del Maestro (Mt 10,27). Así, después de la ascensión del Señor, predican el reino de Dios (Act 20,25 28,31), el evangelio (Mc 16,15 Gál 1,11 1Cor 15,1 Col 1,23), el evangelio de Dios (1Tes 2,9 2Cor 11,7), la palabra (Act 8,4 2Tim 4,2 1Pe 1,25), la palabra del evangelio (Act 15,7), la palabra del Señor (Act 8,25 15,35s), la palabra de Dios (Act 13,5.46 Flp 1,14 Tit 1,3 Heb 13,7), el testimonio de Dios (1Cor 2,1), la fe (Gál 1,23). Son ministros (διάκονοι, ὑπηρέται) del evangelio (Ef 3,7 Col 1,23), de la palabra (Lc 1,2), de la nueva alianza (2Cor 3,6). Su p., como la de Jesús, contiene la invitación a la penitencia (Act 2,38 3,19 14,15 etc. Heb 6,2). Naturalmente, el centro de su p. lo forma la persona y la obra salvadora de Jesús (Act 8,12 28,31). Predican a Jesús de Nazaret (Act 2,22 8,35) como Χριστός (Act 2,36 5,42 8,5 etc. Jn 20,31), como Κύριος (Act 2,36 10,36 11,20 2Cor 4,5 Jn 20,31) y como Hijo de Dios (Act 9,20 2Cor 1,19). La palabra del Señor también es, por tanto, una palabra sobre el Señor (cf. Act 10,36-41). En particular, predican la muerte, la resurrección y la glorificación de Jesús (Act 2,22-36 3,12-18 13,23-37 etc. 1Cor 1,18.23 15,1-8.11 1Tim 3,16 1Pe 1,12), y, en relación con ellas, la remisión de los pecados y la salud para judíos y gentiles (Lc 24,47 Act 2,38 3,19.26 13,38s etc. 2Cor 5,19s Rom 1,16), la resurrección de los muertos (Act 4,2 23,6 26,8 1Cor 15,12-19) y el advenimiento de Cristo (Act 3,20s 10,42 17,31 2Tim 4,2 2Pe 1,16). Predican, pues, la muerte y resurrección de Cristo como hechos salvíficos. Pablo anuncia el misterio que estaba oculto desde la eternidad y que, en esencia, no es otro que Cristo, fuente de salud para todos los hombres (Rom 16,25s Ef 3,2-9 Col 1,26s). La p. de los apóstoles se caracteriza, además, por el hecho de que ellos son testigos oculares de la vida y muerte y, de manera especial, de la resurrección y

gloria de Jesús (Lc 1,2 24,46-48 Jn 1,14 15,27 19,35 Act 1,8.21s 2,32 10,41s 13,31 etc. 1Pe 5,1 2Pe 1,16-18 1Jn 1,1-3 4,14 1Cor 15,1-8: los apóstoles más antiguos y Pablo; para Pablo cf. también Act 23,11 26,16 1Cor 9,1; cf. además Heb 2,4).

Un tema que se repite constantemente en la p. de los apóstoles es el cumplimiento de las profecías del AT en Jesús y en su obra, particularmente en su muerte y resurrección. Este tema se discute extensamente, sobre todo frente a los judíos (Act 2,16-35 3,21-26 8,32-35 10,43 13,16-41 etc. 1Cor 15, 3s Rom 1,1-4 16,26 1Pe 1,10-12).

La p. recibe con frecuencia el nombre de enseñanza o instrucción. Jesús enseña a menudo en la sinagoga y en el templo (Mc 1,21s 4,1s Mt 4,23 5,2 Lc 4,31 Jn 6,59 7,14 18,20 etc.). Los apóstoles y discípulos enseñan tanto antes como después de la resurrección (Mc 6,30 Mt 28,20 Act 4,2 5,42 18,11.25 28,31 2Tes 2,15 Ef 4,21 Col 1,27 Heb 5,12). Objeto de esta instrucción es siempre el reino de Dios, o sea la persona y la obra salvadora de Jesucristo (véase el paralelismo, en muchos lugares, entre κηρύσσω y εὐαγγελίζομαι). La expresión pudiera aludir a una extensa catequesis a base de la Escritura (Mc 6,2 comparado con Lc 4,16-21; Act 18,24s) o a la instrucción sobre las exigencias morales del reino de Dios (Mt 5,2 Ef 4,21-24; en 1Tim 4,11 y 6,2 la instrucción tiene sentido pastoral). También otros verbos expresan una exposición amplia y a fondo, señaladamente una demostración a base de la Escritura: διαλέγομαι (Act 17,2s 18,4.19 19,8s 20,7.9); διαμαρτύρομαι (Act 18,5 20,21 28,23). En algunos lugares se halla κατηχέω para indicar la instrucción sobre la doctrina de la salud en general (Lc 1,4 Act 18,25) o de la instrucción de la comunidad (Gál 6,6 1Cor 14,19).

(IV) La finalidad de la p. es que sea oída, escuchada (Mc 4,9 Lc 10,16 Act 16,14 28,28 Col 1,23 2Tim 4,17) y, por ese medio, aceptada y creída (Act 4,4 8,4 15,7 17,4.12 1Tes 1,6 2,13 Rom 16,26 Sant 1,21; cf. particularmente Rom 10,14). Por eso se llama palabra de audición (1Tes 2,13; cf. también Heb 4,2), de la fe (Rom 10,8). La p. provoca la separación entre los creyentes y los no creyentes (Mc 16,16 Act 13,46 14,2.4 17,4 28,24 1Cor 1,18). Hace a los creyentes discípulos de Cristo (Mt 28,19), hijos de Dios (Sant 1,18 1Pe 1,23) y los salva (Mc 16,16 Act 28,28 1Cor 1,21 15,2 Sant 1,21). Durante la vida de Jesús, la p. se limita a Israel (Mt 10,5s 15,24); mas, para después de la resurrección, Cristo da a sus apóstoles un mandato universal (Mc 13,10 16,15 Mt 28,19 Lc 24,47 Jn 10,16 Act 1,8 22,21 Gál 1,16). De hecho la p. del evangelio se dirige después de algunos años a los samaritanos (Act 8,4-25) y a los gentiles (Act 10 11,19-26) y se extiende a todo el mundo pagano (Act 13-20 Rom 15,19-21 Col 1,23 1Tim 3,16 2Tim 4,17). Los judíos conservan un lugar de preferencia en el sentido de que a ellos se anuncia primero el mensaje de salud (Act 13,14.46 14,1 17,1-3 18,4 19,8 Rom 1,16).

(V) La p. es manifestación del poder de Dios. Principalmente por los milagros que la acompañan. Mientras nada se dice de los milagros de Juan Bautista (cf. Jn 10,41), los milagros constituyen desde el principio una característica de la actividad de Jesús (Mc 1,27.32-34.39 Mt 4,23 11,5 Jn 5,36 10,37s 14,10s Act 2,22 10,38). También la predicación de los apóstoles y discípulos es confirmada por milagros, ya durante la vida de Jesús (Mc 3,15 6,13 Mt 10,8 Lc 9,1.6 10,17-20) y particularmente después de su ascensión (Mc 16,20 Jn 14,12 Act 2,43 5,12-16 6,8 8,6-8.13 14,3.8-10 Rom 15,18s Heb 2,4). Son «signos» que llevan o deben llevar a la fe (Jn 2,11.23 10,37s 12,37 20,31 Act 8,6 14,3 Rom 15,19), signos de la mesianidad de Jesús (Mt 11,2-5), signos del apostolado (2Cor 12,12); son las «obras de Dios» al lado de la palabra de Dios (Jn 10,37 Act 2,22 Rom 15,18), y una parcial realización actual del reino de Dios (Mt 12,28). En general, toda la actuación de los predicadores del evangelio y el éxito de su p. es una revelación de la virtud de Dios, del Espíritu Santo (Act 1,8 4,33 1Tes 1,5 1Cor 2,3-5 4,19s 2Cor 6,7 13,3s Rom 15,19 Ef 3,7 Col 1,29 1Pe 1,12), que desafía a la sabiduría humana (1Cor 1,18-25).

Bibl.: DBS II, 23-51; V, 479-486. ThW I, 60-71; II, 705-718; III, 695-716; IV, 100-124. L. Cerfaux, *Témoins du Christ d'après le livre des Actes* (Angelicum 20, 1943, 166-183). A. Rétif, *Qu'est-ce que le Kérygme?* (NRTh 81, 1949, 910-922). Id., *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres* (ibid. 83, 1951, 152-165). J. Dupont, *Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens* (La Vie Spirituelle 83, 1950, 385-416). Id., *L'utilisation apologétique de l'AT dans les discours des Actes* (Lovaina 1953). R. Bultmann, *Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im NT* (Mélanges Goguel, Neuchâtel 1950, 32-42). J.R. Geiselmann, *Jesus der Christus: Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus* (Stuttgart 1951). P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile* (París 1954). [J.A. Ubieta, *El «kerigma» apostólico y los Evangelios* (EstB 18, 1959, 21-61).] [J. Kahmann]

Prenda. El acreedor tenía el derecho, al hacer un préstamo, a que el deudor se lo garantizara mediante la entrega de una

prenda que aquél debía devolverle después. El manto (única prenda de abrigo) entregado como prenda (*'ăbōṭ:* Dt 24,10-12) debe ser devuelto al anochecer (Éx 22,25s). El Dt 24,6.13.17 amplía estas disposiciones a todas aquellas cosas que son necesarias para la vida; Ez 18,7.12.16 33,15 reprende duramente a los acreedores que no devuelven la prenda *(ḥăbōl/āh)*. M. David (bibl.) procura determinar más exactamente las expresiones hebreas. Se comprende mejor la prudencia del legislador y del profeta si se tienen en cuenta los lamentos del pueblo en Neh 5,2s. También Tamar (Gén 38,17-23) exige una p. (*'ērābōn)* antes de entregarse a Judá. El vocablo ha pasado al griego: ἀρραβών (p., señal, arras). Para Pablo (2Cor 1,22 5,5 Ef 1,13s) la posesión del Espíritu es, en sentido figurado, la p. que Dios ha dado a los creyentes como garantía de que se les reservará la futura y completa posesión de la bienaventuranza.

Bibl.: ThW 1, 474. H.M. Weill, *Gage et cautionnement dans la Bible* (Arch. d'Hist. du droit oriental 2, 1938, 174-241). M. David, *Deux anciens termes bibliques pour le gage* (OTS 2, 1943, 79-86).

Prepucio. En el AT, en sentido propio: Gén 34,14 Éx 4,25 1Sam 18,25.27 2Sam 3,14 Jer 9,24 Nah 2,16(?) Jdt 14,10 1Mac 1,15 (Gén 17,11.14.23-25 Lev 12,3: carne del p.); en sentido metafórico: el p. del corazón (Dt 10,16 30,6 Jer 4,4), tratar como p. (Lev 19,23; e.d., no utilizar). En Jos 5,3 aparece un collado de los p.; probablemente se lo llamó así, porque en el próximo santuario se practicaba preferentemente la → circuncisión. En el NT se halla p. (= gente incircuncisa) en Act 11,3 y en Pablo, en oposición a → circuncisión, para designar a los incircuncisos (Rom 2,25-27 3,30 4,9-12 1Cor 7,18s Gál 2,7 5,6 6,15 Ef 2,11 Col 2,13 3,11).

Bibl.: ThW 1, 226s.

Presbítero → anciano.

Presencia de Dios. (I) En el AT. La omnipresencia de Dios se sigue inmediatamente de su espiritualidad. Pero, como quiera que los israelitas sólo tenían una idea muy confusa de la espiritualidad de Dios, sólo tardíamente pudo penetrar en las amplias capas populares la idea de la omnipresencia de Dios. No es, pues, de maravillar que la Biblia haya conservado numerosas huellas de concepciones populares acerca de los lugares en que mora Yahvéh. Era corriente creer que Yahvéh habitaba en el territorio de Israel, y fuera de éste había que adorar a otros dioses (Jue 11,24 1Sam 26,19; cf. 2Re 5,17s); o en el recinto de los montes sagrados: el Sinaí, el Horeb, la montaña de Seír (Jue 5,4), finalmente en Sión; o en los antiguos santuarios como Bet-El (Gén 28,16s 31,13), Beer-Šeba (Gén 21,33), más tarde en el templo de Jerusalén (Miq 3,11 Jer 7,4). Se juraba por el Dios de Dan y por la divinidad protectora de Beer-Šeba (Am 8,4). Y dominaba mucho la creencia de que Yahvéh, que «se sienta sobre los querubines» (2Sam 6,2), sólo estaba presente donde se hallaba su → arca (1Sam 4,6s). Además de estas mansiones terrenas, Yahvéh habitaba también en el cielo. En ciertas narraciones populares, esta localización de Yahvéh en el cielo parece haber sido entendida literalmente (cf., p.ej., Gén 11,5.7 21,17 22,11 28,12); pero representa ya un intento de desprender a Yahvéh de sus moradas terrenas e indicar de alguna manera su trascendencia.

Pero frente a estas ideas populares existió ya desde el principio una corriente espiritualista, que colocaba a Yahvéh por encima de todas las contingencias de lugar. Ya las narraciones sobre los patriarcas nos lo presentan ejerciendo su poder en todo el territorio de Palestina y países vecinos que atravesaron los antepasados de Israel. Le manda a Abraham salir de Ur de Caldea, luego de Jarán en la Mesopotamia, y lo conduce a la tierra de Canaán (Gén 11,31-12,4); le protege en Egipto (12,10-20; cf. 39ss), en el territorio de Guerar (20 y 26) y en la tierra de Aram (24,10-57 29-31). Yahvéh obliga al faraón a poner en libertad a los israelitas que se consumen en la esclavitud (Éx 6ss), y aniquila su ejército en el mar Rojo (15,1s); conduce a su pueblo por el desierto y le abre finalmente la entrada a la tierra prometida. Evidentemente, Yahvéh no fue nunca un Dios local, y si era particularmente adorado en ciertos santuarios, se hacía en recuerdo de las revelaciones con que, según la tradición, había honrado en ellos a los patriarcas de Israel.

De este modo, el culto se localizaba forzosamente en ciertos santuarios; más tarde se centró en el templo de Jerusalén. Sin embargo, de ahí no se sigue que el Dios que allí era adorado, fuera tenido por una divinidad local. De este modo, los mismos escritores sagrados, que recalcan con la mayor claridad la omnipresencia de Yahvéh, hablan luego de su morada en Sión, su monte santo (p.ej., Sal 46,5 Am 1,2 Is 2,2s 11,9 48,2 52,1) o en el templo de Jerusalén (p.ej., Is 2,3 64,10 Jer 7,10s Ez 42,20 1Re 8,26-53), adonde los creyentes acuden «a contemplar su faz» (Is 1,12 Sal 42,3 24,6). También hablan con toda naturalidad de la presencia de Yahvéh en el cielo (Sal 2,4 11,4 68,6 103,19 1Re 8,34.39 Am 9,6

Is 63,15), porque este modo de decir les parece apropiado para expresar la trascendencia del Altísimo, que domina el mundo: «El cielo es mi trono y la tierra el escabel de mis pies» (Is 66,1; cf. Jer 23,24).

La oración de Salomón (1Re 8,27) afirma clarísimamente la inmensidad de Dios: «Si ni los cielos ni los cielos de los cielos son capaces de contenerte, ¡cuánto menos esta casa que yo he edificado!» (cf. Is 66,1). Am (9,2-4) explica cómo Yahvéh puede asir a los pecadores lo mismo en el fondo del → šeol o del mar, que en el cielo o sobre las cuevas del Carmelo. Según Is 6,3, la → gloria de Yahvéh, e.d., la manifestación de su santidad y poder, llena todo el universo. Según Jer 23,23, Él llena el cielo y la tierra (cf. Sab 1,7 8,1) y sus ojos penetran los más ocultos escondrijos. Finalmente, Sal 139,7-10 describe de manera grandiosa la inmensidad de Dios: «¿Dónde podré alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú; si bajare a los abismos, también allí estás tú. Si tomare las alas de la aurora, y morare en los extremos del mar, allí me asiría tu mano y me apresaría tu diestra» (cf. Job 23,8s). «Su medida es más larga que la tierra y más ancha que el mar» (Job 11,9).

(II) EN EL NT. → Cielo.

Bibl.: G. WESTPHAL, *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer* (Supl. 15 ZAW, Giessen 1908). ThW v, 503-507. 519-522. → Cielo.

Prestación personal. Trabajadores obligados a prestar su trabajo sin recibir, a diferencia de los → asalariados, jornal alguno por ello (Jer 22,13), fueron, a veces, reclutados por los reyes de Israel, para determinadas edificaciones, sobre todo para las mayores, de entre los restos que quedaban de la primitiva población cananea (2Par 8,7s Jue 1,28), y a veces también de entre los israelitas libres (1Re 5,27-30 11,28 12,4). El inspector de estos trabajadores figuraba entre los altos → funcionarios públicos. Juntamente con la monarquía desapareció también en Israel toda p. personal.

Sobre la p.p. de los israelitas en Egipto (Éx 1,1-14 2,11), → Hebreos II,9.

Bibl.: I. MENDELSOHN, *State Slavery in Ancient Palestine* (BASOR 85, 1942, 14-17).

Prestar. Prestar algo a los connacionales sin exigir → interés por ello es expresión de amor al prójimo, según el AT (Éx 22,24 Lev 25,37 Dt 15,8 23,20 Eclo 29,2) y también según el NT (Mt 5,42 Lc 6,34 11,5); el AT prescribe que sólo a los extranjeros se les pueda exigir interés (Dt 23,21). El acreedor recibe como garantía una → fianza o una → prenda. Si lo prestado se pierde, el prestatario está obligado a resarcir por ello al prestador (Éx 22,13). Poder p. y no tener que recibir nada en préstamo es una bendición de Yahvéh (Dt 28,12); sin embargo, Eclo 29,7 comprende por qué algunos no quieren p. de buena gana, y Eclo 8,12 aconseja expresamente que no se preste al que es poderoso. El AT previene a veces contra los empréstitos (Prov 7,22 Eclo 21,8) y recomienda al prestatario que devuelva lo que ha recibido en préstamo: cf. Eclo 29,4-6.

Bibl.: DB II, 1764-1766; 617-621.

Pretorio. (I) SIGNIFICADO DE LA PALABRA. Los romanos entendían por p., en primer lugar, la parte central del campamento militar, donde se hallaba la tienda del general en jefe, así como también la propia tienda (el título de *praetor* procede de la terminología militar: = *prae-itor*). Pretorio significaba, además, la residencia o el palacio del pretor de una provincia, generalmente la antigua residencia de la dinastía propia del país sometido. En sentido más amplio se llama así a todo edificio grande o palacio; así, Act 23,35 (palacio de Herodes en Cesarea) y quizá Flp 1,13 (palacio imperial de Roma). En la historia de la pasión narrada en los evangelios se llama p. el edificio donde Pilato condenó a Jesús (Mt 27,27 par. Jn 18,28.33). A continuación hablamos concretamente de este último.

(II) SITUACIÓN. Es muy incierta la tradición sobre el lugar que ocupaba el p. Los testigos más antiguos, desde el Peregrino de Burdeos (año 333) hasta el obispo de Jerusalén Sofronio, que fue deportado por los persas en 614, localizan el p., al parecer, en el valle *el-wād* (valle del Tiropeón), poco más o menos en el lugar donde en tiempo de los turcos se encontraba el municipio *(mehkemé)*, en las cercanías del muro de las lamentaciones. En el año 416 fue erigida allí mismo por santa Melania una basílica dedicada a la Santa Sabiduría (Sofía); probablemente ésta está registrada en el mapa en mosaico de Medebá. Esta opinión está representada principalmente por Mommert. Pero muchos autores se inclinan por una tradición que aparece, de manera ocasional, a mitad del siglo XII (p.ej., en Juan de Würzburg, 1165) y que busca el emplazamiento del p. en el palacio de Herodes, en la colina occidental de Jerusalén, en el lugar que hoy ocupa la ciudadela *el-qal'ā;* así, p.ej., Schürer, Guthe, Dalman, Edersheim, Zahn, van Berber, Abel, Pirot, Durand, Kastner, Belser, Benoit. Para ello se apoyan en Filón y Flavio Josefo, según los cuales los pro-

curadores romanos (Pilato, Sabino y Gesio Floro) utilizaron el palacio de Herodes como residencia, cuando desde Cesarea iban a Jerusalén con motivo de las grandes solemnidades. Además se deduce de Flavio Josefo que los sucesores de Herodes, en sus visitas a Jerusalén, permanecían en el palacio de los Hasmoneos (en el Xisto) y no en el palacio de Herodes; este último, por tanto, evidentemente estaba a disposición de los romanos. A partir de la mitad del siglo XII, aparece una tercera tradición que localiza el p. en la fortaleza Antonia, por lo que la tradición jerosolimitana coloca en este lugar el comienzo del vía crucis. Desde las excavaciones realizadas en este lugar por L.H. Vincent, que han descubierto un lugar (de unos 50 m²) empedrado con grandes losas (de unos 100 × 35 cm), esta tesis ha recibido gran impulso (→ lám XV). Últimamente P. Benoit (bibl.) ha intentado demostrar de modo convincente la incompatibilidad de esta opinión con los datos literarios y topográficos.

Bibl.: DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des ant. grecques et rom.* IV/1, 640-642. C. MOMMERT, *Das Prätorium des Pilatus* (Leipzig 1903). B. MEISTERMANN, *Le prétoire de Pilate et la forteresse Antonia* (Paris 1902). L. DRESSAIRE, *Jérusalem à travers les siècles* (París, s. d. [1931] 325-345. L.H. VINCENT, *L'Antonia et le prétoire* (RB 42, 1933, 84-113). Id., *Autour du Prétoire* (RB 46, 1937, 563-570). Id., *Le lithostrotos évangélique* (RB 59, 1952, 513-530). P. BENOIT, *Prétoire, Lithostroton et Gabbatha* (ibid. 531-550). LÜBKER 854. M.A. DE SION, *La forteresse Antonia de Jérusalem et la question du Prétoire* (Jerusalén 1956). [L. PUJOL, *In loco qui dicitur Lithostrotos (Ioh 19, 13)* (VD 15, 1935, 180-186. 204-207. 233-237). M. BALAGUÉ, *El Litóstrotos o pretorio de Pilatos* (CultB 14, 1957, 390-396).]

Príapo, dios griego de la vegetación, particularmente de los jardines, cuyo culto empieza a introducirse en la época alejandrina, representado en forma de falo; aparece dos veces en la Vg (1Re 15,13 2Par 15,16), en lugar de la divinidad femenina Ašerá. F. Stummer (ZAW 58, 1940/41, 254) indica que esta traducción obedece al afán de Jerónimo «de ver la mentalidad de un pueblo extraño de tal manera, que ésta aparezca emparentada lo más posible con la de los romanos, o incluso esencialmente idéntica».

Bibl.: LÜBKER 855s.

Primavera → estaciones del año.

Primicias. Como acto de agradecimiento por la cosecha solían ofrendar los campesinos, no sólo en Israel, las p. de ella a la divinidad. En tiempos antiguos, las ofrendas seguramente fueron voluntarias, y la clase de su ofrecimiento diferente. Pero la ley israelita hizo obligatoria esta costumbre para los israelitas, detallando y aumentando poco a poco esta obligación. La ley habla de *rē'šīt* (lo mejor) y de *bikkūrīm* (p.), a veces de *rē'šīt bikkūrīm* (Éx 23,19 34,26 Ez 44,30); no está claro en qué consiste la diferencia. Éx 22,29 requiere sólo las p. de las cosechas de mayor importancia (cereales y vino); 23,19 las p. de los frutos del campo. Dt 26,1-4.11 describe la ofrenda de las p. de los frutos del campo (Dt 18,4: trigo, mosto, aceite, lana) al santuario y transmite (26,5-10) la oración correspondiente (G. von Rad: «el pequeño credo histórico»). La ofrenda se realiza en el santuario y debe interpretarse seguramente como sacrificio, del cual el sacerdote recibe su parte. El código sacerdotal ve en la entrega de las p. más bien una contribución a favor del sacerdote; las normas detalladas están en Núm 15,17-21 Núm 18,12 Lev 19,24 Lev 23,9-14 Lev 23, 15-20. En sentido metafórico se llama a Israel las p. de Yahvéh (Jer 2,3). En el NT se encuentra sólo el concepto en sentido traslaticio aplicado a Cristo (1Cor 15,20.23), al espíritu (Rom 8,23) y a los cristianos (16,5 1Cor 16,15 Sant 1,18 Ap 14,4), por su especial calidad y posición privilegiada.

Bibl.: O. EISSFELDT, *Erstlinge und Zehnte im AT* (BWAT 22, Leipzig 1917). ThW I, 483s.

Primogénito. La ley de Israel contiene disposiciones diversas sobre los p. (hebr. *bᵉkōr*) tanto de hombres como de animales; y por causa de la poligamia, hay que distinguir entre el p. del padre (primicias de la virilidad: Gén 49,3 Dt 21,17) y el p. de la madre, e.d., el hijo varón (Éx 13,2), que era *peṭer reḥem* («ruptura del seno materno»). Si bien la denominación de «el primogénito» supone la existencia real o posible de otros hijos, no significa, sin embargo, que forzosamente se den éstos, de manera que «primogénito» puede indicar también al que es hijo único. Así ya en Zac 12,10, en los apócrifos y en una inscripción judía del año 5 a.C. (bibl.). En este sentido debe entenderse también Lc 2,7.

El p. del padre poseía el derecho de primogenitura: recibir porción doble de los bienes paternos (Dt 21,17), gozar de cierta autoridad sobre sus hermanos y hermanas, seguir a su padre como jefe de la familia (Gén 27,29.37 49,8) y recibir especiales bendiciones del padre (Gén 27,33-36). El poder que tenía el padre en la época patriarcal para transferir a otro hijo menor los derechos del p. (Gén 27,30-37 49,4.8) le fue quitado posteriormente por la ley (Dt 21,17), con lo cual quedó eliminada una fuente de discordias familiares.

El p. de la madre debía ser consagrado a Yahvéh (Éx 13,2.11-16 22,29 34,19s), práctica que, según la tradición de Israel, había sido instituida para recordar que Yahvéh se había cuidado de Israel en Egipto como de un p. (Éx 13,14ss Núm 3,12 8,17). Estos primogénitos eran redimidos por la suma de cinco siclos (Éx 34,20 Núm 3,40-51 18,15s). Según Núm 3,41ss 8,16, al promulgarse la ley, los levitas sustituyeron a los p.

También los p. machos de los animales pertenecían a Yahvéh (Éx 13,2 34,19). Los que eran puros, sin mancha, debían ser sacrificados (Núm 18,17ss Dt 12,6.17.23); los que no lo eran, matados o sustituidos por otros aptos para el sacrificio (Éx 13,13 Dt 15,21ss).

Yahvéh llama p. suyo, en sentido figurado, al pueblo escogido (Éx 4,22 Eclo 36,14 Jer 31,9). Igualmente, en el NT se dice que Cristo es el p. entre muchos hermanos (Rom 8,29), el p. de entre los muertos (Col 1,18), el p. de toda la creación (Col 1,15).

En sentido metafórico, p. indica una preeminencia entre personas iguales o cosas (Sal 89,28 Job 18-13 Is 14,30 Eclo 24,5).

Bibl.: A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* ([4]1923) 71. J.B. FREY, *La signification de πρωτότοκος d'après une inscription juive* (Bb 11, 1930, 373-390). StB III, 256-258. E. CERNY, *Firstborn of every creature (Col 1, 15)* (Baltimore 1933). ThW IV, 745-750. [A. COLUNGA, *La ley de los primogénitos y el Pentateuco* (Salmanticensis 1, 1954, 450-455).]

Principados (gr. ἀρχαί), una categoría de los espíritus, tomada acaso de Dan 7; estos espíritus se presentan ordinariamente como un orden de ángeles, pero la especialidad de su naturaleza es muy oscura. No es siquiera seguro si el singular ἀρχή (1Cor 15,24 Ef 1,21) significa lo mismo que el plural, corriente en los otros pasajes. En la mayoría de éstos, los p. son poderes supraterrenos que se oponen al plan salvador de Dios, pero son vencidos por la muerte de Jesús en la cruz (Col 2,15 Ef 1,21) o lo serán por los creyentes en el futuro (Ef 6,12). Ef 3,10 Col 1,6 cuentan los p. entre los espíritus buenos. → Angel III, B.

Bibl.: ThW 1, 481s.

Príncipes de los sacerdotes → Pontífice II.

Principio (hebr. *r^e'šît*, gr. ἀρχή) indica siempre prioridad con relación a alguien o a una cosa. Esta prioridad puede referirse a tiempo (y entonces significa realmente comienzo o p.) o a categoría y dignidad (y entonces viene a significar poder, autoridad). El término significa comienzo o p. cuando se trata de un período especial en la economía divina de la salud con respecto a los hombres, p. ej., el p. de la vida pública de Jesús (Lc 1,2 Jn 15,27), el comienzo de la vida de la fe (1Jn 2,24 3,11), el comienzo de la predicación de un apóstol (Flp 4,15). Son particularmente importantes las primeras palabras de Gén 1,1 y de Jn 1,1. Puesto que san Juan da un carácter señaladamente teológico a su obra, parece lógico pensar que al comenzar su libro quiso aludir expresamente a Gén 1,1. El p. del cual habla Jn implica una relación clara con la creación. Mientras Gén 1,1 acentúa el hecho de que Dios dio el ser a todo lo que existe fuera de Él, Jn 1,1 declara que ya antes de aquel preciso momento de crear Dios cuanto existe fuera de Él existía plenamente el → Logos; o dicho con otras palabras: desde el p., sea cual fuere la manera de figurárselo, existía el Logos. El Logos existía ya, pues, cuando todo lo que existe fuera de Dios aún no había sido llamado a la existencia; cuando nada había sido creado aún, el Logos no necesitaba ser llamado a la existencia, porque existía ya, existía en toda su plenitud, poseía su ser de manera estable, permanente. O en otros términos: Dios y el Logos están esencialmente fuera y por encima de todo lo que tiene p.; Dios y el Logos existen por sí mismos desde toda la eternidad.

Bibl.: ThW 1, 476-483.

Prisca (lat.: la anciana, la respetable; Vg Prisca) o Priscila (diminutivo; Vg Priscilla), esposa de → Áquila, junto al cual la menciona siempre el NT (Act 18 Rom 16,3 1Cor 16,19 2Tim 4,19).

Prisión → cárcel.

Prisionero de guerra. En el antiguo oriente, la dureza de costumbres permitía que en la guerra se mutilara a los p. (Jue 1,6 Jer 52,11), se los matara (Núm 31,7 Dt 20,13s 1Re 20,39 etc.) y aun se los mutilara después de muertos (Jos 10,26 1Sam 17,54 31,9); posteriormente, que se los vendiera como esclavos (1Mac 3,41). Pero los israelitas nunca podían esclavizar a los de su raza (Dt 24,7 Lev 25,42ss 2Par 28,8-15). Las mujeres y los niños pertenecían al botín del vencedor (Jue 5,30); con frecuencia se habla de abrir el vientre a las embarazadas y de dar muerte a los niños de pecho (2Re 8,12 Is 13,16 Os 10,14 Am 1,13 Sal 137,8), incluso entre los mismos connacionales (2Re 15,16). El Dt (20,10ss) procura suavizar o humanizar la guerra; si una ciudad abría las puertas a Israel, sin lucha, a todos los habitantes debía perdonárseles la vida, si bien éstos quedaban obligados a tributo y prestación de servicios; pero Dt 20,13ss restablece la antigua crueldad de costumbres con las ciu-

dades que no ofrecieran la paz. El relieve de Senaquerib que reproduce la toma de Lakíš (hacia el 700 a.C.) muestra a mujeres israelitas prisioneras. → Anatema.

Bibl.: Nötscher 155.

Procedimiento judicial → administración de justicia.

Proceso → administración de justicia.

Procónsul → gobernador.

Prócoro (gr.: director de la danza), uno de los siete diáconos elegidos por los apóstoles para el servicio de los pobres en Jerusalén (Act 6,5). → Diácono.

Procurador → gobernador.

Profanar. El verbo hebr. traducido ordinariamente por p. es *ḥālal*, y significa primeramente dejar libre, pasar al uso ordinario; el adjetivo derivado del mismo: *ḥōl* (gr. κοινός, βέβηλος) significa lo que es accesible, lo que está permitido, lo que está autorizado para el uso ordinario, por oposición a lo → santo, a lo sagrado, a lo que está sustraído al uso ordinario. De ahí que profano e impuro sean conceptos homogéneos, de suerte que en ocasiones aparecen yuxtapuestos (Ez 22,26 Lev 10,10), y profano (κοινός) se halla por impuro (ἀκάθαρτος: 1Mac 1,47.62 Mc 7,2.5 Rom 14,14 Heb 10,29 Act 11,9; 10,14: juntamente con ἀκάθαρτος); profano e impuro son efectivamente incompatibles con lo santo, a no ser que se santifiquen.

Profanar significa no distinguir lo sagrado de lo profano (Ez 22,26), tratar lo sagrado como si estuviera libre para el uso general (p.ej., p. el sábado es no santificarlo: Éx 31,14 Is 56,2.6 Ez 20,13; tomar comidas sagradas fuera del tiempo prescrito: Lev 19,8; o entregarlas a hombres no santos: Lev 22,15 Núm 18,32), pasar del estado de santidad al estado de impureza (Lev 21,12ss: profanar el santuario por una impureza o un defecto corporal; Lev 21,4: el sacerdote se profana por una impureza; Lev 21,9: se profana por una impureza de su hija), hacer accesible lo que está sustraído a la libre disposición (p. una viña: Dt 20,6 28,30; e.d., comer el fruto de los cuatro primeros años, que pertenece a Yahvéh: Lev 19,23s).

Todo lo que ofende la santidad de Yahvéh profana su → nombre, e.d., a Él mismo (cf. Ez 13,19); así, p. ej., los defectos en el sacrificio (Lev 22,2s Mal 1,12), sacrificar los hijos a → Molok (Lev 18,21), la idolatría (Ez 20,39), el destierro de Israel entre las naciones (Ez 36,20-23), de donde deducen la impotencia de Yahvéh (Ez 20,9 36,20).

Yahvéh mismo profana su heredad (Is 47,6), su santuario (Ez 24,21), los príncipes sagrados de su pueblo (Is 43,28) al entregarlos a pueblos extranjeros. Profana al rey de Tiro, al arrojarlo del → monte de Dios (Ez 28,16). A veces p. se usa por deshonrar; Rubén deshonró por incesto el lecho de su padre (Gén 49,4); el que entrega su hija para la prostitución, la profana (Lev 19,29); Yahvéh profanará, e.d., humillará la soberbia del hombre (Is 23,9).

En el NT desaparece la distinción entre hombres profanos o impuros y santos o puros; lo mismo entre los objetos (Rom 14,14 Act 10,15.28 11,9; cf. Mc 7,15.19); la distinción sólo es mantenida por causa de los «débiles» (Rom 14,2). La palabra «profano» adquiere sentido peyorativo; así las doctrinas pregnósticas son designadas como cuentos «profanos» de viejas (1Tim 4,7 6,20 2Tim 2,16); los hombres profanos (Heb 12,16 1Tim 1,9) están alejados de Dios, son pecadores. Lo que profana o mancha a los hombres no es la impureza ritual, sino la impureza moral (Mc 7,15.23 Mt 15,11.18.20).

Bibl.: → Puro. ThW I, 604; III, 797s.

Profeta. (I) En el AT. (A) *La palabra* p. viene del gr. προφήτης, derivación de πρόφημι (que no se halla en la Biblia griega), la cual, según la ideología antigua, significa «predecir», y, según la interpretación moderna, «hablar en nombre de otro». El gr. προφήτης significa originariamente locutor: el que dice lo que la divinidad le ha inspirado. De ahí, en sentido más amplio, anunciador de una doctrina; a veces, representante, intérprete (que reproduce las palabras de otro); pero, rara vez, el que predice lo por venir (en contraste con el sentido corriente de p. para nosotros). El verbo προφητεύειν, «profetizar», significa hablar en nombre de la divinidad, revelar algo oscuro; de ahí que ejercer el oficio de προφήτης (anunciador) nunca significa predecir (lo cual es en gr. μαντεύεσθαι). No está claro por qué se dio el nombre de προφήτης a los sacerdotes principales de los templos egipcios. En LXX, προφήτης traduce la palabra hebrea *nābī'* (en plural *nᵉbī'īm)* y προφητεύειν, el verbo hebreo *nibbā'* o *hitnabbē'*. Este verbo se hace a veces derivar de *nābā'*, «brotar»; mejor es la derivación de *nābā'*, que en asirio significa anunciar, nombrar, y en árabe *(naba'a)* comunicar. Otros ven en *nābī'* una palabra extranjera (akkadio: *nabu* es el dios de la elocuencia y de la adivinación; *nabû* significa «llamar»). En todo caso, *nibbā'* o *hitnabbē'* significa en los textos más antiguos mostrarse o portarse como *nābī'*, y, a veces, tocar un instrumento músico con exaltación profética (1Par 25,1-3).

El profetizar se atribuye generalmente a la acción del espíritu de Yahvéh (1Sam 10,6.10 18,10 19,20.23 Núm 11,25s etc.), de tal manera que el p. *(nābī')* se llama también hombre de espíritu (Os 9,7).

El hebr. *nābī'* tiene el mismo significado fundamental que el gr. προφήτης: anunciador, sobre todo, de una palabra inspirada. Así, Aarón se llama *nābī'*, porque anuncia al faraón la palabra sugerida por Moisés (Éx 7,1s; cf. 4,16). El *nābī'* es la boca de Yahvéh (Jer 15,19), porque anuncia su palabra (Jer 18,18; cf. 1Re 17,24 Os 6,5 Am 3,8); cf. también la fórmula corriente introductoria de los oráculos proféticos: Así habla Yahvéh (Is 1,2.10.11 3,16 etc.). El hebr. *nābī'* no designó siempre en sentido unívoco a los anunciadores de la palabra de Yahvéh; en tiempos más antiguos, el nombre, al parecer, se limitaba a los que anunciaban extáticamente las alabanzas de Dios (1Sam 10,5.10; → hijos de p.). Los que transmitían un oráculo de Yahvéh eran llamados → videntes. Es curioso que hombres de Dios como Amós, Isaías, Miqueas y Jeremías nunca se designan a sí mismos como *nābī';* sólo en algunos relatos, Isaías (37,2 38,1) y Jeremías (28,5s.10.12.15 42,2 43,6 45,1) son llamados por otros *nābī';* igualmente Nahum, Habacuc, Ageo y Zacarías en los títulos (redaccionales) de sus oráculos. Amós (7,14) y Miqueas (3,8) se distinguen expresamente a sí mismos de los *nᵉbī'īm*. En cambio, Oseas (9,7) y Ezequiel (2,5) toman el título de *nābī'*. Estos hechos podrían indicar que *nābī'* designaba principalmente un determinado estado o clase social.

(B) *Profetas de profesión.* Amós (7,10-16) nos da a conocer la existencia de p. de profesión, que se ganaban el sustento anunciando la palabra de Dios. Amós niega que él sea p. o hijo de p.; él era vaquero y además cultivaba higos silvestres; Yahvéh le fue a buscar cuando iba detrás de sus rebaños. Lo que le diferencia de los p. de profesión es su personal y especial vocación por parte de Yahvéh. Amós supone que los p. de profesión no recibían necesariamente tal cometido por orden de Yahvéh, aunque él los considera, lo mismo que a los nazireos, como guías de Israel suscitados por Yahvéh. Por tanto, les atribuye una misión que entra en los planes de la providencia ordinaria de Yahvéh en favor de Israel, pero no un llamamiento personal por parte de éste. Sin embargo, en determinadas circunstancias, algunos p. de profesión recibían una misión especial de Yahvéh (p.ej., 1Re 11,29-39 13,1-3 14,5-16 20,35-42; Natán: 2Sam 7,1-17; Gad: 2Sam 24,11-14.18s etc.). Miqueas se distancia enérgicamente a sí mismo de los profetas de profesión, «que declaran la guerra al que no les llene la boca» (3,5.8). Los p. de profesión formaban un estado social y, juntamente con los sacerdotes, sabios y reyes, eran contados entre los guías de Israel (Os 4,4s Is 3,2s 28,7 Miq 3,11 Sof 3,4 Jer 6,13 8,1 14,18 18,18 Ez 13,9). A los p. de profesión pertenecían los → hijos de profetas. A ellos se les pedía un oráculo sobre el éxito de una empresa o sobre el porvenir (p.ej., 1Sam 10,2 28,6 2Sam 7,1-7 1Re 14,1-14 22,5-28 2Re 6,21s 8,7-15 22,14-20 Is 38,1-4 Ez 14,3-10). Pero más frecuentemente se presentaban ellos mismos sin ser llamados, para manifestar la voluntad de Yahvéh (p.ej., 2Sam 12,1-15 24,11-14.18s 1Re 11,29-39 13,1-3 16,1-4 17,1 18,1s.41-45 20,13s etc.). Como a las cortes orientales estaban ligados adivinos y «sabios» (Gén 41,8 Is 19,3.11s Dan 1,20 2,2), así aparecen también p. en la corte de David (Natán: 2Sam 7,11-17 12,1-15 1Re 1,8.10s.22.32; Gad: 2Sam 24,11.18) y quizá también en el séquito de Saúl (1Sam 28,6) y de Yosafat (2Re 3,11-20), a fin de dar a conocer a los reyes la voluntad de Yahvéh; se les puede designar como p. cortesanos. Aun después del destierro se creía que había que instituir p. en la corte (Neh 6,7).

(C) *Falsos y verdaderos profetas.* Como ordinariamente los p. recibían honorarios por sus oráculos (Jue 13,17 1Sam 9,7s 1Re 13,7 14,3 2Re 5,22-27 8,8s Am 7,12 Miq 3,5), sucedió que muchos se dejaban llevar más del ansia de ganar que del amor a la verdad. Siguiendo a LXX, se da a estos p. el nombre de «falsos profetas», e.d., hombres que se hacían pasar por p., pero que en realidad no lo eran. En este título, la palabra p. se tomaba en el estricto sentido posterior de «verdadero enviado de Dios». Pero el AT hebr. no conoce este título (Jer 23,26 seguramente debe entenderse: «los que anuncian sus propios desvaríos») y llama a los falsos p. sin excepción, p., porque pertenecían al estado de los p. (cf. p.ej., Jer 28); eran en efecto verdaderos p., por cuanto pertenecían al estado de los p., aunque predijeran embustes (Jer 5,31 6,13 14,14 23,25s 27,10.14 Ez 13,8.22s); hablaban en nombre de Yahvéh, sin haber sido enviados por Él (Jer 14,15 23,32 27,15 29,9 Ez 13,6); anunciaban sus propios desvaríos (Jer 14,14 23,26 Ez 13,2s.17) y veían visiones engañosas (Jer 14,14 Ez 13,9.23 Is 9,14). Los verdaderos enviados de Dios les echaban en cara que mentían, que eran pérfidos (Sof 3,4), que profetizaban por dinero (Miq 3,5.11) o para ganarse el favor del rey o del pueblo (1Re 22,13 Is 30,10 Jer 5,31 Miq 2,11), que eran adúlteros (Jer 23,14 29,23), que an-

daban borrachos (Is 28,7), que endurecían a los perversos (Jer 23,14 Ez 13,22), que olvidaban el nombre de Yahvéh (Jer 23,27), que extraviaban al pueblo (Jer 23,32 29,8 Ez 13,10 14,11) al anunciarle paz y bienestar (Jer 6,14 14,13 23,17 37,19; cf. 27,14-18 Ez 13,10-16). No se niega que los «falsos» p. recibieran visiones y sueños (Jer 23,25.27 Ez 13,6.16 Miq 3,6), pero estas visiones y sueños se tienen por engañosos (Jer 14,14 23,16.27 Ez 13,6-9). ¿Se trataba de sueños naturales que los «falsos» p., acaso de buena fe, interpretaban y anunciaban como divinos, o de visiones de su propia fantasía (Jer 23,16 Ez 13,3) o de visiones por las que Yahvéh mismo los extraviaba? Esto último lo afirman Jer 4,10 («los p. se pasman y exclaman: ¡Ah, Señor, Yahvéh! En verdad nos has engañado gravemente, pues dijiste: Tendréis salud») y Ez 14,9 («si el p. se deja seducir y dice una palabra, soy yo, Yahvéh, quien he seducido a ese p.)». Finalmente, Miqueas explica las predicaciones engañosas de su adversario, porque Yahvéh ha puesto en la boca de los p. espíritu de mentira (1Re 22,23). Ordinariamente se despachan estos pasajes diciendo que los hebreos no distinguían entre lo que Yahvéh hace y lo que permite o a lo que da ocasión; todos estos matices de sentido estarían contenidos en la forma causal del verbo hebreo; los hebreos habrían pasado por alto la cooperación de las causas segundas y atribuido a Yahvéh la causalidad entera. Estas observaciones, de suyo acertadas, no ofrecen, sin embargo, una explicación suficiente de dichos pasajes, sobre todo de 1Re 22,23. Aquí se afirma, en efecto, que Yahvéh puso en la boca de los p. espíritu de mentira, porque Él había determinado hacer mal a la casa de Ajab. De manera semejante pueden explicarse los lugares de Jer y Ez: Yahvéh permite que los p. vean falsas visiones, a fin de castigar a Israel (cf. Is 29,10). La responsabilidad de los p. mentirosos queda así atenuada, pero no completamente anulada: Yahvéh, en efecto, los castigará por sus mentiras (Ez 13,9 14,9s Jer 23,15.30s). Dt 13,6 18,20 amenaza al p. que por su predicación o por signos y milagros aparta de Yahvéh al pueblo o habla sin mandato en nombre de Yahvéh. Dt 13,2-6 supone que un falso p. puede confirmar su predicación con signos y milagros; entonces es que Yahvéh mismo ha probado a su pueblo (13,4).

Los «falsos» p. plantearon ya a sus contemporáneos un difícil problema, que aún hoy se discute grandemente. Los exegetas conservadores sostienen que los p. verdaderos se distinguen de los «falsos» por su vocación y mandato personal. Esta explicación, que está también representada por Dt 18,21 Jer 14,14 23,21s.32 Ez 13,6s, no es, sin embargo, totalmente adecuada, porque en ocasiones fueron también enviados por Yahvéh p. de mentira (1Re 22,10-28 Dt 13,2-6), p. a quienes Yahvéh confió una misión especial, la eludieron o fueron infieles a ella (1Re 13,11-22 Ez 3,17-21 Dt 13,2-5), y el ministerio profético, cuyos miembros, aunque no todos, habían sido llamados por Yahvéh (Am 7,10-16), era considerado en el AT como una institución oficial de guías de Israel suscitados por Yahvéh (Am 2,11), como una institución permanente (Dt 18,16; cf. Neh 9,30 Zac 7,12) de mediadores entre Yahvéh e Israel, a fin de apartar al pueblo de la magia (Dt 18,9-14). Otros buscan la solución diciendo que los «falsos» p. habrían vaticinado ordinariamente la salud presentándola como consecuencia necesaria de la alianza concluida con Yahvéh (p.ej., Miq 3,11 Jer 23,17 28,2s). Esto vale para la mayoría de los p. atacados por Miqueas ben Yimlá (1Re 22), por Jeremías y Ezequiel, pero no para todos los p. absolutamente: Miq 3,5 afirma que estos p. declaran la guerra a los que no les llenan la boca. Jer 23,13 les echa en cara que profetizan junto a Baal, e.d., que reconocen a otro dios junto a Yahvéh, pero no que predicen la salud. Jer 28,9 establece la regla de que un p. que predice salud es reconocido verdadero si su palabra profética se cumple. Ez 13,5 los acusa de no haberse sublevado contra la decadencia moral y religiosa de Israel (cf. Ez 3,17-21 33,2-9 Jer 23,22); Dt 13,2-6 se ocupa del caso en que un p. conduzca al pueblo a dioses extraños y hable en nombre de ese dios (Dt 18,20) o hable «en su presunción» (18,22). Estos lugares prueban que los «falsos» p. no pueden ser simplemente designados como p. de salud (y los «verdaderos» como p. de desgracias), tanto menos cuanto también los últimos anunciaron la salud después de la conversión del pueblo. La diferencia es más profunda y radica en la distinta idea acerca de Dios y de la alianza con Dios. Los «falsos» p., como el pueblo, creían que Yahvéh estaba ligado por su alianza con Israel para siempre e incondicionalmente; olvidaban que Yahvéh es un Dios moral, el cual, libremente y por pura gracia, había concluido su alianza, más para la salud religiosa y moral del pueblo, que para su prosperidad material, y que, consiguientemente, Yahvéh no les enviaría salud, sino desgracia en tanto que Israel no se convirtiera a Él. Esta concepción de la alianza predicada por todos los «verdaderos» p. se halla tal vez expresamente formulada por Jer 23,23, cuando el p. re-

plica a sus adversarios que Yahvéh no es sólo un Dios de cerca (que asiste a su pueblo), sino también un Dios de lejos (que se aleja de su pueblo, cuando éste se aparta de Él o de su ley).

(D) *Formas de la revelación profética.* Según Núm 12,6, Yahvéh se revela al p. por medio de sueños y visiones.

(1) Los → sueños fueron generalmente entendidos por los israelitas como predicciones y revelaciones de verdades ocultas o como advertencias de Yahvéh. De ahí que Núm 12,6 Dan 7,1 y Jl 3,1 cuentan los sueños entre los medios por los que Yahvéh se manifiesta al profeta. Alguna vez (Dt 13,2) se yuxtaponen p. y soñadores; Jer 23,25.32 echa en cara a los p. que pervierten al pueblo por medio de sueños engañosos, aunque él mismo no rechaza en principio el sueño como medio de revelación (23,28; cf. 27,9 29,8).

(2) Más frecuentemente se mencionan las visiones, que se toman en sentido amplio. Los vocablos hebreos para visión significan tanto percepciones sensibles, como conocimientos de la fantasía o de la razón. Por eso, a veces, es muy difícil determinar si hay que entender la visión objetivamente (percepción de un objeto sensible) o subjetivamente (percepción de imágenes internas). La mayor parte de las visiones de los p. hay que entenderlas sin duda como subjetivas: Yahvéh obra sobre su fantasía, y en ésta surgen imágenes visuales, auditivas y aun táctiles, que dependen de las circunstancias de su ambiente. Así, p.ej., la visión de Isaías (6,1-13): el p., que oraba seguramente en el templo, ve el trono y manto de Yahvéh y los serafines, y oye la voz de Yahvéh y el canto de los serafines, siente en sus labios el contacto del carbón encendido y percibe su finalidad. Amós (8,1-2) ve una cestilla con frutas maduras (hebr. *qayiṣ*), que significan el término (hebr. *qēṣ)* del reino del norte. Jeremías (1,11s) ve una vara de almendro (hebr. *šāqēd)*, la cual le da a entender que Yahvéh vigila (hebr. *šāqad)* sobre su palabra para cumplirla. Miqueas ve cómo Yahvéh delibera con su corte y oye su decisión (1Re 22,19,23). La mayoría de los p. confirman que han conocido los designios de Yahvéh por medio de visiones (Am 7,1-8 9,1-4 Is 6,1-13 Jer 1,11-14 Ez 1,4-2,10 37 Zac 1,18-6,8 etc.). Juntamente con las visiones que se desarrollaban en su fantasía, tuvieron también visiones intelectuales por las que conocieron, sin necesidad de imágenes, las comunicaciones divinas. Este modo de revelación es tal vez indicado por la fórmula frecuente: «Esto dice Yahvéh», o: «La palabra de Yahvéh vino sobre mí.»

(3) Frecuentemente van unidos los éxtasis a las visiones; tal es probablemente el caso de Jeremías (23,9), a quien se le partía el corazón dentro del pecho, cuyos miembros se estremecen, que está como beodo y que fue subyugado por una fuerza misteriosa (20,7.9; cf. Is 8,11 Am 3,8). Ezequiel (3,12-15) fue levantado por un espíritu, mientras la mano de Yahvéh posaba gravemente sobre él, y estuvo mudo durante siete días (cf. 24,27 33.22); en una ocasión permaneció durante muchos días acostado del mismo lado (4,4-8). Daniel (10,8-17) describe exactamente su éxtasis: perdió toda su fuerza, se demudó el color de su rostro, perdió el aliento (10,17), sus miembros se estremecieron (10,11), quedó como atontado (10,9.)

(E) *Maneras de expresión profética.* (1) Con el éxtasis parecen ir unidos ciertos gestos y posturas corporales simbólicos, por medio de los cuales los p. daban evidencia plástica a sus predicaciones. Para representar la miseria de los desterrados en Egipto, Isaías (20,2) anduvo desnudo y descalzo por las calles; para anunciar la dominación del rey de Babilonia, Jeremías se puso un yugo al cuello (27,2; cf. 19.10s 13,1-11); para manifestar la destrucción de Jerusalén y el destierro de sus habitantes, Ezequiel (12,3-7), en atuendo de viajero, abandonó su casa de manera extraña (cf. 4,1-3 4,9-17). Ajiyá rasgó en doce pedazos su manto nuevo y dio diez de ellos ■ Yeroboam, para anunciar la escisión entre las tribus de Israel y la fundación del reino del norte.

(2) Como la mayor parte de los oráculos (por ejemplo, Gén 25,22s 27,27-29.30.40), los discursos de los p. más antiguos fueron pronunciados, o voceados, en forma de sentencias breves y rítmicas, como habla de ordinario la Biblia (p.ej., Is 58,1 Jer 2,2 3,12 Mt 3,3). Como anunciaban lo que habían visto u oído ante Yahvéh, se servían de la fórmula introductoria: «Oíd la palabra de Yahvéh» (p.ej., Am 3,13 4,1 5,1 8,4 etc.), o: «Así dice Yahvéh» (Am 2,4 5, 3s.16 etc.). Eran más bien predicadores que escritores, y aprovechaban a menudo las reuniones del pueblo para anunciar la palabra de Dios. Así, Isaías (5,1) hablaba durante las fiestas de la vendimia o mientras el pueblo levantaba defensas en la ciudad (7,3); Jeremías, durante una reunión en el templo (26,2), y Ezequiel (8,1 14,1), durante una reunión de los ancianos.

(3) Los p. revestían ordinariamente sus enseñanzas con imágenes y utilizaban los géneros poéticos corrientes: canciones alegres (Is 22,13 21,5) y satíricas (Is 23,7), elegías (Is 14,4ss Am 5,1s Ez 19 27), himnos (Is 42,10ss

44,23 40,22-24 43,16s), lamentaciones (Jer 14,2-6 3,23-25), canciones de peregrinación (Is 2,2-4); además se hallan discursos de acusación y de amenaza (Am 1,3-2,8 Is 1,2-4 Os 2,4-15), exhortaciones (Jer 7,2-15 11,1-8 Am 5,4s) y discusiones (Am 7,10-16 Is 7 Jer 28). Los p. tomaban sus imágenes de su propio ambiente geográfico e histórico, cuyo conocimiento es indispensable para la inteligencia de los escritos proféticos. Al mismo tiempo sus discursos son para nosotros sumamente instructivos, pues nos dan a conocer las costumbres y corrientes espirituales del Canaán de entonces. Sin embargo, para penetrar la doctrina y predicaciones de los p. no basta considerar sus discursos en su marco histórico, sino que han de tenerse también en cuenta las características generales del género profético. Los discursos de los p. son discursos de circunstancias; de ahí que sus promesas se hallen en relación con la situación, a menudo angustiosa, de su tiempo. Muchas expresiones figuradas no pueden ni deben tomarse literalmente. Los p. pintan con frecuencia los bienes salvíficos y figuras venideras según la realidad histórica del pasado o del presente de Israel. En sus exposiciones falta toda perspectiva temporal (→ mesianismo). (4) En general, los libros proféticos no fueron redactados por los p. mismos, quienes sólo fijaron por escrito oráculos aislados (Is 8,1 30,8 Jer 29,36), a veces también oráculos más largos, como los cánticos del siervo de Yahvéh (Is 42,1-9 49,1-9 50,4-9 52,13-53,12) o la descripción del templo de Ezequiel (Ez 40-48). Pero la mayor parte de los oráculos fueron dictados oralmente, y retenidos y coleccionados por los discípulos. Estas colecciones se completaron a veces con noticias biográficas y de ellas se formaron nuestros actuales libros proféticos. Así fue posible que en ellos se deslizaran palabras y oráculos espúreos.

(II) El NT presenta a los p. del AT como hombres de Dios (Mt 5,12) y como hombres que predijeron los acontecimientos del NT (por ejemplo, Mt 1,22 4,14 13,35 21,4 27,9 Act 2,25-30 Rom 1,2 3,21). La expresión «los p.» y, sobre todo, la fórmula «la ley y los p.» (Mt 5,17 7,12 11,13 22,40 Lc 24,27.44) significan frecuentemente la revelación del AT o los escritos veterotestamentarios, que contienen esa revelación (cf. Lc 4,17 Act 7,42 8,28).

Juan Bautista, que, por su predicación de penitencia, por su anuncio del juicio y del Mesías que llegaba (Mt 3,7-11 par.) y por su modo de vestir, recordaba a los antiguos p., fue tenido por tal (Mt 11,9 par. 14,5 Mc 6,15 11,32), e.d., por un pregonero de la palabra de Dios o por un enviado de Dios (Jn 1,16) o por Elías (Mc 6,15). Antes de su nacimiento, «profetizó» su padre (Lc 1,67), e.d., cantó con entusiasmo las alabanzas de Dios y saludó a su hijo que acababa de nacer como p. del Altísimo (1,76). Aunque ni Isabel (Lc 1,41-45) ni Simeón (2,25-32) reciben el nombre de p., son, sin embargo, presentados como tales; pues ellos, como la profetisa Ana (Lc 2,36-38), reconocieron por inspiración del Espíritu Santo, a María como madre del Mesías y al niño Jesús como al ungido del Señor (Lc 2,26).

Jesús se aplicó a sí mismo el proverbio: «Ningún p. es bien recibido en su patria» (Lc 4,24) y se contó entre los p. que Jerusalén tenía la exclusiva de asesinar (Lc 13,33). Por su predicación autoritaria (Mc 1,22 6,2), por sus milagros (Mc 6,2 par. Lc 24,19 Jn 9,17) y su conocimiento de los corazones (Jn 4,19; cf. Lc 7,39), Jesús fue tenido por p. (Mt 21,11.16 Lc 7,16 24,19 Mc 6,15), ora por un p. como los antiguos (Mc 6,15), ora por Elías o Jeremías redivivos (Mt 16,14), ora, en fin, por un p. poderoso en obras y palabras, que había de liberar a Israel (Lc 24,19-21). De este último lugar se deduce que el reconocimiento de Jesús como p. casi era sinónimo, a veces, de su reconocimiento como Mesías e Hijo de Dios (cf. Mt 21,11 con 21,9; Mt 8,29 par. Mc 3,11). En Jn 6,14 7,40, Jesús es llamado «el» p., es decir, el único, el verdadero enviado de Dios, en oposición a todos los llamados p. que a lo largo del s. I aparecieron en el mundo judío y helenístico, como Teudas (Act 5,36), Judas el galileo (Act 5,37), un egipcio (Act 5,37), Simón Mago (Act 8), Dositeo, Apolonio de Tiana y otros.

(III) En la primitiva Iglesia aparecen varios p., ora para predecir el futuro (Act 11,27s 21,10s; probablemente las cuatro hijas de Felipe: Act 21,9), ora como predicadores inspirados (Act 13,1 15,32 1Cor 12,14). Gozaban de cierta autoridad en la comunidad cristiana (Act 15,22; cf. Heb 13,7.17.24 Ap 18,29 6,9) y alentaban y fortalecían a los hermanos con su palabra (Act 15,32 1Cor 14,3). Pablo cuenta la profecía entre los carismas (1Cor 12,10) en que particularmente era rica la iglesia de Corinto (1Cor 1,5) y la pone por encima del don de lenguas, porque el p. edifica, exhorta y consuela a los creyentes (1Cor 14,3-5), mientras al glosólalo no puede entenderlo nadie, a no ser que posea el carisma de la interpretación (1Cor 14,2.11.13). La profecía es también capaz de revelar lo íntimo de los corazones (1Cor 14,25) y de convertir a la fe cristiana, por su sobrenatural penetración, a los gentiles (1Cor 14,24s). El carisma de la profe-

cía se manifestaba exclusivamente en las reuniones cultuales de la comunidad. En la comunidad de Corinto eran tan numerosos los p., que Pablo tuvo que poner orden enérgicamente en sus exteriorizaciones carismáticas. Pablo sabía que no todo el que se tenía por p. procedía del espíritu de Dios; por eso quería que los discursos de los p. fueran juzgados (1Cor 14,29) por aquellos que poseían el carisma del discernimiento de espíritus (1Cor 12,10 1Tes 5,21 1Jn 4,1). Se daban, en efecto, «falsos» p. (ψευδοπροφῆται: 1Jn 4,1), los cuales predecían en nombre de Jesús, pero no cumplían la voluntad del Padre (Mt 7,22) o no reconocían a Jesús como al Mesías e Hijo de Dios encarnado (1Jn 4,2s). Los «falsos» p. pueden ser conocidos por su predicación (Mt 7,15-20 1Jn 4,2s; *Didakhé* 11,2) y por su conducta (Mt 12,33-35 *Didakhé* 11,3-12 Hermas, mand. 11,7). El que es codicioso, el que busca el lucro y no se porta conforme a la doctrina que predica, es un falso p. (*Didakhé* 11,6.9s. 12); el verdadero p. imita la conducta del Señor (*Didakhé* 11,8). Hermas (mand. 11) presenta al falso p. como un adivino cristiano que, por dinero, predice el porvenir a las gentes vanas que lo consultan. Se le reconoce por su mala vida. El verdadero p., que posee el espíritu de Dios, no es consultado, y sólo habla en la asamblea de los fieles, cuando y como Dios quiere.

Bibl.: G. HÖLSCHER, *Die Propheten* (Leipzig 1914). H. GUNKEL, *Die Propheten* (Gotinga 1917). B. DUHM, *Israels Propheten* (Tubinga [2]1922). J. HÄNEL, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten* (Berlín 1923). M.A. VAN DEN OUDENRIJN, *De prophetiae charismate in populo israelitico libri quatuor* (Roma 1926). E. FASCHER, Προφήτης (Giessen 1927). H. JUNKER, *Prophet und Seher in Israel* (Tréveris 1927), J. SKINNER, *Prophecy and Religion* (Cambridge [2]1936). J. CHAINE, *Introduction à la lecture des prophètes* (París [7]1946). N.W. PORTEOUS, *Prophet and Priest in Israel* (ET 62, 1950/51, 4-9). G. FOHRER, *Neuere Literatur zur at.lichen Prophetie* (ThRs 19, 1951, 277-346; 20, 1953, 295-361). H.H. ROWLEY, *The Nature of OT Prophecy in the Light of Recent Study* (The Servant of the Lord..., Londres 1952, 91-128). G. QUELL, *Wahre und Falsche Propheten: Versuch einer Interpretation* (BFChrTh 46/1, Giessen 1952). H. BACHT, *Wahres und falsches Prophetentum* (Bb 32, 1951, 237-262). R. NORTH, *Prophetismus ut Philosophia Historiae* (VD 29, 1951, 321-333). P.G. RINALDI, *I Profeti Minori.* Fasc. 1 Introd. generale, Amos (Turín 1953). O. PLÖGER, *Priester und Prophet* (ZAW 63, 1951, 157-192). T.L. MORIARTY, *The Prophets: Bearers of the Word* («The Bridge» III, Nueva York 1958, 54-83). T.W. MANSON, *Martyrs and Martyrdom* (BJRL 39, 1956-57, 463-484). [R. CRIADO, *El modo de las comunicaciones divinas* ■ *los profetas* (EstE 19, 1945, 463-515). Id., *¿Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de las profetas?* (EstB 7, 1948, 167-217). M. GARCÍA CORDERO, *Hipérbole, paradoja y realidad en las profecías mesiánicas* (CT 86, 1959, 353-382). A. GONZÁLEZ, *Liturgias proféticas: Observaciones metodológicas en torno a un género literario* (EstB 18, 1959, 253-283). S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los profetas del NT comparados con los del A* (EstB 6, 1947, 307-337).]

[P. VAN IMSCHOOT]

Profetas (hijos de) → hijos de profetas.

Profetas mayores. Llámanse así, en el lenguaje tradicional, los p. Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel. La exégesis moderna cuenta a Dan más bien entre los apocalípticos que entre los profetas. En el canon judío Dan no pertenece a los p., sino a los «escritos»; Is, Jer y Ez se califican como p. «posteriores», en oposición a los p. «anteriores»: Jue, Sam, Re. Los comentarios y literatura sobre los p. m. véanse en los artículos Isaías (libro de), Jeremías (libro de), Ezequiel (libro de) y Daniel (libro de).

Profetas menores. Así se han llamado, en oposición a los profetas mayores, por razón del escaso volumen de sus correspondientes libros proféticos, los siguientes profetas: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías. La tradición judía comprende todos estos escritos con la denominación de los «doce»; así ya Eclo 49,10 (hacia 180 a.C.): «los doce profetas». Siguiendo a LXX, aparece también el nombre de *Dodekapropheton* para designar el libro de los doce p. m. Los comentarios y la bibliografía sobre los p. m. está indicada en el nombre correspondiente a cada uno; comentarios al libro entero de los doce p.m. fueron escritos por Van Hoonacker (París 1908); Knabenbauer - Hagen (París 1923 [2]1924); Lippl - Theis - Junker (Bonn 1937-1938); Deden (Roermond 1953; Os-Miq); Nowack (Gotinga [3]1922; Smit - Bleeker (Groninga 1926-32); Sellin (Leipzig [2-3]1929); Jepsen (Hamburgo 1937); Robinson-Horst (Tubinga 1936-38); K. Elliger (Gotinga [2]1951; Nah-Mal). P. G. Rinaldi (Turín 1953: Introd. a los p.m. y coment. a Amós); S. Bullough (Abd, Mig, Sof, Ag, Zac; Londres 1953); A. Weiser (Os-Mig; Gotinga 1949).

Bibl.: J. COPPENS, *Les douze Petits Prophètes: bréviaire du prophétisme* (Brujas/Lovaina 1950).

Profetisa. (I) EN EL AT varias mujeres reciben el nombre de profetisa. Tales son: → Miryam y → Débora («madre» en Israel: Jue 5,7; cf. el título de «padre» para los profetas: 2Re 6,21 8,9 13,14; sus manifestaciones se consideraban seguramente como oráculos). La mujer de Isaías es llamada p. bien por pertenecer a la clase profética y acaso transmitir también oráculos, bien por participar de la representación simbólica de la

palabra de Dios, o simplemente, porque era la mujer de un profeta. En tiempo de Yosías, el sacerdote pidió un oráculo a la p. → Juldá acerca del libro de la ley hallado en el templo y recibió de Yahvéh la respuesta deseada (2Re 22,14-20). Según Neh 6,14, entre los profetas de profesión que combatían a Nehemías había una p. por nombre Noadyá (según LXX, un profeta). En un discurso conminatorio contra los falsos profetas, Ez 13,17-23 amenaza a varias mujeres que se dedican a la magia; tal vez se las considera falsas p. (cf. Miq 3,5-7, donde profetas, videntes y adivinos están en la misma línea).

(II) En el NT, Ana, hija de Fanuel, es llamada p. (Lc 2,36); esto supone que en ella estaba el → espíritu de Dios y que recibía revelaciones divinas (cf. Lc 2,25s); una revelación del espíritu (cf. Lc 2,26) le permitió reconocer al Mesías en el niño Jesús (Lc 2,38). En Act 21,9 se hace mención de cuatro hijas de Felipe que eran p.; Ap 2,20 nombra a la p. Yezabel, denominación seguramente simbólica de la secta de los nicolaítas. [P. van Imschoot]

Profetismo. Ofrecemos aquí una exposición sintética del p. israelita: su naturaleza y carácter sobrenatural (I), su origen (II) y su historia (III).

(I) Naturaleza y carácter sobrenatural. En todos los tiempos y en todos los pueblos se dieron adivinos, agoreros y hechiceros que pretendieron revelar lo por venir u otras cosas ocultas, valiéndose de medios físicos (por ejemplo, la inspección del hígado), y de la interpretación de sueños y señales, a veces también por supuesto trato con los muertos. Tales artes mánticas fueron también practicadas en Israel, aunque estaban rigurosamente prohibidas (Éx 22,17 Lev 21,6.27 Dt 18,9-13), y se las distinguió perfectamente del verdadero p. (Dt 18,9-22). En la mayoría de las religiones de la antigüedad, la adivinación era una institución oficial y los sacerdotes eran los encargados de investigar e interpretar los signos por medio de los cuales podía conjurarse lo por venir o el éxito de una empresa. Así había videntes entre los babilonios, arameos, fenicios y edomitas (Núm 24,3), en Arabia se conocía el *kahin;* entre los celtas, los druidas. El AT menciona profetas de Baal (1Re 18,19.25.40) entre los edomitas, moabitas, ammonitas y fenicios (Jer 27,9), y adivinos, magos y sabios en Egipto (Gén 41,8.24 Is 9,3.11), Babilonia (Dan 1,20 2,2) y Canaán (Dt 18,9-11). Los principales sacerdotes de Amón en Egipto fueron llamados προφήτης por los griegos. El p. extático era conocido en Fenicia (cf. la narración egipcia sobre Wen Amón, siglo xii; cf. 1Re 18,28s), Babilonia y Grecia, y subsiste aún hoy entre los derviches mahometanos. En ocasiones, hombres particulares fueron considerados como enviados de Dios y transmisores de revelación; así, p.ej., Zarathustra (o Zoroastro) en Persia, Orfeo en Grecia, y más tarde Manes y Mahoma. Finalmente, ya de antiguo floreció en Egipto una literatura profética que predecía por un tiempo desgracias, trastornos sociales y dominación extranjera; pero luego sucedería una era de felicidad, de restablecimiento del orden social, bienestar y victoria sobre los enemigos. Se ha afirmado que los profetas hebreos tomaron sencillamente este esquema y lo ajustaron a su propio pueblo. Esta concepción es por muchas razones insostenible.

(a) La adivinación popular, que se dio en Israel como en todas partes, no tiene evidentemente nada que ver con el p. propiamente dicho, y estaba rigurosamente prohibida.

(b) La mántica sagrada de las religiones antiguas coincide en algunos puntos con los oráculos hebreos, sobre todo con los llamados oráculos por suerte. Sin embargo, los sacerdotes y profetas de profesión en Israel no se valieron nunca de los medios corrientes en la mántica oriental. Mientras en las religiones antiguas el sacerdote y el vidente tenían siempre a mano una respuesta, ésta podía ser negada por el Dios de Israel (1Sam 28,6 2Re 4,27). En Israel no había oráculos fundados en artes mágicas, sino sólo en la revelación de Dios. Todavía es mayor el contraste entre los oráculos de las antiguas religiones y las profecías de hombres como Amós, Oseas, Miqueas, Jeremías y demás profetas de la Escritura. Los acontecimientos confirmaron la verdad de sus predicciones sobre la ruina de los reinos norte y sur, la deportación del pueblo a Asiria y Babilonia, la dispersión de los judíos entre todos los pueblos, la destrucción de los pequeños estados vecinos. Desde el comienzo de la cautividad de Babilonia, Jeremías y Ezequiel predijeron la vuelta de los desterrados; cincuenta años más tarde, los primeros repatriados podían restaurar la comunidad judaica. Cuando Jerusalén fue sitiada por los ejércitos asirios y la caída de la ciudad parecía inevitable, predijo Isaías el próximo levantamiento del sitio (Is 37); pocos días después fue levantado el bloqueo. El mismo profeta predijo también (Is 7) la destrucción de Samaría y de Siria, y pocos años después ambos estados quedaron arruinados. En ningún otro pueblo de la antigüedad se halla una serie de hombres que, como los profetas de Israel, predijeran clara e ine-

quívocamente los destinos de su propio pueblo y cuyos vaticinios se cumplieran también efectivamente. Todo esto no se explica por la casualidad o por la natural intuición; cuando, pues, los profetas de Israel afirman que recibieron sus luces por revelación de Dios, nosotros tenemos que prestar fe a esa afirmación.

(c) El éxtasis religioso que se da en Israel como en otras partes, tiene forzosamente ciertos rasgos externos comunes, por ser efectivamente un fenómeno que se desarrolla en el alma humana, que es siempre de la misma especie. El éxtasis consiste en una concentración tan intensa del espíritu sobre determinado objeto, que la actividad de las otras facultades queda por lo menos parcialmente anulada. Según que este objeto sea presentado al espíritu por causas naturales o por una intervención especial de Dios, el éxtasis tiene carácter natural o sobrenatural. Aunque es un fenómeno puramente natural en las religiones antiguas, no es lícito concluir de aquí la imposibilidad de que en Israel se produjera por una intervención especial de Dios.

(d) Los hombres que, fuera de Israel, se han considerado como enviados de Dios fueron espíritus religiosos que supieron captar y dirigir las corrientes religiosas de su tiempo o de su pueblo. Prescindiendo de Mahoma, que tomó en gran parte sus ideas del judaísmo, ninguno de estos hombres predicó un verdadero monoteísmo ético. Aquí es justamente donde los profetas de Israel se destacan de todos los demás. El monoteísmo que ellos predican no lo deben a influjo extranjero; al contrario, ellos tuvieron que luchar en favor del Dios único y santo, frente a un pueblo inclinado al culto de la naturaleza y al politeísmo, y contra el influjo extranjero. En este terreno, los profetas sobrepasan a todos sus contemporáneos, tanto dentro como fuera de Israel. Su monoteísmo ético no puede, consiguientemente, atribuirse al influjo de su ambiente o de su época, sino que, como ellos mismos afirman, les fue revelado por Dios.

Los profetas no llegaron tampoco a su monoteísmo por vía de reflexiones filosóficas, a la manera de algunos filósofos griegos. En su predicación no es posible hallar rastro de argumentación alguna filosófica; fundándose en su propia experiencia, afirman sencillamente la existencia de Yahvéh, Dios único y santo, señor de todos los pueblos y del universo. Aunque conciben a Dios como transcendente, hablan de Él de manera antropomórfica, lo cual excluye toda disposición filosófica. Ellos se remiten únicamente al hecho de que Dios se reveló a Moisés, y también a las revelaciones vividas por ellos mismos. De ahí resulta que el p. israelita no sólo representa un fenómeno específico en la historia de las religiones (cosa que todos los críticos confiesan sin dificultad), sino que es, además, un fenómeno sobrenatural.

(e) Según los egiptólogos más recientes, las llamadas profecías egipcias no pueden tenerse por auténticas predicciones del futuro; son más bien escritos de sabios que ponían en boca de antiguos sabios famosos sus personales experiencias o los acontecimientos de su propio tiempo y las hacían pasar por antiquísimas profecías. Todas son *vaticinia ex eventu*, que presentan la historia presente o pasada como futura (cf. A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, 1923; A. VON GALL, *Basileia tou Theou*, Heidelberg 1926, 48-82). Es posible que el esquema de las llamadas profecías egipcias haya influido en la disposición externa de los oráculos contenidos en los escritos de los profetas de Israel; tal vez los colectores de esos oráculos los dispusieron de manera que, después de las profecías de desgracias, una predicación de salud levantara, sobre todo al final del libro, la esperanza de los lectores en un porvenir mejor.

(II) ORIGEN. Siguiendo a los más antiguos críticos de la historia de las religiones, todavía se afirma hoy repetidamente que el p. es una institución cananea, aceptada por los hebreos después de establecerse en Canaán. En favor de su tesis alegan el hecho de que el p. era ya conocido en Canaán en el s. XII (Wen Amon; AOT 72) y aún subsiste en el s. IX (los profetas de Baal: 1Re 18,22.29); por otra parte, el p. israelita no se menciona hasta el tiempo de Samuel (siglo XI; 1Re 10,5.10). Tampoco esta concepción hace justicia a los hechos.

(a) El éxtasis religioso era conocido en Israel antes de la ocupación del país (Núm 11,24-30; se pone en duda, sin razón, la antigüedad e historicidad de esta narración); en tiempo de Moisés y de los jueces aparecen profetisas en Israel (Miryam: Éx 15,20, cf. Núm 12,2; Débora: Jue 4,4). Es cierto, no obstante, que el p. sólo se desenvolvió en Israel a partir de Samuel.

(b) No está demostrado que, antes de Samuel, existiera en Canaán una clase social o cuerpo profético, ni que los ministros de Baal, que en ocasiones caían también en éxtasis al celebrar su culto (1Re 18,28s), fueran también llamados, como en Israel, *n*^*e*^*bî'îm*.

(c) Es poco verosímil que el p. hebreo se tomara de los cananeos, cuando precisamente los profetas actuaron siempre como defensores de las antiguas tradiciones israe-

litas y adversarios de la civilización cananea. Natán rechazó la construcción de un templo, porque Yahvéh, según la tradición israelita, había habitado siempre en una tienda (2Sam 7,5-7); Ajiyá apoyó la rebelión de las tribus del norte contra Salomón, porque éste había aceptado los métodos administrativos cananeos (1Re 11,29-33). Todo esto insinúa, al menos, que el p. es un fenómeno específicamente israelita.

(III) Historia. Antes de Samuel, son raras las manifestaciones proféticas (1Sam 3,1). En Gén 20,7 se llama profeta a Abraham; la palabra equivale aquí a hombre de Dios (cf. Sal 105,15). Moisés, el más grande de todos los predicadores de Yahvéh, es ensalzado en Núm 12,6s sobre todos los profetas, porque sólo él podía contemplar a Dios; más tarde, sin embargo, también se le llama *nābī'* (Dt 18,18 34,10). Sobre él reposaba el espíritu de Dios, que fue comunicado a los ancianos y los puso en conmoción (Núm 11,24-29). Aarón es el profeta de Moisés, porque transmite sus palabras al faraón (Éx 7,1s; cf. 4,16). Miryam actuó como profetisa, al dirigir el himno de las mujeres en loor de Yahvéh (Éx 15,20). En la época de los jueces, solamente son mencionados: la profetisa Débora, que juzgó a Israel (Jue 4,4), y un profeta anónimo (Jue 6,8-10: pasaje relativamente reciente). Pero, probablemente, había ya, en épocas anteriores, videntes que transmitían oráculos (cf. Núm 22,7-24s 1Sam 9,6-10) a los que querían consultar a Dios (Gén 25,22 Jos 9,14 Jue 1,1), aunque en tiempo de David fueron los sacerdotes los verdaderos transmisores del oráculo (Éx 18,15 33,7-11 Dt 33,8-10 Jos 7,12-18 Jue 18,5 20,18.23.27 1Sam 14,3.18.36s 23,6.9-12 30,7s). En tiempo de Samuel aparecen las comunidades de profetas (1Sam 10,5.10); estos hijos de profetas son profetas de profesión, de los que naturalmente se hace mención desde entonces (→ profeta I, B); después de Amós (ca. 750), ya no se los vuelve a nombrar en el AT. A los profetas de profesión pertenecían probablemente la mayoría de los hombres de Dios de la monarquía bajo Saúl (1Sam 28,6), Natán y Gad bajo David (2Sam 7 12 24), Ajiyá (1Re 11,29 14), y los hombres de Dios bajo Yeroboam (1Re 13), Yehú bajo Basá (1Re 16,1), los profetas que bajo Ajab combatieron el culto a Baal (1Re 18,8.13.22 19,12.14) y las órdenes del rey (1Re 20,35-42), y se unieron a Elías y Eliseo (2Re 2,1-17 4,1.38-41 6,1-7), el profeta que ungió a Yehú por mandato de Elías (2Re 9,1-10), la profetisa Juldá (2Re 22,14-17), los profetas que fueron combatidos por Miqueas, Sofonías, Jeremías y Ezequiel (→ profeta I, C). Después del destierro, aún se hallaban profetas de profesión (Zac 13,2-6 Neh 6,7). Acaso pertenecieron también a la clase profética profesional Jonás (2Re 14,25), Miqueas hijo de Yimlá (1Re 22,13-28), Oseas (cf. Os 9,7), Ageo (cf. Ag 1,1 2,1) y Zacarías (cf. Zac. 1,1)

Descuellan entre todos de manera particular los enviados de Dios, que mantuvieron y desenvolvieron en Israel la tradición mosaica y, sobre todo, el monoteísmo ético; tales son: Samuel (s. XI), Elías y Eliseo (s. IX), Amós, Jonás (2Re 14,25), Oseas, Isaías, Miqueas (s. VIII), Jeremías, Sofonías, Nahum, Habacuc, Ezequiel (fines del s. VII hasta el 586; Ezequiel, aun después del 586) y, durante el destierro, Daniel; a principios del s. V, Ageo, Zacarías y Abdías; hacia 450, Malaquías; y algo más tarde, Joel. A partir del s. V no se habla ya de ningún profeta; el Sal 74,9 lamenta este hecho; 1Mac 4,46 y 14,41 da por supuesto que no han desaparecido definitivamente. Desde aquella época, los sabios ocuparon el lugar de los profetas como guías espirituales de Israel; como recibían de Dios su → sabiduría, se presentaban a veces como profetas (Eclo 24,3 Sab 7,27). Juan Bautista, con su predicación de penitencia y su predicación mesiánica, se da la mano con los antiguos profetas (Mt 3,7-12 par.); el pueblo judío lo saludó entusiasmado como a un profeta (Mt 11,9 par. 14,5 Mc 11,32 Lc 7,29). Pocos meses después, Jesús de Nazaret produce una impresión más profunda por su predicación sobre el reino de Dios (Mt 4,17 par. 10,7 Lc 10,9), por su enseñanza autoritaria (Mt 7,29 Mc 1,22 6,2) y por sus milagros. Se le saluda como a profeta (Mt 21,11 Lc 7,16 24,19) e Hijo de Dios (p.ej., Mt 8,29 par. Mc 3,11); a veces se le tiene por Elías, Jeremías u otro de los antiguos profetas (Mt 16,14). En la primitiva Iglesia se vivió otra vez el p. (por ejemplo, Act 11,27 13,1 21,9.11 1Cor 12,14), hasta muy entrado el s. II (*Didakhé* 10,7 11,13; Hermas 11 y otros), y también la lucha contra los «falsos» profetas (ψευδοπροφῆται: Mt 7,15-20.23 24,11 par.; *Didakhé* 11,7-12; Hermas 11).

Bibl.: → Profeta.

Prohibición de leer la Biblia → lectura de la Biblia.

Propiciación doméstica. Los sacrificios humanos de p. doméstica en la erección de casas y fundación de ciudades, y aun en otras circunstancias también, así como el entierro de los cuerpos sacrificados en los cimientos o proximidad de las puertas, es una costumbre atestiguada en el antiguo

Egipto y, por las excavaciones de Meguiddó, Taanak, Guézer (fig. 119), etc., conocida desde el tercer milenio a.C. entre los cananeos (AOB, fig. 226-230); también se daba en época israelita (Jos 6,26 1Re 16,34 [cf. RB 57, 1950, 326] Is 57,5 Jer 7,31). Esta p. doméstica debía ahuyentar los malos espíritus (demonios domésticos) o lograr que los muertos se convirtieran en espíritus protectores del nuevo edificio. → Molok.



Fig. 119. Esqueleto de una mujer anciana, hallado en los cimientos de una casa en Guézer, con escudilla para la comida y jarra para el agua (milenio III/II a.C.)

Propiciatorio. Según Éx 25,17-22 (otras descripciones en Núm 7,89 Lev 16,2.13-16), había sobre el →arca una mesa o tapa de oro macizo, el *kappōret;* Éx 25,21 la describe como una especie de tapa del arca (los LXX: ἱλαστήριον ἐπίθεμα, «tapa propiciatoria»; igualmente en Éx 37,6; otros lugares siempre ἱλαστήριον: medio o lugar de propiciación; una vez, en 1Par 28,11, ἐξιλασμός, propiciación). En las dos extremidades de este *kappōret* estaban cara a cara las figuras de los dos → querubines. Los comentaristas judíos más antiguos consideraron el *kappōret* como una «tapa propiciatoria» (que recubría el arca, abierta por la parte de arriba), probablemente llevados por la idea de que la significación fundamental de la raíz *kpr* (en hebr. solamente en la forma *kippēr*) es «cubrir», tapar, por analogía con el árabe (en este sentido, también FLAV. JOS, *Ant.* 3,6,5; Filón; StB III, 165). Pero es preferible relacionar ese término con el hebr. *kippēr* (expiar, volver a uno propicio; en akkadio *kuppuru*); el *kappōret,* en cuanto *nomen agentis*, es, por consiguiente, «lo que realiza la reconciliación», la expiación (cf. los LXX en los lugares antes citados, donde asocian al término la idea de expiación, incluso en Éx 25,17 y 27,6). El *kappōret* es mucho más que la simple cubierta del arca; hasta es de material más precioso, por cuanto está hecho de oro macizo; según 1Par, parece ser el objeto más importante del santuario, llamado aquí *bēt hakkapōret* (la casa del *kappōret*). Es, pues, el *kappōret* el lugar santo por antonomasia, en donde reside Yahvéh, es el trono de Dios (cf. los querubines y las frases de 1Sam 4,4 Sal 80,2 99,1). Por eso el pueblo no tiene acceso al santuario y en el → día de la expiación deberá el sumo sacerdote hacer que el *kappōret*, mediante una nube de incienso, quede invisible. El *kappōret* parece, por tanto, ser el lugar donde Dios entra en contacto con su pueblo y donde Él se revela (cf. la traducción de san Jerónimo en Éx 25,19s Núm 7,89; cf. Éx 37,6: oraculum). El *kapporet* desempeña igualmente un papel importante en el ritual del sacrificio (→ expiación, → pecado) por el pecado del pueblo, tanto directamente (Lev 16), como indirectamente (Lev 4,3-21); el *kappōret* parece ser, pues, el lugar donde Dios perdona los pecados y muestra su misericordia (Lutero tradujo el término por *Gnadenstuhl*, la Biblia del rey Jacobo por *mercyseat;* cf. también Rom 3,25; → reconciliación II, A). Si se considera el sentido de «tapa», cubierta, como el sentido original de la palabra, debe admitirse que, por influencia del ritual del sacrificio, se transformó poco a poco ese sentido hasta llegar al de «propiciatorio» (y los LXX constituyen en esto un testimonio antiquísimo de tal evolución).

Bibl.: DBS III, 48-52. ThW III, 319-321. T. W. MANSON, «*Hilastêrion*» (JTS 46, 1945, 1-10). L. MORALDI, *Sensus vocis «hilastêrion» in Rom 3,25* (VD 26, 1948 257-276, con importante bibliografía).

Propiedad. Tanto el AT como el NT consideran como un hecho la propiedad privada. Característica de los nómadas es la posesión del ganado (Gén 13,2 30,43 46,32 Dt 3,19 Job 1,3 y sus tiendas correspondientes, etc.) (Gén 12,5); y del labrador, la posesión del

suelo (Núm 35,2 1Re 21,3 Rut 4,3); éste se conserva, en cuanto es posible, dentro de la familia (1Re 21,3). De ahí que los profetas condenen la economía de latifundio (p.ej., Is 5,8; cf. también Neh 5,5 y bibl.) y de ahí los avisos de no alterar las mojoneras (Dt 19,14 27,17 Prov 22,28 Job 24,2 Os 5,10). Históricamente, los israelitas deben sus posesiones rústicas a la propia iniciativa en el momento de ocupar el país. Teológicamente, los bienes raíces de los israelitas se fundan en que la tierra fue prometida por Yahvéh a los patriarcas para sus descendientes; éstos la recibieron en virtud de la fidelidad de Dios a la promesa hecha (Éx 32,13) y había de servirles de heredad para todas las generaciones. En principio, pues, los bienes raíces pertenecen a Yahvéh, Dios de Israel. Esta idea motivó la ley sobre la recuperación de la propiedad: Lev 25; → año de jubileo, → año sabático. Teológicamente, es también importante la idea según la cual, Yahvéh considera a Israel como propiedad particular suya. Así, p.ej., Éx 19,5 1Sam 10,1 2Sam 10,19 14,16; en la literatura → deuteronomista (p.ej., Dt 4,20 9,26 1Re 8,51.53 2Re 21,14) y muy a menudo en los salmos (p.ej., 16,5s 33,12 78,70s). La razón de ello está en la → elección de Israel por Yahvéh. Para el NT, → herederos.

Bibl.: K. Bornhäuser, *Der Christ und seine Habe nach dem NT* (BFChrTh 38/3, Gütersloh 1936). ThW III, 757-786. H. Schmidt, *Das Bodenrecht im Verfassungsentwurf des Esra* (Halle 1932). K. Galling, *Ein Stück judäischen Bodenrechts in Jesaja* 8 (ZDPV 56, 1933, 209-218). R. Koch, *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium* (Bb 38, 1957, 151-169). J. Henninger, *Das Eigentumsrecht bei den heutigen Beduinen Arabiens* («Zeitschr. für vergleichende Rechtswissenschaft» 61, 1959, 6-59).

Prosélito, gr. προσήλυτος, literalmente «el que se acerca», se llama en el NT y fuera de él al pagano convertido al judaísmo por la propaganda judía, el cual por la circuncisión pasaba a ser judío (Mt 23,15 Act 2,10 6,5 13,43). En la literatura rabínica tardía se distingue entre los p. de la justicia, que por la circuncisión y observancia de la ley podían ser considerados como verdaderos judíos, y los p. de la puerta, que vivían entre los judíos como paganos. Según los rabinos, éstos tenían que guardar los mandatos dados a Noé (→ alianza I, D, 7); de hecho vivían según sus propios usos, sin preocuparse de las prescripciones rabínicas. De los p. se distinguen los → temerosos de Dios.

Prostitución → meretriz.

Protoevangelio (primera buena nueva de la salud) se llama la sentencia de Yahvéh sobre la serpiente en el paraíso: «Enemistad pondré entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje. Él te aplastará la cabeza y tú le aplastarás el calcañar» (Gén 3,15).

Los Padres de la Iglesia y todos los exegetas católicos han entendido siempre este lugar como la primera buena nueva de salud, que Cristo realizó al destruir «las obras del diablo» (1Jn 3,8). Muchos teólogos católicos llegan a ver en el sentido literal de esta sentencia incluso la promesa de un redentor personal y la concepción inmaculada de María. Esto, sin embargo, es metódicamente equivocado, pues se explica un texto antiquísimo, no por su contexto, sino por textos e ideas muy posteriores en muchos siglos y por la realización, que nos es conocida a nosotros, pero que no lo fue al escritor hebreo. Por el lado opuesto, muchos críticos consideran Gén 3,14s como una leyenda etiológica que explicaría por una maldición de Dios por qué la serpiente se arrastra sobre su vientre, come polvo y produce horror. Th.C. Vriezen (bibl.) ve en Gén 3,14s una polémica contra la magia oriental; la → serpiente, el animal mágico de la vida y de la sabiduría, habría sido maldecida para siempre por Yahvéh y así se convirtió en el más despreciable de los animales; no puede ya andar derecho, los hombres tienen que aplastar su cabeza, hombre y serpiente se han convertido en enemigos mortales, la serpiente, en vez de la vida, da al hombre la muerte (p. 180).

Para averiguar el sentido de Gén 3,15 hay que tener, sobre todo, presentes a los dos adversarios; hay que determinar, por tanto, (I) qué se entiende por serpiente; y (II), qué por descendencia o linaje de la mujer.

(I) La serpiente no es mero símbolo de la concupiscencia o disfraz del demonio; sobre un símbolo o una máscara no se pronuncia un castigo físico. Se presenta, por tanto, como un animal real, aunque no como un animal ordinario, ni siquiera como un animal fabuloso. El escritor que de modo tan patente ha hecho ver la superioridad del hombre sobre los animales (Gén 2,19s) no habría atribuido a un animal ordinario una sabiduría y una astucia que faltaría al hombre. Además, la serpiente no es superior a otros animales por el hecho de hablar o ser más astuta, sino porque, mediante su actuación, manifiesta conocer el misterio divino del árbol y se rebela contra Dios (Vriezen [bibl.] 173). La serpiente, pues, es o el animal mágico que da al hombre un saber superior y la vida misma (cf. Núm 21,9), tal como se la creía y veneraba en el mundo semítico (así Vriezen), o un monstruo mitológico de naturaleza hostil a Dios, prototipo

de la figura de Satán (así Gunkel, Hehn, Van Hoonacker, Dürr, Landersdorfer). Como quiera que sea, la serpiente del paraíso se muestra hostil a Dios al acusar a Yahvéh de envidia y mentira (3,4s), y hostil también al hombre, pues lo engaña deliberadamente (3,13) y le subleva contra la voluntad de Dios (3,4s). No es la serpiente la que da al hombre la ciencia superior, sino el fruto del árbol (3,7.11.22); la serpiente sólo conoce la propiedad de ese fruto. La serpiente no es, pues, aquí el animal viviente que habría dado al hombre la vida (y, en el pensamiento del escritor la muerte); la serpiente incita únicamente al hombre a que coma del fruto mortífero (2,17 3,19); la serpiente es inmediatamente causa del pecado y, sólo mediatamente, de la muerte y de los otros castigos del pecado (3,16-24). Por tanto, la serpiente es aquí el funesto enemigo de Dios. Lo son igualmente la serpiente de siete cabezas, el → leviatán, (Is 27,1 Sal 74,13s Job 3,8), que en la mitología fenicia es colaboradora del dios de la sequía y de la muerte, y lo es → Rahab, el dragón marino que fue atravesado por Yahvéh en los tiempos primitivos (Is 51,9s Sal 89,10-12 Job 26,12s 9,13 7,12).

En Babilonia, uno de los «siete» dragones más terribles es una serpiente y, entre los auxiliares de Tiamat, el primitivo mar caótico, hay terribles serpientes que son aniquiladas por Marduk, cuando aplasta el cuello a Tiamat (*Enuma Eliš* I, 131-139; IV, 104.209). Por lo demás, la lucha de un dios contra una serpiente o dragón es un motivo muy difundido en todo oriente (cf. AOB 374.380.397.400).

Así, pues, en el AT, como en el antiguo oriente, la serpiente es con frecuencia un ser demoníaco, hostil a Dios y maléfico; de ahí que actúe en Gén 3 como seductora del hombre contra Yahvéh, y la misma sagrada Escritura ve en este animal demoníaco al diablo o a Satán (Sab 2,24 Hen 69,6 Jn 8,44 Ap 12,9 20,2). Porque la serpiente indujo a la mujer al pecado, fue maldecida por Dios y rebajada a ser el más vil de los animales; tendrá que arrastrarse sobre su vientre (lo que no hacía antes; en el antiguo oriente se representan a menudo serpientes divinas de pie) y comer polvo (cf. Miq 7,17 Is 65,25), como los habitantes del šeol; una lucha se entablará entre la serpiente y su descendencia, y entre la mujer y la descendencia de ésta.

La narración del Gén explica el origen de la muerte y de las penas de la vida, exponiendo en rasgos concretos y animados, tomados de las ideas semíticas, populares y primigenias, cómo el hombre, creado por Yahvéh en estado de amistad con su Creador y en felicidad cumplida, se dejó inducir al pecado y perdió, por ello, aquellos dones y fue castigado con la muerte y las penalidades de la presente vida (cf. Dz 2122s).

(II) La mujer (hebr. *hā'iššā)*, como en toda la narración, es la primera mujer que se dejó seducir por la serpiente. Su semilla, es decir, su descendencia, es todo el linaje humano (cf. Gén 22,17 26,24 28,14). Este linaje se halla aquí paralelamente a la semilla de la serpiente, e.d., a la descendencia del seductor, y hay que entenderlo, por tanto, primeramente como colectivo, aunque, por otra parte, determinados elementos del contexto, insinúan una interpretación individual (cf. → mesianismo I,A).

Ahora bien, por la maldición de Yahvéh, surge una enemistad entre los culpables, la mujer y la serpiente, que se proseguirá entre la descendencia de la una y de la otra. La casta de la serpiente, e.d., las potencias demoníacas, intentarán precipitar al hombre en la desgracia por la seducción o por la violencia, como la serpiente en el paraíso.

El odio mutuo conducirá a una lucha en que ambos contendientes sufrirán heridas. El texto hebreo emplea las dos veces la misma palabra, el mismo verbo, que significa aplastar (*šūf:* cf. Job 9,17 Sal 139,11); la serpiente aplasta al hombre el calcañar (cf. Gén 49,17), lo que ordinariamente no es mortal (el escritor piensa, sin duda, en las contusiones producidas por los coletazos violentos del animal); el hombre aplastará a la serpiente la cabeza, y por consiguiente, la vencerá. Estas palabras contienen la promesa de que el hombre triunfará sobre las potencias demoníacas e indican que recuperará un día lo que ha perdido por la astucia de la serpiente; con razón, pues, se les da el nombre de protoevangelio. Por el NT sabemos que un descendiente de la mujer, Cristo (cf. Gál 4,4), alcanzó la victoria sobre Satán por su actividad salvadora durante su vida temporal (cf. Mt 12,28 Lc 11,20 10,17s) y, sobre todo, por su muerte, que es una victoria sobre «el príncipe de este mundo» (Jn 12,31 16,11), aun cuando esta muerte, obra del demonio (Lc 22,3 Jn 13, 2.27), fue aparentemente un triunfo de las potencias de las tinieblas (Lc 22,53). Porque, desde lo alto de la cruz, Cristo da a sus creyentes la vida eterna (Jn 3,15; cf. 1Jn 4,9 Rom 5,8s), que la serpiente había arrebatado a los hombres (cf. Sab 2,23 Rom 5,17 Jn 8,33). Así, Cristo destruyó «las obras del diablo» (1Jn 3,8).

La mayoría de los padres de la Iglesia, antes del s. VII, no entienden Gén 3,15 del Redentor y su Madre. Sin embargo, el paralelismo antitético Adán / Cristo (cf. Rom

5,14-19 1Cor 15,21s.45), dio ocasión al paralelismo Eva / María. De este modo la mujer de Gén 3,15 fue explicada de María y la doctrina de la concepción inmaculada quedó ligada al protoevangelio (cf. W. GOOSSENS, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam*, París 1939, 87-100).

Bibl.: W. ENGELKEMPER, *Das Protoevangelium* (BZ 8, 1910, 351-371). J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall* (Munster de Westfalia 1913). A. VAN HOONACKER, *The Literary Origin of the Narrative of the Fall* (Expositor 8, 1916, 481-498). J. HEHN, *Zur Paradiesesschlange* (Festschrift für Seb. Merkle, Düsseldorf 1922). S. LANDERSDORFER, *Der Sündenfall* (ThG 17, 1922, 38-60). L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau der isr.-jüd. Heilandserwartung* (Berlín 1925) 69-73. P. JOÜON, *Le grand Dragon, l'ancien Serpent* (RScR 17, 1927, 444-446). F. DREWNIAK, *Die Mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit* (Breslau 1934). TH.C. VRIEZEN, *Onderzoek naar de Paradijsvoorstellingen bij de oude semietische volken* (Wageningen 1937). A. SCHULZ, *Nachlese zu Gén. 3, 15* (BZ 24, 1938/39, 343-356). T. GALLUS, *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3, 15) tempore postpatristico usque ad Conc. Trid.* (Roma 1949). J. MICHL, *Der Weibessame in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung* (Bb 33, 1952, 371-401. 476-505). F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica* (Turín/Roma [2]1951) 1-17. D.J. UNGER, *The First-Gospel* (Nueva York 1954). B. RIGAUX, *Le femme et son lignage dans Genèse 3, 14-15* (RB 61, 1954, 321-348). [J. TRINIDAD, *Quomodo praenuntietur Maria in Protoevangelio* (VD 19, 1939, 353-357). T. DE ORBISO, *La mujer del Protoevangelio (Gén 3, 15)* (EstB 1, 1941/42, 187-207. 273-290). A. COLUNGA, *La primera profecía mesiánica* (CT 62, 1942, 5-28). E. NÁCAR FUSTER, *El Protoevangelio (Gén 3, 15)* (EstB 1, 1941/42, 477-516). M. PEINADOR, *El sentido mariológico del Protoevangelio y su valor doctrinal* (Est. Marianos 8, 1948, 341-369). F. DE FUENTERRABÍA, *El Protoevangelio (Gén 3, 15) a la luz de la bula «Ineffabilis» y de la «Munificentissimus»* (EstFr 55, 1954, 389-428).]

Proverbios (libro de los). (I) CONTENIDO. Prov lleva esencialmente el mismo título en las Biblias hebrea, griega y latina (Proverbios de Salomón), porque contiene una colección de proverbios o sentencias, que fueron anteriormente atribuidos al rey Salomón. Prov tiene forma poética (generalmente en dísticos de paralelismo antitético, a veces también poemitas de varias líneas), en la que han plasmado las enseñanzas de los sabios. El libro comprende, por consiguiente, todos los ámbitos de la vida, lo que los sabios trataban de esclarecer a sus semejantes. Las sentencias se ordenan raras veces por su contenido; si algún orden es visible (sólo excepcionalmente), se debe por lo general, a motivos poéticos y pedagógicos, a fin de que se pueda retener más fácilmente de memoria la sabiduría gnómica. Atendiendo a la forma, pueden distinguirse, por lo menos, nueve colecciones:

(A) Cap. 1-9, con el título general de *Sentencias de Salomón*. Esta colección se distingue de todas, principalmente porque, además de estar en dísticos sueltos y poemas menores, lleva una introducción (1,2-9) y contiene poemas mayores, en los que un padre (maestro de sabiduría) exhorta a su hijo o a sus hijos (discípulos). Son aquí notables los avisos sobre la «mujer extraña» (2,16-19 5,1-23 6,20-35 7,1-27); esta mujer difícilmente es una diosa (Boström [bibl.]); es más bien la mujer israelita casada. Son notables también los poemas en que aparece la → sabiduría personificada (1,20-33 8 9,1-12), junto a la también personificada necedad (9,13-18).

(B) La sección 10,1-22,16, igualmente con el título de *Sentencias de Salomón*, contiene exclusivamente dísticos que tratan de los diversos aspectos de la sabiduría práctica, en los cuales se compara la conducta del hombre sabio (piadoso) con la del necio (impío).

(C) La sección 22,17-24,22, con el título (corregido) *Palabras de los sabios*. Esta colección contiene casi exclusivamente poemas de varias líneas. Muchos tienen forma especial, pues añaden los motivos por los cuales algo haya o no haya de hacerse. Una parte de estas sentencias (22,17-23,12) se remonta al libro gnómico egipcio de Amen-em-ope, redactado a fines del primer milenio (AOT 438-446); 23,13s procede sin duda de la sabiduría de → Ajikar (AOT 457, v. 82).

(D) Sección 24,23-34; título: «También éstas son sentencias de los sabios.» Contienen algunas sentencias, principalmente de varias líneas, acerca de la parcialidad y de la pereza.

(E) Sección 25-29: «También éstas son sentencias de Salomón, coleccionadas por los hombres de Ezequías, rey de Judá.» Por su forma y contenido, muestran estrecha conexión con la colección (B). Sin embargo, se halla también aquí mucho más paralelismo comparativo, sobre todo en los cap. 25-27.

(F) Sección 30,1-14: «Palabras de Agur, hijo de Yaqué.» Se inicia por un monólogo que recuerda Job 40,4s 42,2-6 y está compuesto de una confesión (vv. 5s), de una oración (vv. 7-9), de un aviso (v. 10), y de una lamentación (vv. 11-14). Esta colección, pues, se sale hasta cierto punto del género de la sabiduría gnómica.

(G) Sección 30,15-33: Colección de cinco → sentencias numéricas, a las que sigue un aviso (título perdido [?]).

(H) Sección 31,1-9: «Palabras de Lemuel, rey de Masá, sentencias que le enseñó su madre»: tres sentencias de varias líneas.

(I) Sección 31,10-31: elogio de la mujer, fuerte o virtuosa, → canto alfabético, sin título, de modo que aparentemente pertenece a las palabras precedentes de Lemuel, pero es en realidad una composición independiente.

Estas colecciones fueron originariamente independientes, como resulta de sus títulos (conservados o no) y su distinto orden en LXX (A B C F D G H E I). Una serie de duplicados en algunas colecciones (sobre todo en la B) demuestran que tampoco las colecciones particulares representan siempre unidades literarias, sino que han surgido a su vez por unión de colecciones menores. Cómo hayan tenido origen éstas, escapa a nuestro conocimiento.

(II) ORIGEN. El → género literario gnómico es muy antiguo en Israel, lo mismo que en los países vecinos. Las noticias bíblicas según las cuales la sabiduría gnómica se cultivó en la corte de Salomón (1Re 5,9-14 10,1-13.23-25), son, por tanto, confirmadas una vez más y es perfectamente comprensible que la tradición judía y cristiana haya considerado a Salomón como autor de este libro. Sin embargo, la composición de Prov permite concluir que existieron varios coleccionadores, algunos de los cuales pudieron haber trabajado ya en época preexílica. (B) y (E) representan, sin duda, la colección más antigua; (A) puede ser la más reciente; la lengua y el estilo delatan una fecha posterior al s. V; pero no hay necesidad de llegar hasta la época griega, cuya influencia en Prov no se ha demostrado.

Comentarios: KNABENBAUER (París 1910), WIESMANN (Bonn 1923), R. DE MANRESA (Barcelona 1936), HAMP (Wurzburgo 1949), VAN DER PLOEG (Roermond-Maaseik 1952); WILDEBOER (Friburgo de Brisgovia 1897), TOY (Edimburgo 1899), VOLZ (Gotinga [2]1921), GEMSER (Groninga 1921/31), Id. (Tubinga 1937), N.H. TORCZYNER (Tel Aviv 1947 [hebr.]).

Bibl.: O. EISSFELDT, *Der Maschal im AT* (BZAW 24, Giessen 1913). A. ROBERT, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX* (RB 43, 1934, 42-68. 172-204. 374-384; 44, 1935, 344-365. 502-525). Id., *Le Yahvisme de Prov. X, 1 — XXII, 16; XXV — XXIX* (Memorial Lagrange, París 1940, 163-182). J. BOSTRÖM, *Proverbiastudien: Die Weisheit und das fremde Weib in Spr 1-9* (Lund 1935). J. SCHMIDT, *Studien zur Stilistik der Alttestamentlichen Spruchliteratur* (AtA 13/1, Munster de Westfalia 1936). H. DUESBERG, *Les Scribes inspirés: 1, Le livre des Proverbes* (París 1938). H. DUESBERG, P. AUVRAY, *Le Livre des Proverbes* (París 1951). P.W. SHEHAN, *The seven Columns of Wisdom's House in Prov. 1-9* (CBQ 9, 1947, 190-198). Id., *A single Editor for the whole Book of Proverbs* (ibid. 10, 1948, 115-130). C.I.K. STORY, *The Book of Proverbs and Northwest Semitic Literature* (JBL 64, 1945, 319-337). E. DRIOTON, *Le livre des Proverbes et la Sagesse d'Aménémopé* («Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, 1, 229-241).

Para el texto crítico: G.R. DRIVER, *Problems in the Hebrew Text of Proverbs* (Bb 32, 1951, 173-197).

Providencia. (I) EN EL AT. Aunque la lengua hebrea no tiene una palabra que signifique p. (Job 10,12 *p^equddā* significa protección; Sab 14,4 17,2 usa la palabra griega πρόνοια), sin embargo, el concepto no es desconocido.

(A) Yahvéh no sólo creó el cielo y la tierra (Gén 1), sino que lo dirige todo en la naturaleza, la cual está sometida a sus leyes (Gén 8,22 Jer 5,22-24 31,35s Job 38,33 Sal 148,6), y cuida de todas sus criaturas (Sal 104 Job 38). Da a los hombres la lluvia (Gén 27,28 Sal 65,7-14 Jer 5,24) o la retiene (1Re 17,1 Am 4,7). Da vida (Sal 104,29s Job 10,12 12,10 33,4 34,14 Is 42,5 57,16 etc.) y fecundidad (Gén 1,22.28) a hombres y animales. Forma a los hombres en el seno materno (Job 10,8-11 Sal 22,10 139,13-16). La acción de Yahvéh en el mundo se designa a menudo con *bārā'* (crear: Éx 34,10 Núm 16,30 Is 43,1.15 45,7 48,7 54,16), de modo que vale por una creación continuada.

(B) La p. de Dios es reconocida por los israelitas, sobre todo en la historia, y señaladamente en la historia de Israel, que fue formado por Yahvéh (Sal 95,6 Is 43,1.15) y escogido entre todos los pueblos (Am 3,2). La salida de Egipto, la conducción del pueblo a través del desierto, la conquista de la tierra de Canaán, prometida a los patriarcas (Gén 15,7 17,8) y la alianza del Sinaí son con frecuencia interpretadas como pruebas de la p. de Dios (p.ej., Sal 78 105 106 Jos 24 Neh 9 Jdt 5). Los profetas enseñaron que Yahvéh no se cuida sólo de Israel, sino también de los pueblos extranjeros (Am 9,7) y se sirve de ellos para la realización de sus designios (Is 7,18 10,5-14 Jer 25,9 27,6 Ez 26,7 Is 41,25 43,14 etc.), aun contra la misma voluntad de ellos (Is 29,15s 10,15s); todos los pueblos extranjeros tienen que servir, en efecto, al establecimiento del reino de Dios (Is 2,2-4 10,12 14,26 18,7). Daniel (2,31-45 7,8) y los libros apocalípticos judíos adaptaron la doctrina oriental sobre la historia del mundo a la fe de Israel en la p.; en lugar de la edad de oro que cierra el ciclo de los períodos del mundo, ponen ellos el reino de Dios en el fin de los tiempos. La concepción deuteronomista de la historia considera toda la historia de Israel a la luz de la p. divina, que, por los sucesos históricos, premia o castiga al pueblo de Dios, según que siga o no las leyes de la alianza (Dt 4,8 Jue 2,11-15 3,7s.12 4,1 etc.; 1Sam 4-6 7 1Re 13,33s 14,22-24 15,1-4 etc.).

(C) Si es cierto que las antiguas narraciones tienen más en cuenta la acción de la p. divina sobre todo el pueblo, tampoco pierden de vista el gobierno de la p. en la vida de cada individuo (p.ej., Abraham: Gén 16 20; Isaac: Gén 24; José: Gén 37 39-50). Este modo de ver, sin embargo, sólo llega a imponerse bajo el influjo de los profetas (p.ej., Prov 16,9 20,24 Sal 37,23 Eclo 10,5 16,17 33,13 50,22 1Mac 3,60 Sab 6,7 12,2).

(D) El AT explica de varias maneras cómo haya de armonizarse el mal en el mundo con la p. divina. Una explicación en el sentido de los sistemas dualistas o monistas, la rechazó siempre el monoteísmo israelita; Yahvéh es causa de todo, aun del mal (Am 3,6 Is 45,7).
(1) En relación con el mal físico, la explicación más antigua y extendida es que el mal es un castigo merecido por el pecado (p.ej., Sal 1,4s 112,10; los discursos de los amigos de → Job; Eclo 5,1-15 10,12-17 11,14-17 39,28-31). La segunda explicación ve en el mal (p.ej., en el dolor o en la desgracia) un medio de educación (Job 34,31s 36,8-21) o de purificación (2Mac 6,16 7,18.32s Job 33,15-30 Sab 3,5 11,9s 12,13-27). Una tercera tendencia espera la solución del futuro; el → día de Yahvéh y la restauración mesiánica pondrán término a las pruebas de Israel (Salmos de Salomón 17 Hen 91,12); por la → resurrección escatológica, los justos tomarán parte en los bienes del reino mesiánico (Dan 12,2s); la recompensa en la otra vida será el desquite por el sufrimiento de la presente (Sab 3,1-9 5,15s 2Mac 7,9.14.23.26). → Retribución.
(2) El mal moral fue considerado siempre como incompatible con la santidad de Dios (→ santo); este mal tiene por causa la libre voluntad del hombre. Ésta, consiguientemente, es la que se acentúa en el AT (Dt 11,26-28 30,15-20 Jer 21,8 Eclo 15,15-17) y se da por supuesta siempre. Eclo 15,11-20 resume claramente esta creencia: «No digas: Mi pecado viene de Dios. No debes hacer lo que Él detesta... Si tú quieres, puedes guardar sus mandamientos.» Por otra parte, con la misma energía se acentúa el dominio de Dios sobre la voluntad del hombre (Jer 18,6): «El corazón del rey es arroyo de agua en mano de Yahvéh. Él lo dirige a donde Él quiere» (Prov 21,1; cf. Sal 33,15 Zac 12,1). Cómo es posible que la acción de Yahvéh no quite la libertad y responsabilidad del hombre, no se explica en ninguna parte. Se sabe, sin embargo, que Dios puede convertir en bien los pecados de los hombres (Gén 50,20; cf. 45,5), que en ocasiones obcecan al pecador, a fin de llevarle a la desgracia o al merecido castigo (p.ej., Éx 4,21 7,3 10,1 Dt 2,30 Jos 11,20 Jue 9,23 2Sam 17,14 1Re 22,5-23 Is 29,10 63,17). Para la recta inteligencia de otras expresiones en que se presenta a Yahvéh como autor o causa del pecado (2Sam 24,1; cf. 1Par 21,1 1Sam 26,19 Is 6,9s), hay que tener en cuenta dos hechos: (1) Que los israelitas se preocupan poco, o nada en absoluto, de la acción de las causas segundas y, de ordinario, atribuyen toda la acción, aun aquella en que interviene la voluntad humana, a la causalidad total de Dios; (2) que no distinguen entre lo que Dios hace o permite y lo que motiva y ocasiona.

(II) En el NT dominan las ideas del AT. Sin embargo, Jesús hizo resaltar más fuertemente la paternal p. de Dios para con todos los hombres sin distinción (Mt 5,45 Lc 6,35) y exhortó más vivamente a sus discípulos a la confianza en la p. divina (Mt 6,25-34 par 10,29-31). Jesús les enseñó que tenían que ir por el mismo camino doloroso por donde fue Él mismo (Mt 10,24.38s 16,24s par.), y de este modo les reveló el sentido y la misión del dolor en las disposiciones de la p. divina (Mt 7,13s Lc 13,23s; cf. Lc 24,26.46). Puesto que la salud anunciada y ofrecida por Jesús realiza los planes salvíficos de Dios, la idea de la p. toma nuevo carácter en el NT y se convierte en la realización y manifestación constante del amor y de la voluntad salvífica de Dios. En esto estriba la confianza cristiana de que «todo coopera al bien de aquellos que aman a Dios» (Rom 8,28) y la certeza de Pablo de que ningún poder de la tierra puede separarle del amor de Cristo (Rom 8,35).

Bibl.: B. Bartmann, *Unser Vorsehungsglaube* (Paderborn 1931). J.B. Frey, *Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ* (RB 25, 1916, 33-60). W. Eichrodt, *Theologie des AT* II (Leipzig 1935) 77-97. L. Koehler, *Theologie des AT* (Tubinga [2]1947), 72-82. ThW IV, 1004-1011.

Pseudoepígrafos, escritos que circulan «con nombre falso», de la época del judaísmo posterior, que pretenden haber sido escritos, o al menos sugeridos, por una figura importante del AT (como Henok, Isaías, Baruc, Esdras, etc.). Por no ser canónicos (→ canon) estos escritos, la teología católica los designa con el nombre de → apócrifos. Los no católicos, por su parte, los llaman pseudoepígrafos. Se incluyen entre ellos 3Esd 3Mac 4Mac y la Oración de Manasés.

Ptolemaida → Akkó.

Ptolomeos, nombre propio de los miembros varones y nombre colectivo de la dinastía XXXI egipcia (la última: 333-30, o tam-

bién: 305-30 a.C.), tomado de su fundador, el diádoco Ptolomeo I Soter, hijo de Lagos (de aquí: Lagidas), general de la guardia personal de Alejandro Magno. En la sagrada Escritura los mencionan los últimos libros; pero en Est 11,1, en el prólogo del Eclo y también en 1Mac no se ha podido aclarar de qué Ptolomeo se trata, entre otras causas, porque a la muerte de Ptolomeo V Epífanes (185) la sucesión de los mismos se cuenta de diversa manera.

Uno de los más importantes objetivos de la política egipcia fue siempre la posesión de Palestina, incluido el Líbano (madera para buques); en tiempos de los diádocos (Dan 8,8) lucharon ya P. y → Seléucidas por la posesión de este territorio (Dan 11,6s). En el siglo III a.C. Palestina está casi siempre bajo el dominio egipcio; en el siglo II dominan en general los sirios; en el año 198, los egipcios pierden definitivamente Celesiria. Ptolomeo VI (VII) Filométor (180-145) interviene en la lucha entre Alejandro Balas y Demetrio II (1Mac 10,51-58), poniéndose a favor de uno y otro sucesivamente. Era amigo de los judíos (→ Onías) y les permitió la erección de un templo, hacia el año 160, en Leontópolis (el Tell-el-Yehudiyeh de hoy, unos 18 km al norte de El Cairo). La carta de 1Mac 15,16-21 está dirigida a su hermano y sucesor, Ptolomeo VII (IX) Evergetes, de sobrenombre Fiscón (vientre grande; 145-116 a.C.). Su reinado se distinguió por luchas familiares, alternándose los asesinatos con las reconciliaciones. Bajo este mismo rey, Egipto perdió también Cirene.

Bibl.: A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Lagides* (París 1903-1907; 4 vols.). W. SCHUBART, *Ägypten von Alexander dem Grossen bis auf Mohammed* (Berlín 1922). Id., *Verfassung und Verwaltung des Ptolomäerreiches* (Leipzig 1937). P.G. ELGOOD, *The Ptolomees of Egypt* (Londres 1938). W. PEREMANS, J. VERGOTE, *Papyrologisch Handboek* (Lovaina 1942) 76-92. 102-104. W.M.FL. PETRIE, *Hyksos and Israelite Cities* (Londres 1906) 19-27, pl. XXII-XXVII.

Publicano. El impuesto o tributo sobre mercancías importadas fue conocido en Israel desde la época persa (Esd 4,13.20 7,24); pero sólo en la época romana se cobró sistemáticamente. En principio, toda provincia romana era territorio tributario a favor del fisco de Roma (a ella pertenecía Judea, con la aduana [administración de impuestos] que supone Lc 19,1s). Determinadas ciudades y príncipes aliados con Roma podían también cobrar impuestos en provecho propio (así, en Galilea, Herodes Antipas con la administración de impuestos citada en Mc 2,14 para Cafarnaúm). Los tributos no se cobraban por empleados romanos, sino que se arrendaban a particulares (τελῶναι, *publicani*), que tenían, a su vez, empleados a su servicio; de ahí la diferencia entre p. y jefe de p. Pero, como el dinero cobrado tenía que sobrepasar la suma de arrendamiento y demás gastos; y como las tarifas eran, es verdad, señaladas por la autoridad superior, pero frecuentemente se procedía en ellas con arbitrariedad, los p. eran aborrecidos del pueblo. En el NT es constante la frase «p. y pecadores» (Mt 9,10 par. 11,19 par.; Mt 18,17: p. y gentiles; Mt 21,31: p. y meretrices), y tratar con p. era cosa de escándalo. Pasajes como Mt 5,46 y Lc 3,12s tampoco hablan en favor de los p.; en cambio, Lc 7,29s y la conocida parábola del fariseo y el p. (Lc 18,9-14) prueban que también entre los p. había personas decentes. Publicanos conocidos por su nombre son Zaqueo (Lc 19,2) y Leví (Mateo: Mt 10,3 par. Mc 2,14 par.).

Bibl.: SCHÜRER I, 474-479.

Publio, hombre principal (πρῶτος) de la isla de Malta, que acogió y cuidó cariñosamente a Pablo, el cual curó a su padre (Act 28,7s). Sobre el título πρῶτος, que quizá indebidamente se ha interpretado como cargo oficial de funcionario superior del gobierno de Malta (legado del gobernador de Sicilia), cf. Wikenhauser 345s.

Puchero → cerámica III,D.

Pudente o **Pudencio** (lat.: honesto, pudoroso), cristiano que saluda a Timoteo (2Tim 4,21); nada más se sabe de él.

Pueblo. Sobre la diferencia de significado en el AT entre *gōyīm* y *'am*, que se refleja en el vocabulario neotestamentario (ἔθνη y λαός), → gentiles (I, A-B). El AT conoce además la expresión «pueblo de la tierra» (*'am hā'āreṣ*), cuya significación evolucionó desde «población indígena» y «determinado grupo popular» hasta «población indígena gentil y hostil al judaísmo».

Bibl.: ThW II, 362-370; IV, 29-57; V, 589s. F. WÜRTHWEIN, *Der «'am ha'arez» im AT* (Stuttgart 1936).

Puerta (de la casa). La p. de la casa (no las de los palacios y templos) era baja (Prov 17,19). Se construía de madera y, juntamente con sus quicios (Prov 26,14), se apoyaba en las jambas, generalmente de piedra, y se cerraba con una → llave. Las jambas de la puerta tenían particular importancia; se las rociaba con la sangre del cordero pascual (Éx 12,7) y de ellas se colgaba la → mezuzá (Dt 6,9) y también amuletos. También las jambas de la puerta del templo se rociaban a veces con sangre (Ez

45,19s). Estas costumbres surgieron, en parte, del afán de desterrar de las casas los malos espíritus. Bajo el umbral se enterraban a veces cadáveres como → propiciación doméstica.

Bibl.: ThW III, 173-180. BRL 525s.

Puertas (de ciudades). La p. constituía un elemento esencial en la → fortificación de una ciudad. Siendo originariamente mera abertura en la muralla, se convirtió, a más tardar en la edad media del bronce, en verdadera construcción con su techumbre, como puede verse para la p. sur de Guézer (R.A.S. MACALISTER, *The Excavation of Gezer I*,

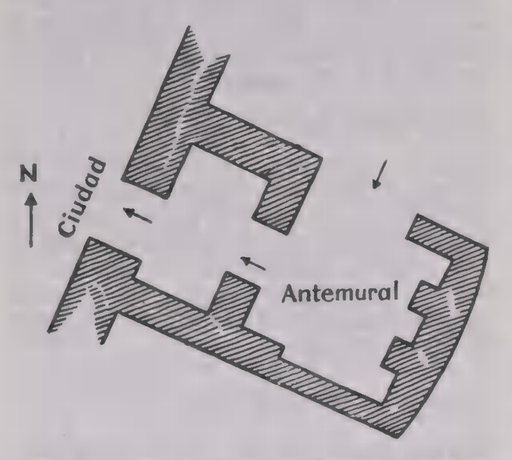


Fig. 120. Puerta de la ciudad de *tell el-fār'a*.

Londres 1911, 241-243; Y. YADIN, *Solomon's City Wall and Gate at Gezer* (IEJ 8, 1958, 80-86). La construcción de la techumbre como verdadera obra de fortificación dio por resultado el llamado *migdōl*, como en Bet-Šan (s. XV/XIV a.C.; cf. A. ROWE, *Beth-Shan* I, 1930, 20s). La violación de la p. era frecuentemente dificultada por salientes en forma de tenaza, ora en dos pares, como en → Mispá (cf. fig. 77) y *tell el-fār'a* junto a *nāblus* (cf. RB 58, 1951, 426-428 y lám. VI; fig. 137), ora en tres, como en la p. norte de Sikem, de la época de los hiksos, ora incluso en cuatro, como en la p. salomónica de la ciudad en Meguiddó (cf. fig. 100). Este tipo de p., aunque con algunas evoluciones, lo hallamos desde la edad media del bronce hasta la época de los reyes de Israel. La parte posterior de los salientes contenía a menudo salas para cuerpos de guardia (Ez 40,10-12); pero también constituía por sí misma un nuevo elemento de defensa al adoptar a menudo la forma de torreones, como puede verse en la p. de la ciudad de Mispá (fig. 77), o en la de Bet-Šan, ante la cual se alzaban dos torreones (lám. XXXVII). En el antiguo Canaán e Israel apenas se conocen ejemplos de puertas dispuestas en línea quebrada (a la manera de la actual p. de Damasco, en Jerusalén). Sin embargo, a esta clase pertenecen las p. de *tell bēt mirsim* y de Lakíš; en la última se trata de una p. doble de carácter muy pronunciado en que la p. exterior está colocada en dirección transversal a la interior (cf. *Lachish* III/2, Londres 1953, lám. 111). En la p. norte de Guézer había un corredor a lo largo de la muralla, en ángulo recto a la dirección de entrada de la p. (ibid. 237s), mientras en Mispá la p. misma se halla en ángulo recto a la dirección longitudinal de la muralla (cf. → fortificaciones). Una disposición completamente peculiar hallamos desde la edad media del bronce hasta el 800 a.C. en la p. de la ciudad de *tell el-fār'a*, en la que a la p. se le antepone un fortín, una especie de pórtico amurallado, cuya entrada se halla en ángulo recto a la p. principal (cf. fig. 120).

Las hojas de la p. se construían ordinariamente de madera, pero frecuentemente se recubrían de chapas de bronce. Las p. de bronce macizo eran raras; para Babilonia están atestiguadas por Heródoto (I, 179); cf. Is 45,2.

El espacio entre la parte interior y la exterior de la p., era de ordinario el único lugar libre de la ciudad; por lo que allí se reunían los habitantes para tratar sus asuntos políticos, comerciales y judiciales (Gén 23,18 Rut 4,1-11 Sal 127,5). Arqueológicamente pudiera también mostrarse la existencia de asientos junto a las diversas p. de la ciudad; así en *tell en-naṣbe* y *tell el-fār'a*.

Bibl.: BRL 522-526. BARROIS I, 127-212.

[H. HAAG]

Puertas de Jerusalén → Jerusalén IV.

Puerto. Para el comercio israelita de ultramar, prácticamente, sólo se contaba en la costa mediterránea con el p. de la ciudad no israelita de → Yaffá. Allí se descargó seguramente la madera fenicia para el templo de Salomón y de Zorobabel (1Re 5,9 Esd 3,7) y se embarcó el profeta (Jon 1,3) en una nave con rumbo a Tarsis. Sólo bajo Simón Macabeo vino este p. a manos israelitas (1Mac 14,5). Herodes el Grande transformó la antigua ciudad llamada Torre de Estratón en un puerto moderno (→ Cesarea de Palestina o de Augusto). Por eso se comprende que los israelitas buscaran en el golfo de Aqabá una salida al mar; transitoriamente pudieron utilizar el p. de Esyón-Guéber, en esta última región (2Sam 8,14 2Re 8,20 14,22 16,4).

Puertos Hermosos (Vg Boniportus), bahía en la costa sur de Creta, cerca de la ciudad de Lasea. Pablo, en su viaje a Roma, quería invernar allí (Act 27,8-12).

Pul (hebr. *pūl;* Vg. Phul). Llámase así un rey de Asiria en 2Re 15,19 1Par 5,26. Hallazgos de inscripciones cuneiformes han demostrado que este personaje es idéntico al conocido → Tiglat-Piléser III (745-727 a.C.), que en el año 729 conquistó Babilonia y se hizo inscribir con el nombre de Pûlû en la lista de los reyes babilónicos. F.M.Th. Böhl (JbEOL 4, 1936, 264) es de opinión de que su verdadero nombre era el de Pûlû; como rey de Asiria había adoptado el nombre de su gran antecesor Tiglat-Piléser I. En 1Par 5,26 están ambos nombres juntos; uno de ellos debería suprimirse, puesto que el verbo está en singular y el escritor, con ello, se refiere a una sola persona.

Pulga (hebr. *par'ōš)*. Frente a Saúl, dos veces dice David de sí mismo que no es más que una pulga (1Re 24,15 26,20; en el último lugar, el texto de LXX difiere), seguramente por cortesía, tal vez también irónicamente, puesto que la pulga, al igual que David, es difícil de apresar. Pulga es también nombre propio (Parós: Esd 2,2 8,3 10,25 Neh 3,25 7,8 10,14).

Puntos cardinales. (I) EN EL AT, el israelita designa los p.c., de los cuales conoce cuatro, según distintos sistemas.

(A) Tomando como punto de partida la posición de mirar hacia el este, resulta: a la izquierda = norte, a la derecha = sur, delante = este, detrás = oeste.

(B) Refiriéndose al aparente curso del sol, resulta: salida del sol = este, puesta del sol = oeste. Tal vez pertenezca a este sistema también el norte = *ṣāfōn*, como parte escondida, oscura, del mundo, aunque esta denominación originariamente puede fundarse en imaginaciones mitológicas (los dioses viven en las altas montañas del norte). Si el sur = *dārōm*, como parte brillante del mundo, pertenece o no a este sistema (así Schiaparelli [bibl.]), no puede determinarse, puesto que el significado de la raíz *drm* se desconoce.

(C) Desde el punto de vista topográfico, situándose en Canaán, resulta: Mediterráneo o mar = oeste, Négueb = sur. Para este y norte no se conocen denominaciones en este sistema. Según G. HÖLSCHER, *Drei Erdkarten* (Heidelberg 1949) 14, Safon (norte) y Quedem (este) pertenecen a este sistema también.

En el lenguaje práctico se mezclan mutuamente y sin orden fijo estos distintos vocablos; el ejemplo clásico de esto es Gén 13,14: norte según sistema (A), sur según sistema (C), este según sistema (A), oeste según sistema (C).

(II) EL NT tiene las denominaciones griegas ἀνατολή (este), βορρᾶς (norte), μεσημβρία (sur), δυσμαί (oeste).

Bibl.: J. MICHAEL, *East North South West* (ET 49, 141). SCHIAPARELLI-LÜDTKE, *Die Astronomie im AT* (Giessen 1904) 28s.

Puñal → espada.

Purgatorio, según la doctrina católica, es el lugar donde los justos que no salen de este mundo enteramente libres de culpa (pecados veniales o reato temporal del pecado) han de expiar su culpa después de la muerte, antes de ser admitidos a la visión beatífica. En el AT se halla el pasaje clásico de 2Mac 12,43-46. Después de la victoria de Judas sobre Gorgias (→ Macabeo), entre los judíos caídos se hallaron → amuletos de que se habían apoderado por superstición (Bénevot) o por codicia (Gutberlet), en el ataque a la ciudad de Yamnia. La ley (Dt 7,25s) prohibía todo amuleto, y la muerte de aquellos hombres fue considerada por los supervivientes como castigo por la transgresión de la ley (v. 40). Mas, como quiera que habían muerto luchando por Yahvéh y en sentir de Judas habían de recibir una magnífica recompensa en la → resurrección escatológica, el mismo Judas organizó una colecta y envió dos mil (doce mil según la Vg) dracmas a Jerusalén, para que fuera ofrecido un → sacrificio por el pecado, en favor de los caídos. Aunque aquí no se habla ni del lugar ni de la naturaleza del p., el pasaje supone la creencia de que aun los justos tienen muchas veces que expiar culpas después de su muerte y que pueden ser ayudados por los vivos.

Es dudoso que Eclo 7,33 hable de esta misma ayuda. Se ha querido ver en este último pasaje una prueba de la costumbre de proveer a los muertos con comidas y bebidas, como era corriente, p.ej., en Egipto (→ muertos II); pero es incierto que esta costumbre existiera también entre los judíos; el texto se entiende mejor de una sepultura ordinaria (→ enterramiento; cf. Tobías).

Del NT se alega Mt 12,32 (pecados que no se perdonan «ni en éste ni en el otro mundo», lo que parece implicar que hay pecados que todavía pueden ser perdonados en el otro mundo). Del lugar par. de Mac 3,29 pudiera, sin embargo, resultar que la expre-

sión «ni en éste ni en el otro mundo» no quiere significar otra cosa, sino que no se perdonarán «en toda la eternidad», e.d., nunca.

En 1Cor 3,10-15 escribe Pablo de los predicadores que en el día del → juicio tendrán que pasar por la prueba del fuego del tribunal divino. El que no resista esa prueba, se salvará ciertamente, pero «como por fuego», es decir, tendrá que pasar por un fuego purificador. Aunque aquí tampoco se afirma nada sobre el lugar ni la naturaleza del purgatorio, Pablo conoce, no obstante, la posibilidad de que, después de la muerte, puede expiarse una imperfección ocasional en el trabajo del predicador del Evangelio.

Bibl.: DThC XII, 1163-1326. ThW VI, 944. StB IV/2, 1043-1075. H. BIETENHARD, *Kennt das NT die Vorstellung vom Fegfeuer?* (ThZ 3, 1947, 101-122). E. O'BRIEN, *The Scriptural Proof of the Existence of Purgatory from 2 Mach.* (Scienc. ecclés. 2, 1949, 80-108). J. GNILKA, *Ist 1Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* (Düsseldorf 1955; la respuesta es negativa). [F. DE FUENTERRABÍA, *El purgatorio en la literatura judía precristiana* (EstFr 57, 1956, 5-40; id., XV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1955, 115-150); id., *Doctrina del NT y del judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte* (EstFr 58, 1957, 5-42; id., XVI Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1956, 187-224).]

Purificación, desaparición de una impureza ritual. Consíguese por medio de → abluciones, por aspersiones con → sangre, por contacto con carbón ardiente (en visión: Is 6,6s), y por → sacrificio purificador. Vasijas de barro que se han hecho impuras deben ser destrozadas, las de metal deben ser frotadas y fregadas con agua (Lev 15,12). Las piezas de metal, procedentes de botín, que aguantan el fuego han de purificarse en el fuego; otras, con agua (Núm 31,20ss).

Purim, fiesta que los judíos celebraban el 14 y 15 de adar, en recuerdo de la liberación de los judíos en Persia, llevada a cabo por Mardoqueo y Ester, bajo el rey de los persas Jerjes (485-465). Esta denominación se explica en Est 9,24.28.31 por la palabra hebr. *pūr* (plural, *pūrim:* suerte; cf. Bb 1940, 198s), porque el enemigo de los judíos Hamán había fijado por medio de la suerte el día en que debían ser aniquilados todos los judíos de Persia. La fiesta es mencionada por primera vez en 2Mac 15,36 (en 1Mac 7,49 todavía no) con el nombre de fiesta de Mardoqueo (cf. *Ant.* 11,6,13). Purim era una fiesta alegre, que se celebraba con banquetes y obsequios a los amigos y parientes (Est 9,19); informaciones posteriores dan cuenta de una degeneración de las costumbres festivas: los hombres se vestían de mujeres y viceversa. En la sinagoga se leía en voz alta el libro de → Ester, siendo con frecuencia interrumpida la lectura con imprecaciones contra los enemigos de los judíos. Estaba prescrito un ayuno, en recuerdo del que observaron los judíos antes de la intervención de Ester cerca del rey de los persas (Est 4,3.16 9,31).

Muchos críticos ven en la narración de Ester una leyenda ritual y creen en la procedencia originariamente babilónica del p.; Mardoqueo es comparado al dios babilónico Marduk; Ester, con la diosa Ištar; Hamán, con el dios elamita Umán, y Vasthi, con Mashti; p. sería una fiesta de año nuevo o de primavera, en la cual se celebraba la victoria del dios de la luz (Marduk/Mardoqueo) sobre el poder de las tinieblas (Umán/Hamán). «Pero todo esto no son más que suposiciones» (EISSFELDT, *Einleit*, 564). Nuestras fuentes de información sobre las relaciones de la diáspora judía son tan escasas, que no se puede rechazar de buenas a primeras que el p. tenga su origen en la aparición de un socorro divino, completamente inesperado, ante un peligro amenazador.

Bibl.: NÖTSCHER 362. *Enc. Bibl.* III, 3976-3983. V. CHRISTIAN, *Zur Herkunft des Purim-Festes* (Festschrift Nötscher, Bonn 1950, 33-37). → Ester (libro de).

Puro. (I) CONCEPTO. (A) *Puro* (hebr. *ṭāhōr)* e *impuro* (hebr. *ṭāmē')* son conceptos que aparecen en la mayor parte de las religiones de la antigüedad y de los pueblos primitivos. Esta pureza no se identifica ni con la pureza física ni con la moral o castidad. En el pensamiento mágico es impuro lo que está cargado de fuerzas peligrosas o puede desencadenarlas, y debe, por tanto, ser evitado (el *tabú* de la moderna etnología, palabra tomada de una lengua polinesia). Tal se consideran diversos hombres, objetos, animales o acciones, p.ej., una mujer en sus menstruaciones o después de haber dado a luz, el comercio sexual, los difuntos, serpientes, etc. En el pensamiento religioso, la impureza se pone en relación con la divinidad y se concibe como un obstáculo al trato del hombre con la misma. Esta impureza puede ser meramente ritual y también moral. En muchas religiones antiguas, la impureza religiosa, que nace del temor o reverencia a la santidad de Dios (→ santo), se complica con la impureza mágica.

(B) *Impuro* y → *santo* son dos conceptos estrechamente emparentados. Lo santo es contagioso (Ez 44,19 Éx 29,37 30,29), como lo impuro (p.ej., Lev 15,4-12.20-28 11,31-40); pero en grado superior (Ag 2,12s); por eso, después de su ministerio, el sacerdote ha

de quitarse las vestiduras sagradas y ponerse otras (Ez 44,19 Éx 28,43 Lev 6,4 16,23s). Como se vuelve uno impuro por el contacto de objetos sagrados (Núm 19,1-8: la ceniza de la vaca roja; Yadayim III, 4s: los libros santos), así es menester «santificarse» por medio de purificaciones (Éx 19,10.22) antes de acercarse a la divinidad, y la eliminación de la impureza se designa como santificación (Jos 3,5 7,13 1Sam 16,5). «Puro», sin embargo, significa más bien la condición o preparación; «santo», la virtud o dignidad positiva que permite el acceso a la divinidad. Yahvéh, el Dios santo, no puede tolerar lo impuro, y en esto se funda toda la legislación sobre pureza en Israel (Lev 11,44s 19,2 20,7; cf. 21,6-8.23 22,1.9. 32s). De ahí se sigue que las leyes de Israel sobre la pureza son esencialmente religiosas. Yahvéh es un Dios celoso que no tolera a ningún otro dios (Éx 20,3-5 Dt 5,7); por eso, su pueblo se hace impuro, sobre todo, por el culto de dioses extranjeros (Jer 2,7.23 3,2 Os 6,10 Ez 36,17), por el trato con los muertos o espíritus de adivinación (Lev 19,31 20,6), por la aceptación de usos fúnebres extranjeros que recuerdan el culto de los muertos (Dt 14,1s Lev 19,27s; cf. 1Re 18,28), por la prostitución sagrada (Lev 19,29 Dt 13,18 Os 4,14). Las naciones extranjeras son impuras (Am 7,17 Is 52,11), porque allí se da culto a dioses extranjeros (1Sam 26,19); hasta sus alimentos son impuros (Os 9,3 Ez 4,13; cf. Tob 1,11s Dan 1,8.12 Jdt 10,5 12,2). De ahí la obligación de destruir totalmente los santuarios y objetos de culto de los cananeos (Dt 7,5.25) y de purificar el botín de guerra (Núm 31,20-24). Se purifican los judíos que vuelven del destierro (Esd 6,20s), así como las murallas de Jerusalén profanadas por los extranjeros (Neh 12,30). Posteriormente se evitaba, como impuro, todo trato con extranjeros (Act 10,28 Jn 18,28); éstos eran, en efecto, incircuncisos (Act 11,3).

(II) Las prescripciones del AT sobre pureza se refieren: (1) a ciertas manifestaciones sexuales; (2) a la muerte; (3) a determinadas enfermedades; (4) a determinados animales y alimentos.

(1) Las manifestaciones sexuales, según la concepción antigua y primitiva, son misteriosas y están en conexión con fuerzas o demonios peligrosos; de ahí que produzcan en el hombre una impureza. → Vida sexual I, B.

(2) La muerte no parece haber causado tanto horror a la impureza en tiempos antiguos como posteriormente. Se besaba el cadáver de un difunto querido (Gén 50,1), se lo enterraba bajo la casa o en sus proximidades (1Sam 25,1); las sepulturas reales se hallaban en la proximidad del templo (1Re 2,10 11,43 etc. Ez 43,7). La guerra era cosa de Yahvéh y, por ende, santa (Éx 17,16 Jue 5,13.23). Posteriormente, todo cadáver fue tenido por impuro y hacía impuro durante siete días a todo el que lo tocaba o entraba en casa del muerto, así como a todo lo que se hallaba en esa casa (Núm 19,11s); aun el que tocaba algo así impuro, quedaba también impuro hasta la tarde (Núm 19,22). Por eso, al → nazireo (Núm 6,9-11) y al sacerdote (Lev 21,1-4) se le prohibía tocar a un muerto; el sumo sacerdote no puede tocar siquiera el cadáver de sus padres (Lev 21,11). La purificación se hace por aspersión de agua lustral (Núm 19,12s). Segun Núm 31,19-21, los guerreros han de purificarse al tercero y séptimo día de la batalla, y lavar sus vestidos antes de volver al campamento. El contacto con un sepulcro hace impuro (Núm 19,16); el comer y tocar animales muertos hace impuro hasta la tarde; la carroña de animales impuros hace impuro todo aquello que entra en contacto con ella (Lev 11,26-40).

Estas leyes pueden explicarse por el miedo de los israelitas a los demonios, que, según la mentalidad antigua, son los causantes de las enfermedades y de la muerte, o al alma de los difuntos, o acaso como protesta contra el culto de los muertos (Dt 26,14). Probablemente, la muerte, con sus manifestaciones de corrupción, fue tenida por incompatible con el culto a Yahvéh, Dios vivo y vivificador.

(3) Las enfermedades de la piel consideradas como → lepra producían impureza. El enfermo había de ser rigurosamente aislado (Lev 13,46 2Re 7,3 15,5), debía ir con los vestidos rasgados, sueltos los cabellos de la cabeza, tapada la barba, y gritar: «¡Inmundo, inmundo!» (Lev 13,45). Si sanaba, su curación tenía que ser comprobada por el sacerdote y someterse él a una purificación (Lev 14). Las casas y vestidos podían también quedar impuros por lepra, probablemente erupción de salitre, y también ser ésta comprobada y purificada por el sacerdote (Lev 13,47-59). Quizás la razón de considerar la lepra como impura fue la de tenérsela por castigo particular (Núm 12,9s Dt 28,35 2Par 26,19-21), con el que Dios hería al pecador (2Par 26,20 Dt 28,35).

(4) Los animales y alimentos estaban divididos en p. e impuros (Lev 11,1-31 Dt 14, 3-10). Los animales impuros no podían ser ofrecidos como víctimas ni como primicias (Gén 8,20 Lev 27,27 Núm 18,15-17); estaba también prohibido comerlos. Aunque todos los alimentos vegetales eran puros, sin embargo, los frutos de los árboles se tenían

por «incircuncisos» los tres primeros años; el cuarto se consagraban a Yahvéh y se sustraían al uso profano (Lev 23,14). Del mismo modo estaba también prohibido comer de la nueva cosecha de cereales antes de haber sido ofrecidas las primicias (Lev 23,14). Es que el hombre no puede comer del producto de los rebaños o del campo hasta no haber devuelto lo suyo a la divinidad, de quien procede la fecundidad. Los frutos del campo, de la huerta y de la viña no pueden ser recogidos en su totalidad, sino que ha de dejarse una parte para los pobres (Lev 19,9s Dt 24,19-22). Esta costumbre se remonta sin duda a la concepción antigua, según la cual había que dejar algo para los espíritus del campo, a fin de no poner en peligro la próxima cosecha; la ley transformó esta costumbre en una prescripción de beneficencia.

(III) Valor. La diferencia entre p. e impuro existía en Israel mucho antes de la codificación de la ley, que recogió y sancionó antiquísimas costumbres e ideas y las transformó, de múltiples formas, en usos religiosos. Por las prescripciones sobre la pureza, la ley intentaba santificar al pueblo, propiedad de Yahvéh, Dios santo (Lev 11,44 20,7); pero no tenía la intención de fomentar la higiene ni siquiera la moralidad, aunque determinadas prescripciones lindan con la moral, p.ej., las referentes a la expiación de un homicidio (Dt 21,1-9) o de la sangre que profana la tierra (Núm 35,33). Las leyes sobre pureza contribuyeron mucho a conservar el monoteísmo entre los israelitas, pues los separaban de los pueblos extranjeros (cf. Dan 1,8.12 Tob 1,11s Jdt 10,5 12,2) y fomentaron la moralidad, pues se tenían como leyes de Dios y se observaban exactamente lo mismo que las prescripciones morales (cf. Ez 18,5-9), hasta el punto de que en ocasiones produjeron valiosísimos ejemplos de fe (2Mac 6,18-31 7,1-14). Por otra parte, existía en estas leyes el peligro de formalismo, en que más tarde cayó el judaísmo con su exagerado cuidado por la observancia de la pureza ritual. Los profetas protestaron ya enérgicamente contra este formalismo que se contentaba con los ritos externos y frecuentemente descuidaba la pureza interna y moral (Os 6,6 Am 4,4s 5,21-25 Is 1,10-17 Miq 6,6-8 Jer 7,21-23; → sacrificio). Por su parte, los libros sapienciales pasan de ordinario en silencio las leyes sobre pureza y acentúan casi exclusivamente las prescripciones morales de Yahvéh (cf. p.ej., Sal 15). Éste es el formalismo que Jesús echó en cara a los escribas y fariseos de su tiempo, «que limpiaban la copa y el plato por fuera, pero por dentro estaban llenos de sangre y de codicia» (Mt 23,25.27s; cf. Mt 23,23s Mc 7,1-13 par.). Para Jesús no tiene importancia alguna la pureza ritual; sólo es importante la pureza moral (Mc 7,15 par.). Con ello trazaba Jesús el límite entre lo moral y lo ritual, y liberó a la religión de todo lo externo y ritual que oprimía y estrechaba al judaísmo. Las leyes sobre pureza son «los elementos flacos y míseros» (Gál 4,9) a los que estaba sometido el judaísmo (Gál 4,3) y de los que nos libró Cristo (Gál 5,1). En la economía de salud instituida por Cristo, nada es, de suyo, impuro (Rom 14,14; cf. Act 10,15 11,9).

Bibl.: J. Döller, *Die Reinheits- und Speisegesetze des AT* (AtA 7/2-3, Munster de Westfalia 1917). RGG IV, 1841-1845. ThW I, 123s. 500; III, 416-432. W.H. Gispen, *The Distinction between Clean and Unclean* (OTS 1, 1948, 190-196).

Púrpura, líquido que se obtiene de las glándulas de ciertos caracoles *(murex)*, sustancia colorante; primeramente blanca, después, bajo el influjo del sol, roja o negra; con la mezcla de ambas se obtiene el violeta. Su fabricación y comercio era monopolio de los fenicios, que llevaban la p. a Canaán y al oriente próximo; de aquí las dos expresiones que suenan igualmente en akkadio y en hebr.: *argamannu* / *'argāmān* y *takiltu* / *tᵉkēlet;* la primera, para la p. roja, y la segunda, para la azul. Las telas teñidas con p. fueron empleadas preferentemente en el culto; para el velo en el tabernáculo (Éx 26,31.36) y en el templo (2Par 3,14), para la cubierta del tabernáculo (Éx 26,1-4), para los vestidos de los sacerdotes y del sumo sacerdote (Éx 28) y otros objetos del culto (Núm 4). Según Jer 10,9, la vestidura de los ídolos es de p. azul y roja. Por lo demás, la p. era únicamente llevada por personas distinguidas (Jue 8,26 Est 8,15 1Mac 11,58 14,44 Ez 23,6 Cant 7,5) y ricas (Prov 31,22 Lc 16,19). → Canaán.

Put (hebr. *pûṭ;* Vg Phut, Phuth o libio), indicado en la → tabla de los pueblos (Gén 10,6 1Par 1,8), entre Egipto y Canaán, como hijo de Cam; en los profetas, nombre popular para soldados, las más veces tropas auxiliares en el ejército de Egipto; sin embargo en Ez 27,10 aparecen luchando contra Tiro, y en Ez 38,5 contra Gog: El *pwnt* egipcio es una región en la costa norte de la actual Somalia Británica. A pesar de que la identificación *pwnt* = *pûṭ* etimológicamente es satisfactoria, objetivamente es dudosa, puesto que los habitantes de la mencionada región son conocidos, no como proveedores de tropas auxiliares para Egipto, sino como suministradores de toda clase de mercancías y sobre todo de incienso.

Bibl.: A. ERMAN, H. RANKE, *Ägypten* (Tubinga 1923) 601-611. H. QUIRING (FuF 21/23, 1947, 161-163). F.W. v. BISSING, *Pyene (Punt) und die Seefahrten der Ägypter* (WdO 3, 1948, 146-157).

Putéolos, ciudad y puerto de Italia, donde desembarcó Pablo; sede de una comunidad cristiana (Act 28,13); la ciudad fue fundada tal vez en el 528 a.C., hoy Pozzuoli, al oeste de Nápoles.

Bibl.: LÜBKER 874.

Putifar. (I) (hebr. *pōṭīfar;* Vg Putiphar) Es interpretado generalmente como traducción del egipcio *p'dy-p'-r'* (aquel a quien ha regalado el sol); más exacto Potiferá (→ II). En Gén 37,36 39,1 es el eunuco del faraón y jefe de su guardia. En Gén 37,36 el nombre es una adición, procedente de la narración primitiva, anónima, de 39,1-23.

Bibl.: DB v, 883-893.

(II) (hebr. *pōṭīfera';* Vg Putiphare). En Gén 41,45.50 46,20, nombre propio del sacerdote de Heliópolis, suegro de José, traducción más exacta del nombre propio egipcio *p'dy-p'-r'* (= Potiferá); el mismo nombre fue hallado en 1939 en una estela egipcia.

Bibl.: DB v, 893s.

Q

Q (abreviatura de Quelle = fuente, en los *logia* evangélicos) → Mateo, → cuestión sinóptica.

Qadéš (hebr. *qādēš,* la santa; Vg Cades), en Dt 1,19.46 2,14 9,23 Jos 10,41 14,6s 15,3 Núm 32,8 34,4: Qadéš-Barnea (Vg Cadesbarne), localidad situada en la frontera sur de Israel (Dt 1,20 Núm 20,16), entre → Tamar y el torrente de Egipto (Ez 47,19 48,28) o entre la pendiente de Aqrabbim y el torrente de Egipto (Núm 34,4 Jos 15,3), al oriente de → Guerar (Gén 20,1). Qadéš tenía una fuente (Núm 20,2ss Éx 17,1-7) y fue morada de los patriarcas (Gén 16,14 20,1) y de las tribus israelitas (Núm 13,26 20,1.14.22 Jue 11,16). Hoy se llama *'ēn qdēs* y posee un rico manantial, con muchos pozos y estanques, cuyos alrededores forman un verde oasis en medio del desierto (Sal 29,8 menciona un desierto de Q.), el desierto de Parán (Núm 13,26) o de Sin (Núm 30,1 33,36 etc.). En Dt 32,51 y Ez 47,19 la fuente se llama Meribá de Qadéš. Según Núm 13,26 32,8 Dt 1,20ss Jos 14,7, de Q. fueron enviados los exploradores; y según Núm 20,14s Jue 11,16s, de aquí salieron los mensajeros enviados al rey de Edom. La fuente estaba seguramente en posesión de los → amalequitas (Gén 14,7), pero se apoderaron de ella los israelitas. → Moisés (I, F).

Bibl.: ABEL I, 102; II, 152s. R. DE VAUX, *Nouvelles Recherches dans la région de Cadès* (RB 47, 1938, 89-97). [B. UBACH, *Le tombeau de Marie soeur de Moïse à Cadès* (RB 42, 1933, 562-568).]

Qadéš-Barnea (hebr. *qādēš-barnē'a;* NOTH, *Josua* 121: santuario del lugar de la contienda; Vg Cadesbarne), forma secundaria (Núm 32,8 34,4 Dt 1,2.19 2,14 9,23 Jos 10,41 14,6s 15,3) de → Qadéš, oasis en el extremo sur de Canaán (hoy *'ēn qdēs).* → Moisés I, F.

Qariot, en el nombre propio de Iscariote (→ Judas), es oscuro. La palabra, seguramente aramea, es difícil que tenga su origen del hebreo *qᵉriyyōt,* nombre de una ciudad de Judá (Jos 15,25), y de otra de Moab (Jer 48,24 Am 2,2; estela de Mešá, lín. 13), que, en tal caso, significaría «hombre de Queriyyot».

Qarnáyim (hebr. *qarnayim,* cuernos; Vg Carnaim), en 2Mac Carnion, fortaleza en → Galaad, con densa población judía, conquistada por Judas → Macabeo en su victoria sobre «los pueblos paganos» (1Mac 5,26.33-44 2Mac 12,21.26). La antigua Q. (→ Aštarot) es hoy *šēḥ sa'd.* Según una antigua tradición, Q. habría sido la patria de Job. La piedra de Job venerada en Q. es una → estela de Ramsés II.

Bibl.: ABEL II, 413s.

Qeré → ketib.

Qóraj (hebr. *qōrāḥ;* NOTH 227: calvo, calvicie; Vg Core), nombre propio.
(1) Linaje edomita, «hijo» de Esaú (Gén 36,5.14.18 1Par 1,35) o de Elifaz (Gén 36,16); en 1Par 2,43 aparece como nombre de una ciudad del sur de Judá, dependiente de Hebrón. Quizás deban relacionarse con éste el linaje de Qareaj (hebr. *qārēaḥ;* la misma significación), cuyo jefe es Yojanán (2Re 25,23 Jer 40-43), y los qorajitas de la tribu de Benjamín (1Par 12,6).
(2) Levita, quehatita (Éx 6,21 1Par 6,7.22), que se rebeló contra Moisés y Aarón (Núm 16s Eclo 45,18; → Abiram).

Bibl.: Cf. coment. ■ Núm 16. Además: H.S. NYBERG, *Korah's uppror* (Svensk Ex. Årsbok 12, Upsala 1947, 230-252).

(3) Hijos de Qóraj: en Sal 42.44-49.84s.87s figuran, en su título, como autores, los hijos de Q.; qorajitas (plural del qorajita que aparece en Éx 6,24 Núm 26,58 1Par 9,31, a saber, familia levítica del linaje de Quehat) figuran en 1Par 9,19 26,1 como porteros del templo; hijos del qorajita, en 1Par 26,19, también porteros; hijos de los qorajitas, en 2Par 20,19, como cantores, bajo Yosafat; trátase siempre de diversas denominaciones de la misma familia levítica. Las relaciones que hubiera entre los qorajitas enumerados en (2) y (3) no están claras; quizás la narración de Núm 16s pudiera explicar la situación subsiguiente de los levitas qorajíticos. Si la estirpe edomítico-judía (1) tiene algo que ver con esta estirpe levítica es totalmente inseguro.

Qorbán (hebr. *qorbān)*, significa en el AT lo que se ofrece a la divinidad o al santuario, la víctima, la ofrenda. La palabra se halla en Lev (39 veces), Núm (38 veces) y en Ez 20,28 40,43). Este significado evoluciona primeramente en FLAVIO JOS. (BI 2,175) hacia el sentido de tesoro del templo, en el que se reúne todo lo ofrecido como q. o su precio. Así también Mt 27,6: las monedas de plata que Judas había recibido por su traición no corresponden al tesoro del templo. Luego, en el judaísmo posterior, la palabra se convierte en fórmula de voto, para designar algo como ofrenda o por lo menos sustraído al uso profano. Así Mc 7,11 la palabra es explicada por el gr. δῶρον, «ofrenda»; Jesús, apelando al decálogo y a Is 29,13, condena a los fariseos que abusaban de esa fórmula para eludir los más elementales deberes del decálogo.

Bibl.: ThW III, 860-866.

Quebar → Kebar.

Quedar (hebr. *qēdār;* Vg Cedar), importante tribu nómada en el desierto sirio-arábigo, probablemente árabe (en Gén 25,13: ismaelita), mencionada en Ez 27,21 junto a Arabia, en Is 42,11 junto a Selá (= Petra [?]), en 60,7 junto a los Nebayot, los que luego se llamaron nabateos; mencionada también con frecuencia en las inscripciones cuneiformes y en PLINIO *(Hist. Nat.* 5,11,65), y varias veces en los profetas (Is 21,17: valientes arqueros; Ez 27,21: comercio de corderos, carneros y machos cabríos con Tiro; Jer 49,28-33; sentencia sobre Q.). En Cant 1,5 se habla de las tiendas negras de Quedar.

Bibl.: ABEL I, 296.

Quédeš (hebr. *qedeš:* santuario; Vg Cades o Cedes), topónimo.
(1) En *Galilea*, en la montaña de Neftalí, ciudad cananea, residencia de reyes, asignada a Neftalí (Jos 12,22 y 19,37), → ciudad sacerdotal de los guersonitas (→ Guersón; Jos 21,32 1Par 6,61), ciudad de asilo (→ derecho de asilo; Jos 20,7); según Jue 4,6.9ss, patria de → Baraq; según 2Re 15,29 (cf. Tob 1,2), conquistada por Tiglat-Piléser III (734 a.C.) e incorporada a su imperio. Junto a Q. batió Yonatán → Macabeo a las tropas de Demetrio II (1Mac 11,63-73). Hoy *qedes*, al oeste y encima del lago *ḥule*, en una región fértil, con fuente y estanque y numerosas ruinas de la época romana.
(2) Q. en *Isacar*, ciudad levítica de los guersonitas (1Par 6,57 Jue 4,11 [?]). El pasaje paralelo en Jos 19,20 y 21,28 pone Quisyón, tal vez *tell abu qudēs*, 4 km. al suroeste de *el-leǧǧūn*.
(3) En *Judá* (Jos 15,23), emplazamiento ignorado.

Bibl.: ABEL II, 415s.

Quedor-Lahómer → Kedor-Laómer.

Quehat (hebr. *qᵉhāt*, significado desconocido; Vg Caath), en Gén 46,11 Éx 6,16 1Par 5,27 hijo de Leví, ascendiente de la estirpe levita de los quehatitas y de sus subdivisiones: Amram, Jebrón y Uzziel (Éx 6,18 Núm 3,17-20 1Par 5,28). Núm 3,27-31 trata de su número (8600) y de su lugar en el campamento, de su jefe de familia (Elisafán) y de su servicio en el santuario; sobre sus obligaciones, cf. más extensamente en Núm 4,2-20 (cf. 10,21). En Jos 21,9-26 y 1Par 6,39-46.51-55 se enumeran sus ciudades:

	Jos	*1 Par*
En *Judá* y *Simeón:*	Hebrón	Hebrón
	Libná	Libná
	Yattir	Yattir
	Estemón	Estemoa
	Jolón	Jilez
	Debir	Debir
	Ayin	Asán
	Yuttá	—
	Bet-Šemeš	Bet-Šemeš
En *Benjamín:*	Gueba	Gueba
	Anatot	Anatot
	Almón	Alémet
	Sikem	Sikem
En *Efraím:*	Guézer	Guézer
	Kibsaim	Yoqmeam
	Bet-Jorón	Bet-Jorón
En *Dan:*	Eltekó	—
	Guibbetón	—
	Ayyalón	Ayyalón
	Gat-Rimmón	Gat-Rimmón
	Taanak	Aner
En *Manasés occid.:*	Yibleam	Bileam

Quenán (hebr. *qēnān*, significación incierta, quizás relacionada con Caín = herrero; Vg Cainan), en la lista de los setitas (→ Set) es hijo de Enós y padre de Mahalaleel (Gén 5,9-14). Puesto que es hijo de Enós (hombre), muchos intérpretes creen que debe identificarse con → Caín, hijo de Adán, hombre (Gén 4,17-22). En la genealogía de Jesús en san Lucas se encuentra dos veces el nombre de Cainán (Quenán): en 3,36 figura uno que es hijo de Arfaxad, y en 3,37 aparece otro que es hijo de Enós. El Cainán, hijo de Arfaxad, no se menciona en el AT sino en LXX (cf. Gén 10,24 11,12-15).

Quenani → Kenani.

Quenicitas, tribu edomita, procedente de un antepasado de Quenaz y a través del padre de éste, Elifaz, de Esaú (Gén 36,11.15 1Par 1,36); a Quenaz mismo se le nombra como jefe de la tribu en Gén 36,42 1Par 1,53. A veces (Gén 15,19) se cuentan los q. entre los primeros habitantes de Canaán. Se asentaron en la región de Hebrón y se mezclaron poco a poco con la tribu de Judá. → Kaleb.

Bibl.: Abel I, 274.

Quenitas, tribu nómada, cuyo antepasado → Caín se menciona en la historia bíblica primitiva como primer fratricida. Habitaban en el extremo sur de Palestina, pertenecientes seguramente al gran grupo de los → amalequitas (Núm 24,21s Jue 1,16 1Sam 15,6; 1Par 2,55 es dudoso). En tiempos de Saúl se separaron, al parecer, los q. de este gran grupo, introduciéndose en la tribu de Judá (1Sam 15,6). También se encuentran q. como nómadas en Galilea (Jue 4,11.17 5,24); es posible que hayan vagado como artesanos (herreros [?]) en el país ya civilizado. Desde B. Stade *(Biblische Theologie des AT*, 1905-1911, 2 tomos) se ha exagerado mucho la influencia de los q. en la religión de Yahvéh. Así, Moisés habría adoptado de los q. el nombre de → Yahvéh y la señal de → Caín habría sido quizás algo así como el nombre de Yahvéh tatuado en la frente; cf. también, respecto a esto, la amplia crítica de Ed. König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, Gütersloh [3-4]1924, 203-210. → Moisés.

Bibl.: Abel I, 273. S. Abramski (Erez Jisrael 3, 1954, 116-124; cf. IEJ 5, 1955, 198s).

Querê o **Querî** → ketib.

Querube → querubín.

Querubín. (I) Nombre. El hebr. *k^erûb*, cuya raíz, por lo demás, no aparece en el AT, está relacionado muy probablemente con el akkadio *karâbu* (bendecir, con Dios por sujeto, como en el hebr. *bārak)* y particularmente con el participio *kâribu* (o *kuribu)*, término técnico de una divinidad de segundo orden, que intercede, ante los dioses más altos, por los hombres (cf. III, A.)

(II) Presencia. En el AT (en el NT sólo se mencionan en Heb 9,5, al describir el tabernáculo), los q. desempeñan diversas funciones.

(A) En Gén 3,24 están puestos para guardar el camino que lleva al árbol de la vida (cf. Ez 28,14.16).

(B) En el culto, los q. son representados plásticamente sobre o al lado del arca de la alianza: dos imágenes de oro sobre el propiciatorio, con los rostros vueltos uno a otro, y las alas extendidas hacia arriba sobre el arca. Entre los dos q. comunica Yahvéh sus revelaciones: Éx 25,18.20-22 37,8s Núm 7,89 1Re 8,6ss 1Par 28,18 2Par 5,7. Indican la presencia de Yahvéh; de ahí el epíteto: «que se sienta sobre los querubines» (1Sam 4,4 2Sam 6,2 2Re 19,15 Is 37,16 Sal 80,2 99,1 1Par 13,6). Con estos q. pueden compararse los dos q. del templo de Salomón, de madera de olivo recubierta de oro, de diez codos de alto, colocados en lo más interior del templo (el *sancta sanctorum)*, con los rostros vueltos al santuario (1Re 6,23-28 2Par 3,10-13).

(C) Como adornos en objetos de culto, los querubines se hallan entretejidos en el velo y cortinas del tabernáculo (Éx 26,1.31 36,8.35) y del templo (2Par 3,14); como obra de talla fueron colocados en las paredes de madera de cedro y en las hojas de las puertas del templo de Salomón (1Re 6,29.32) y de Ezequiel (41,18).

(D) Los q. son los que sostienen a Dios en la teofanía del Sal 18,11 y 2Sam 22,11; cf. Is 19,1 Sal 104,3.

(E) En la visión de Ezequiel (1,4ss 9,3 10 11,22) el aspecto de los q. es más complicado; ellos mismos forman el trono a manera de carro, que lleva la → gloria de Yahvéh desde el cielo hasta la tierra, y desde la tierra al cielo. Aunque siguen teniendo aspecto humano, a primera vista se asemejan más a animales monstruosos (1,5); tienen cada uno cuatro caras y cuatro alas, y manos de hombre bajo las alas; cada uno tiene rostro humano y cara de león, de toro y de águila. Con estos q. están relacionados los cuatro animales del Ap 4,6-8, aunque son menos complicados y llevan también rasgos de los serafines de Is 6.

(III) PARALELOS ORIENTALES. En el antiguo oriente hallamos numerosas figuras de dioses y genios, que por su idea y forma plástica son semejantes a los q. bíblicos.

(A) En Asiria se conocen: el *lamassu* (fem. *lamastu)*, coloso alado en figura de león y de toro, y con rostro humano, colocado como guardián a la entrada de templos y palacios; el *laḥmu*, combinación de dragón y otros animales de aspecto horrible; pero particularmente los *kâribi* (singular, *kâribu*, fem. *kâribatu)*, cuyo solo nombre se presta ya a la comparación con los q. bíblicos. Se trata de dioses subordinados, espíritus protectores, que conducen a los creyentes al dios principal y recomiendan su oración. Originariamente, por razón de su oficio, son representados como hombres, que apenas si se distinguen de los dioses propiamente dichos más que por un emblema convencional (p.ej., en la estela y en el sello de Gudea, AOB fig. 45 y 47).

Posteriormente, no basta la representación antropomórfica; los *kâribi* reciben alas y los distintivos del águila, del león o del toro, y resultan las más extrañas combinaciones. De esta manera están representados con frecuencia en los monumentos de la época asiria y babilónica, p.ej., el hombre toro alado de tiempo de Sargón I (AOB fig. 378).

(B) Sobre todo, con los q. del arca pueden compararse los genios en cuclillas figurados en el monumento sepulcral de Seti I, de

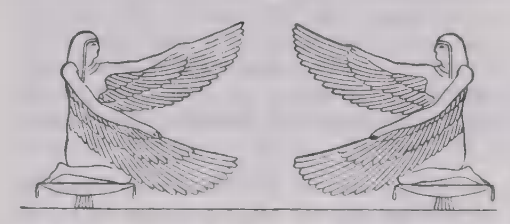


Fig. 121. Genios alados del sepulcro de Seti I

Egipto, con las alas extendidas y los rostros vueltos uno a otro (fig. 121), así como las diosas representadas de la misma manera, las cuales, en la barca de los dioses, sostienen el cofre sagrado (Karnak, hacia el 1500 a.C.: AOB, fig. 497) o en las paredes de un templo cubren con su sombra los símbolos de la divinidad (RB 35, 1926, 487). A la misma clase pertenecen también las cuatro diosas que con sus brazos extendidos y las alas muy abiertas abrazan, protegiéndolo, el sarcófago de Tut-ank-Amón (cf. H. CARTER - A.C. MACE, *Tut-ench-Amun* II, Leipzig 1927, lámina 65).

(C) En Palestina, las excavaciones de los últimos años han sacado a luz figuras de q. de diversos tipos. Entre los relieves de marfil de Samaría (s. VIII) se halla un hombre león alado, el cual, a pesar de ciertos motivos egipcios, como tallos de loto, recuerda representaciones babilónicas; igualmente, un par de diosas en cuclillas, una frente a otra, al modo de las que se conocen de Egipto (cf. lám. XXIX). Probablemente es aún más antiguo el hombre toro de los «sepulcros reales» de Jerusalén (s. XI o X; cf. RB 35, 1926, 489). Figuras a modo de esfinge hallamos también en el altar de Taanak (AOB fig. 396), y motivos querúbicos, en sellos israelíticos (BRL 481-490).

(IV) A la luz de estos datos, la figura, y en cierto modo también la función, de los q. del AT resulta mucho más clara, a la par que su peculiaridad se destaca con más precisión frente a sus paralelos del antiguo oriente.

(A) A la distinción de sexos entre los *karibi* masculinos y femeninos y a las diosas femeninas de Egipto, se contrapone el carácter asexual de los q. bíblicos, con lo que se indica su naturaleza espiritual.

(B) Que en el AT no se rindió culto alguno a los q. resulta del hecho de hallarse representados en la tienda del tabernáculo y en el templo salomónico, a pesar de la prohibición de las imágenes. En todos los lugares del AT que mencionan a los q., están éstos al servicio de Dios, le están absolutamente sometidos y simbolizan su presencia.

(C) En Gén 3,24 los q. y la espada flameante que blanden son símbolos del espantoso poder de Dios, que ha cerrado a los hombres el camino del árbol de la vida. La yuxtaposición del q. y de la espada recuerda el *lamassu-kâribu*, a la entrada de templos y palacios en la antigua Mesopotamia.

(D) Por el contrario, los q. del arca muestran en lo exterior gran semejanza con los genios protectores de los monumentos egipcios; como éstos, son alados y están colocados de dos en dos. Es muy posible que la forma de estos q. se haya tomado de modelos egipcios. Mas, como quiera que éstos probablemente no aparecen en Egipto antes del nuevo Imperio, se suscita la cuestión de si en definitiva no se remontarán también las representaciones egipcias a modelos mesopotámicos (RB, l.c. 485).

(E) La figura de los q. citados en (II, C) no nos es conocida; pero pueden haber sido semejantes a los q. del arca.

(F) Los q. de Sal 18,11 han de considerarse probablemente como creación del lenguaje figurado; cf. el paralelismo.

(G) Los q. de Ezequiel (II, E) están indudablemente, en cuanto a su forma, muy influidos por las representaciones babilónicas. Su función (trono en forma de carro) recuerda igualmente numerosas representaciones asirias e hittitas, en las que la divinidad cabalga sobre dragones con cabeza humana o sobre leones y toros alados. Sin embargo, el hecho de que estos q. aparecen en visiones proféticas indica ya su carácter fuertemente simbólico. Los q. del AT son espíritus al servicio inmediato de Dios, cuya esencia espiritual se insinúa, a pesar de sus variadas figuras simbólicas; de ahí que la tradición cristiana los considere, con razón, como una clase de → ángeles.

Bibl.: P. DHORME, H. VINCENT, *Les Chérubins* (RB 35, 1926, 328-358. 481-495). BRL 382-385. DBS v, 161-186.

Queso. Se conocía en el AT (1Sam 17,18 2Sam 17,29). Se preparaba de la leche cuajada (Job 10,10); más detalles sobre la producción de q. se desconocen. Hoy se cuela primero la leche desnatada, se mezcla la masa (el cuajo) con sal, se amasa y se le da forma de panes redondos, que se secan al aire libre (requesones: 1Sam 17,18).

Bibl.: BARROIS I, 340s. AuS VI, 303ss.

Queturá (hebr. *q^eṭūrā;* relacionado seguramente con «incienso»; Vg. Cethura), según la genealogía bíblica, concubina de Abraham, que dio origen a las tribus árabes del norte: Zimram, Yoqsam, Medán, Madián, Yisbaq y Šúaj (Gén 25,1-4 1Par 1,32). → Arabia.

Quijada (hebr. *l^eḥī).* (1) Del animal sacrificado se dejaban al sacerdote la espaldilla, las q. y el cuajar (Dt 18,3). (2) Sansón mató con una q. reciente (e.d., sólida) a mil filisteos. La narración es seguramente una etiología local, que debe explicar el nombre Ramat-Lejí (Jue 15,14-17; en los vv. 9.15 se encuentra el nombre Lejí prolépticamente). (3) En sentido simbólico, la q. significa fuerza y poder; por eso Yahvéh rompe las q. de sus enemigos (Sal 3,8 Is 30,28 Ez 29,4).

Quiliasmo → Milenarismo.

Quío, isla del mar Egeo, ante la costa occidental de Asia Menor, mencionada en Act 20,15, a propósito del viaje de regreso de Pablo, desde Asso a Jerusalén.

Quir (hebr. *qīr),* primitiva patria de los arameos (→ Aram), según Am 9,7. Allá fueron deportados por Tiglat-Piléser III (745-727) los vencidos habitantes de Damasco (Am 1,5 2Re 16,9). En Is 22,6, Q. figura, junto con Elam, como parte del ejército asirio. Hasta ahora se ha intentado, inútilmente, identificar la región de Quir. Vg traduce el hebr. *qīr* por Cirene o por *paries;* LXX, por τεῖχος; en las inscripciones cuneiformes no se encuentra este topónimo.

Quirinio → censo.

Quir-Moab, también Quir-Jeres (Is 16,11 Jer 48,11.36) o Quir-Jaréset (Is 16,7), e.d., ciudad de Moab o ciudad del sol; en moabita: *qrḥh* (Kericó), la fortaleza más importante de los moabitas encima de una altura escarpada, unida con la meseta sólo por el este, cuyas cimas (1 026 m), al principio, sólo eran accesibles a través de dos túneles en la roca; hoy día *el-kerak*, junto al *wādi* del mismo nombre, al este del mar Muerto. Según 2Re 3,25-27, en vano asediaron los israelitas la ciudad. La estela de → Mešá menciona, en las líneas 21-26, las edificaciones de Mešá en Kericó.

Bibl.: ABEL II, 418s.

Quiryat (hebr. *qiryat), stat. constr.* del sustantivo hebr. *qiryā*, ciudad. Solamente ocurre esta forma en topónimos compuestos. Los más conocidos son:
(1) Quiryat-Arbá (NOTH 121: cuarta ciudad; Vg civitas Arbe); también Quiryat-ha-Arbá (Gén 35,27 Neh 11,25), antiguo nombre de → Hebrón (Jos 14,15 15,13.54 20,7 21,11).
(2) Quiryat-Baal (ciudad de Baal; Vg Cariathbaal), otro nombre de Quiryat-Yearim (Jos 15,60 18,14). → 4.
(3) Quiryat-Jusot (ciudad del camino [?]), localidad de Moab, donde Balaq ofreció sacrificios (Núm 22,39s).
(4) Quiryat-Yearim (NOTH, *Josua* 121: ciudad de la selva del monte; Vg Cariathiarim); también Quiryat-hay-Yearim (Jer 26,20), Quiryat-Arim (Esd 2,25) o Yáar (Jos 18,28 Sal 132,6). Su antiguo nombre era Quiryat-Baal, Baalá (Jos 15,9 1Par 13,6) o Baalé-Yehudá (2Sam 6,2), y aun simplemente Quiryat (Jos 18,28). Quiryat-Yearim pertenecía a la federación meridional de → Guibón (Jos 9,17) y fue agregada luego a Judá (Jos 15,60) o a Benjamín (18,28). Aquí estuvo el arca bajo David (1Sam 6,21 7,1 Sal 132,6), el cual la trasladó de aquí a la ciudad de David (2Sam 6 1Par 14,5s 2Par 1,4). Fue la patria del profeta Uriyá (Jer 26,20). Algunos habitantes de Quiryat-Yearim volvieron a Palestina del destierro de Babilonia (Neh 7,29). Su emplazamiento

se discute. Se proponen: *qeryet el-enāb*, a 12 km de Jerusalén, en el camino hacia Yaffá, *el-qubēbe* (Guthe) y *dēr el-azhar*, junto a *el-qerye* (NOTH, *Josua* 83).
(5) Quiryat-Sanná (Vg Cariathsenna), que en Jos 15,49 está (según NOTH, *Josua* 68, indebidamente) por → Debir, la cual sería, a su vez, una adición falsamente aclaratoria.
(6) Quiryat-Séfer (NOTH, *Josua* 121: ciudad del libro; Vg Cariathsepher), antiguo nombre de la ciudad de → Debir, en Judá (Jos 15,15s Jue 1,11s).

Bibl.: ABEL II, 419-421.

Quiryatáyim (hebr. *qiryātayim*, dual del hebr. *qiryā*, y por lo tanto, ciudad doble; Vg Cariathaim), topónimo.
(1) Quiryatáyim de Moab, cuya posesión se disputaron Israel (Rubén; Núm 32,37 Jos 13,19) y Moab (estela de → Mešá, lín. 10 Jer 48,1.23 Ez 25,9). Sobre su emplazamiento, cf. NOTH, *Josua* 51: «El *ḥirbet el-qurēyāt*, propuesto frecuentemente para Q., queda mucho más al sur. EUSEBIO *(Onomast.* 112,14ss) sitúa a Q., con razón, 10 millas (romanas) al oeste de Medebá; no se ha logrado aún determinar su emplazamiento exacto.»
(2) → Ciudad sacerdotal de los guersonitas (→ Guersón) en Neftalí (1Par 6,61). En el lugar paralelo de Jos 21,32 se lee Qartán.

Bibl.: ABEL II, 415. 419.

Quiš (hebr. *qīš;* NOTH 173[3]: regalo [?]; Vg Cis), padre de Saúl, hijo de Abiel o Yeiel, cuya mujer se llama Maaká en 1Par 8,29 9,35, de la estirpe de los matritas, que es una subdivisión de la tribu de Benjamín. Genealogía, en 1Sam 9,1 1Par 8,30 9,35. Según Esd 2,5, Mardoqueo desciende de un hombre llamado Quiš.

Quisléu → Kisleu.

Quišón (hebr. *qīšōn;* Vg Cison), torrente *(naḥal)* al sureste del monte Carmelo (1Re 18,40), el actual *nahr el-muqaṭṭa'*, el cual, en época de lluvias, inunda casi toda la llanura de → Yizreel; pero sólo en su curso inferior, entre el Carmelo y los desfiladeros de las montañas galileas, lleva continuamente agua, y desemboca en el Mediterráneo, al nordeste de Haifa. Los alrededores, muy pantanosos, del Q. serían peligrosos para los carros de guerra (Jue 4,7.13 5,21 Sal 83,10: lucha entre → Baraq y → Siserá). Junto al torrente Quišón hizo degollar Elías a los profetas de Baal (1Re 18,40).

Bibl.: ABEL I, 467-469.

Qumrán (manuscritos de). [Por ser Q. y sus inmediatos contornos el centro principal donde fueron hallados recientemente los valiosísimos y mundialmente celebérrimos mss. del mar Muerto o del desierto de Judá, reunimos aquí todo lo relativo a tales mss.]

(I) DESCUBRIMIENTOS. (A) En las cercanías de *ḥirbet qumrān* (sigla: Q), *tell* situado 13 km al sur de Jericó, junto a la orilla occidental del mar Muerto, se han descubierto, desde 1947, varias grutas que contenían mss. (generalmente en forma de rollo; → libro) o fragmentos de mss. hebreos, arameos y griegos; la mayor parte de estos mss. datan de los dos últimos siglos anteriores a nuestra era o del siglo I de la misma. Se les llamó primeramente mss. o rollos del mar Muerto (en inglés: «Dead Sea Scrolls») y también rollos de En Fešḥa, por el nombre de la fuente cercana *('ēn fešḥa)*, 3 km al sur de Q. Pero, como también otros lugares del desierto de Judá han dado mss. o fragmentos, el título de «mss. del desierto de Judá» sería más exacto que el de «rollos del mar Muerto», aunque los documentos descubiertos junto al mar Muerto sean los más importantes y más numerosos. [Sin embargo, como acabamos de indicar, aquí los llamaremos «mss. de Q».

Hasta el momento actual, son once las grutas de los alrededores de Q en las que se han encontrado mss. Las más importantes por la cantidad y calidad de los mss. hallados son: la 1 (descubierta en 1947), la 4 (en 1952) y la 11 (en 1956). El hallazgo de la gruta 1 fue enteramente casual: se debió a un beduino de la tribu de Ta'amireh, que entró allí buscando una cabra que se le había perdido. Otros beduinos, con el afán de buscar tesoros arqueológicos, descubrieron la gruta 4, que ha dado muchos kilos de fragmentos pertenecientes a centenares de mss. diversos. En la gruta 11 encontraron también los beduinos un rollo bastante completo y gran número de fragmentos (la información dada en CBQ 19, 1957, 99 es, en parte, inexacta). Ya antiguamente habían sido descubiertos en esta región rollos conservados dentro de jarras, colocadas en grutas; el descubrimiento más antiguo del que hay noticia fue en el año 217 y se refería a mss. griegos que Orígenes utilizó para sus Héxaplas. Otro descubrimiento tuvo lugar hacia el año 800; menciónalo en una carta el patriarca nestoriano Timoteo I († 823), dirigida a su metropolita de Elam (cf. OrChr 1, 1901, 300-313). Es posible que ciertas indicaciones de la literatura árabe se refieran a estos descubrimientos o a otros semejantes (cf., p. ej., S. Segert, «Archiv Orientalni» 1953, 263-209).

También ha habido hallazgos de mss. en las grutas de *wādi murabbaʿāt* (17 km al suroeste de Q) y en *ḥirbet mird* (9 km al oeste de Q, donde estuvo emplazada la fortaleza Hircania, en el desierto de Judá), en las ruinas de un monasterio griego fundado en el año 492. Pero ni estos tres lugares de excavaciones ni los textos en ellos hallados tienen relación entre sí; los mss. de *ḥirbet mird* no son de origen judío.

(B) Los rollos de la gruta 1 los compraron, en 1947, parte el obispo jacobita del convento de Mar Markos de Jerusalén, y parte el profesor E. Sukenik, de la universidad hebrea de Jerusalén. El obispo llevó sus mss. a Estados Unidos, donde los vendió a personas que actuaban por cuenta del gobierno de Israel; de esta forma, los mss. han vuelto de nuevo a Palestina y se conservan en la Jerusalén judía, en un museo especial. Los otros están en el museo Rockefeller de Jerusalén (zona árabe), donde un equipo internacional los va estudiando para su publicación. W. F. Albright y E. Sukenik reconocieron en seguida la gran importancia de los mss. del primer hallazgo.

Bibl.: E. WILSON, *A Reporter at Large: The Scrolls from the Dead Sea* (The New Yorker 14, 1955, 45ss). Id. (en forma de libro), *The Scrolls from the Dead Sea* (Londres 1955; ed. revisada: Londres 1957). J. M. ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls* (1956) 15-40. J. VAN DER PLOEG, *Vondsten in de Woestijn van Juda* (Utrecht 1957) 9-31. → también bibl. al final de este art.

(II) EXCAVACIONES. Las excavaciones realizadas en el *tell* han puesto al descubierto las ruinas de una vivienda comunitaria o monasterio destinado a un grupo de judíos, cuyos miembros habitaron también las grutas en las que se han encontrado los mss. Otros miembros de la comunidad habitaban en tiendas cercanas. En las proximidades de las ruinas existe una necrópolis importante, con tumbas muy sencillas, en las que no aparecen apenas depósitos funerarios y nunca vestigios de decoración; tal vez los cadáveres fueran sepultados desnudos. Las ruinas del monasterio están hoy completamente a la vista. Han dirigido las excavaciones G. L. Harding y R. de Vaux, con la colaboración del servicio de antigüedades de Jordania y de la → Escuela bíblica de Jerusalén (Jordania); desde 1952 se organizaron campañas anuales, en las que se ha logrado descubrir tanto el edificio principal como sus dependencias. También se comenzó a excavar, en 1956, las ruinas de otro edificio, situado junto a la fuente de *ʿēn fešḥa;* los resultados dan como seguro que este edificio pertenecía igualmente a la comunidad que tenía su sede en Q

(III) HISTORIA de *ḥirbet qumrān*. Probablemente este *tell* debe identificarse con Ir-Hammélaj (*ʿir hammelaḥ*, la ciudad de la sal: Jos 15,62). Se han descubierto vestigios de ocupación durante la época israelita (siglos VIII-VII a.C.); el lugar fue después abandonado; pero hacia el s. II a. C. estuvo de nuevo habitado, y precisamente por el grupo judío mencionado anteriormente (cf. II), el cual construyó aquí un gran edificio; esta construcción comenzó tal vez bajo Juan Hircano (135-104 a.C.), y desde luego estaba terminada en tiempos de Alejandro Yanneo (103-76 a.C.). Su parte central forma un rectángulo irregular de 37 m de longitud por 25-29 m de anchura; alrededor del edificio central había otras construcciones secundarias; causan admiración las numerosas y grandes cisternas, algunas de las cuales pudieron servir muy bien como piscinas. Las grandes grietas que se ven en los muros y en las cisternas se deben a un terremoto que destruyó el edificio, quizás en el año 31 a.C. Hacia los comienzos de nuestra era fue nuevamente restaurado y habitado otra vez por el mismo grupo de judíos que lo había ocupado anteriormente. Quedó luego destruido durante la primera guerra judía, en junio del 68, según los arqueólogos. Durante su segundo período de ocupación se ampliaron y mejoraron los edificios secundarios. En el centro había un patio al descubierto; en el ángulo noroeste se elevaba una fuerte torre de defensa; han aparecido también algunos almacenes, una gran sala para reuniones y refectorio, salitas más pequeñas, una de las cuales sirvió ciertamente de *scriptorium*, con un lavabo, depósito de alfarería muy completo y talleres donde se realizaban los trabajos necesarios para la vida de la comunidad. Después del año 68, estos edificios estuvieron ocupados durante algunos decenios por un destacamento de soldados romanos, los cuales solamente utilizaron parte de los edificios, modificando su arquitectura interior. Del 132 al 135 nuevamente los ocuparon los judíos (distintos de los antiguos moradores y no pertenecientes a la comunidad), que establecieron aquí un puesto militar durante la segunda guerra judía. Luego, abandonados ya definitivamente, estos edificios sólo sirvieron de abrigo temporal a los transeúntes.

Bibl.: Comunicados de las excavaciones: R. DE VAUX (RB 56, 1949, 234-237. 586-609; 60, 1953, 83-106. 540-561; 61, 1954, 206. 236. 567-568; 63, 1956, 533-577 etc.).

(IV) QUMRÁN Y LOS ESENIOS. Muchos especialistas, y entre ellos los mismos que han realizado las excavaciones, creen que los

judíos que ocuparon los edificios de Q. pertenecían a la secta de los → esenios o a uno de sus grupos. Los adversarios de esta identificación disminuyen en número; piensan que esa identificación es prematura, tanto por ser todavía muy poco lo que se sabe acerca de las numerosas sectas judías de los tiempos de Jesús, como por juzgar demasiado importantes las diferencias que separan a los miembros de la comunidad de Q y a los esenios, según nos los pintan Filón y Flavio Josefo.

Bibl.: A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte* (París 1950) 105-117. M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls* (Nueva York 1955) 273-298. M. H. GOTTSTEIN (VT 4, 1954, 141-147). El primero identifica el grupo de Q con los esenios; el segundo se muestra más moderado; el tercero niega la identificación.

(V) MURABBA'AT. Los descubrimientos más antiguos conseguidos en *wādi murabba'at* se remontan al IV milenio a.C., otros son del bronce medio (III milenio), de la época del hierro (hacia el 1200) y de las épocas romana y árabe. Los hallazgos más importantes son los de la época romana, entre los cuales hay textos bíblicos y algunos documentos fechados, que datan del siglo II d.C. En las grutas de este *wādi* se estableció un puesto judío de guerrilleros, que combatieron contra los romanos durante los años 132-135 y quizás todavía más tarde. Este grupo nada tiene que ver con el que ocupaba Q antes del año 68 d.C.

Bibl.: Comunicados preliminares: R. DE VAUX (RB 60, 1953, 540-561). G. L. HARDING (PEQ 84, 1952, 104-109).

(VI) ḤIRBET MIRD. Unos beduinos, seguidos por una expedición belga, dirigida por R. de Langhe, descubrió en *ḥirbet mird*, entre las ruinas del antiguo convento, diversos textos griegos, siro-palestinenses y árabes. Los textos bíblicos griegos tienen cierta importancia para el estudio de los LXX.

Bibl.: R. DE LANGHE (Onze Alma Mater, Lovaina 1953, n.º 4, 14-19; 1954, n.º 1, 3-5. n.º 3, 1-6).

(VII) DATACIÓN DE LOS MSS. Al principio era sumamente difícil fijar la fecha de los mss. y las opiniones fueron muy dispares. Los criterios seguidos son de carácter arqueológico, paleográfico, histórico y físico-químico.

(1) En cuanto al estudio *arqueológico* de los hallazgos de Q, las monedas han desempeñado un papel muy importante para determinar la fecha de los mss. En 1956 estaban ya identificadas más de 400 monedas; algunas son de época tardía (bizantinas, árabes); su presencia aquí se debe sin duda al azar. La pieza más antigua es del año 136 a.C. (cf. RB 61, 1954, 230), y la más reciente, de los años 132-135 d.C. (ib.). El mayor grupo de ellas lo forman las monedas de Alejandro Yanneo (RB 63, 1956, 565: 48 piezas); muy pocas son anteriores. Por el repetido número de estas monedas podemos determinar con bastante probabilidad la fecha en que se construyeron estos edificios. Estas fechas corresponden a las que resultan de otros datos arqueológicos. Puesto que los mss. eran propiedad de la comunidad o tal vez también de los grupos ligados con ella, aunque vivieran en otros lugares, parece lógico fijar *grosso modo* la datación de los mss. como procedentes de esa misma época o de una época ligeramente anterior. Muchos mss. muestran señales de haber sido muy usados; y por otra parte, tampoco pudieron estar en uso más que durante algunos decenios.

Bibl.: R. DE VAUX (RB 60, 1953, 93; 61, 1954, 230; 63, 1956, 565s: monedas). Cf. también la bibl. de (III).

(2) Los resultados obtenidos por el examen *paleográfico* (Albright, Sukenik, Trever, Birnbaum, Cross) fueron puestos en duda durante mucho tiempo por no pocos especialistas, porque pensaban que los elementos de comparación eran demasiado pocos y se reducían casi a grafitos sobre piedra, mientras que no existían escritos en cuero o pergamino de aquella época; más aún, algunos (como Lacheman, en JQR 40, 1949-50, 15-39) pusieron también en duda el valor mismo de los métodos empleados por los paleógrafos. Pero los resultados obtenidos por éstos corresponden en gran parte a los obtenidos por el examen arqueológico, lo cual aboga en favor del criterio paleográfico.

Bibl.: W. F. ALBRIGHT (BASOR 115, 1949, 10-19; 116, 1949, 17s). J. C. TREVER (ib. 113, 1949, 6-23). S. A. BIRNBAUM (ib. 115, 1949, 20-22). Id. (VT 1, 1951, 91-109). Id., *The Qumrân (Dead Sea) Scrolls and Paleography* (BASOR Suppl. St. 13s; 1952). Id. (PEQ 84, 1952, 94-103). F. M. CROSS (JBL 74, 1955, 147-172). E. SUKENIK, *Megillôt Genûzôt* I (Jerusalén 1948); II (Jerusalén 1950). Id., *Osar ha-megillôt ha-genûzôt* (Jerusalén 1955).

(3) La prueba del *carbono radioactivo* (determinación de la edad de substancias antes vivas por la medición de la radioactividad del carbono presente. en ellas). Fue aplicada esta prueba a un trozo de lienzo procedente de la gruta 1; el resultado señalaba el año 33 d.C., con un margen posible de 200 años antes y 200 años después.

Bibl.: D. Collier (BA 1951, 25-28). W. G. Guindon (CBQ 13, 1951, 268-275).

(4) Los *criterios históricos* se fundan en el examen del contenido de los rollos; los especialistas intentan reconstruir el ambiente histórico de los mss. no bíblicos (cf. VIII, C); este método podría determinar el *terminus a quo* de la datación. Todavía no se ha logrado acuerdo sobre este punto; el origen de los textos suele fijarse entre los dos primeros siglos a.C. y el siglo I d.C.

Bibl.: G. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda* (París ²1954, 67-89). C. Detaye (EThL 30, 1954. 323-343). A. Dupont-Sommer, *Aperçus* (París 1950) 35ss. H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (Oxford 1952) 62-68. Id. (Bull. J. Ryl. Libr. 34, 1952-53, 11-154). Id. (EThL 28, 1952, 257-272). J. van der Ploeg, *Vondsten* (Utrecht 1957) 53-84.

(VIII) Contenido de los mss. Entre los mss. descubiertos los hay bíblicos y no bíblicos. Estos últimos pertenecen, en su mayoría, por cuanto hoy se sabe, a la literatura particular de la secta.

(A) *Siglas.* Para designar todos los mss. descubiertos en el desierto de Judá, R. de Vaux (RB 60, 1953, 87s) ha propuesto un sistema que ya se ha generalizado por doquier. En cada sigla figura una letra mayúscula que indica el lugar en donde fue hallado el ms. (precedida de un número que determina el número de la gruta, cuando hay varias en el mismo lugar); p. ej., 1Q(=primera gruta de Qumrán), M (=grutas de Murabba'at). Las letras siguientes indican el contenido, p. ej., 1QIsª (=primera gruta de Qumrán, primer rollo de Isaías). Para indicar los comentarios se emplea la letra minúscula p (=*pešer;* cf. infra, C,1), p. ejemplo, 1QpPs68 (=coment. al Sal 68 de la 1Q); S (=*serek*) indica las Reglas, p. ej., 1QS (=la gran Regla de 1Q)), 1QSª (=la segunda Regla de 1Q); la sigla de los himnos es H (=*hōdāyōt*), p. ej., 1QH (=himnos descubiertos en 1Q); para indicar la Regla de la guerra, se usa la letra M (=*milḥāmāh*), p. ej., 1QM (=Regla de la guerra, hallada en 1Q). Los apócrifos se indican por su título, p. ej. 1QJub (=libro de los Jubileos procedente de 1Q). Los escritos cuyo título se desconoce o que no se ha conservado están indicados por números árabes en tipos de negritas, seguidos de la letra f para indicar que se trata de una serie de fragmentos y del número de orden que estos fragmentos llevan, p. ej., 1Q35f7. Una p delante de la sigla indica que el texto está escrito sobre papiro; una o, que se trata de un óstrakon; cuando nada se dice es porque el material del ms. es cuero.

Juntamente con este sistema, que parece un tanto complicado, se han conservado también, para indicar los mss. más importantes de la 1Q, las anteriores siglas americanas, en las que DS es abreviatura de «Dead Sea»; por consiguiente, DSIa (=primer rollo de Is), DSIb (=segundo rollo de Is, editado por Sukenik), DSH (=*pešer* o coment. a Habacuc), DSD (=Manual de Disciplina, o sea primera gran Regla de 1Q), DSW (=Regla de la guerra [War]), DST (=himnos, «Thankgivins Psalms», de 1Q), CDC (=Cairo Manuscripts of the Damascus Covenanters); cf. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* I (New Haven 1950) XI.

(B) *Manuscritos bíblicos.* El más importante de todos ellos es el de 1QIsª (DSIa); contiene el libro de Is completo; es del s. II a.C.(?); texto revisado, que se aparta del TM; *scriptio plena*, que indica una pronunciación parcialmente diferente de la del TM; ed. M. Burrows (cf. supra; → lám. XXXVI). Viene luego el DSIb: texto incompleto; más cercano al TM, aunque sin ser idéntico; publicado por E. Sukenik, *Oṣar* II (Jerusalén 1955) lám. I-XV. Un texto fragmentario de los profetas menores, descubierto en *wādi murabba'āt*, no ha sido publicado aún. Hay fragmentos de todos los libros bíblicos, excepto (hasta ahora) del de Est; solamente han sido publicados algunos. También hay fragmentos con la antigua escritura hebrea («fenicia»), cuya fecha no ha podido ser determinada aún, porque no se sabe hasta cuándo estuvo en uso esta escritura (junto a la escritura cuadrada) para los textos bíblicos (sobre todo para la Torá). Generalmente el texto no se diferencia mucho del de los masoretas, lo cual demuestra que este último representa una tradición antigua que se remonta hasta la época del segundo templo. Otros textos tienen carácter más «vulgar» y utilizan bastante la *scriptio plena.* También hay fragmentos de 1Sam 1-2, procedentes de 4Q, publicados por F. M. Cross; su peculiaridad consiste en que son casi conformes con el texto que sirvió de base a los LXX en Sam, y ello demuestra que el traductor de LXX quiso permanecer fiel al texto del cual traducía (cf. BASOR 132, 1953, 15-26); también se han descubierto numerosos fragmentos pertenecientes al mismo volumen (cf. RB 63, 1956, 56s). Unos beduinos encontraron en *ḫirbet mird* algunos fragmentos de una versión griega de la Biblia que corresponde al texto de los LXX que, al decir de Justino (cf. D. Barthélemy, RB 60, 1953, 18-29), habría sido modificado por los rabinos; estos fragmentos arrojarán nueva luz sobre la historia de los LXX. Aparecen

también textos bíblicos en los comentarios, y existe además un florilegio de textos mesiánicos, con su correspondiente comentario, procedentes de 4Q (cf. RB 63, 1956, 63). Igualmente han aparecido fragmentos de Eclo, lo cual hace suponer que la comunidad de Q seguramente consideraba Eclo como libro canónico, aunque Eclo no contenga todavía uno de los puntos doctrinales más importantes de la secta, la fe en la vida de ultratumba. En 4Q se encontraron también fragmentos de tres mss. de Tob: uno en hebreo y los otros dos en arameo (cf. RB 63, 1956, 60). Todos los textos bíblicos de 4Q fueron publicados por D. BARTHÉLEMY, J. T. MILIK, etc. en *Discoveries in the Judaean Desert* I (Oxford 1955) y por E. Sukenik (cf. supra). Puede verse un resumen de los textos descubiertos en las grutas 1Q y siguientes hasta la 6Q en RB 63, 1956, 59-67. Todos los textos de estas grutas son anteriores al año 68 d.C.; la mayor parte de los mismos datan del siglo I a. y d.C; algunos son del siglo II a.C., y hay fragmentos que son seguramente anteriores. Su datación se ha fijado mediante criterios paleográficos.

(C) *Manuscritos no bíblicos*. Estos mss. forman diversos grupos. Solamente los comentarios tienen importancia directa para la historia del texto del AT; los otros pueden servir para conocer mejor el ambiente en que nació el NT.
(1) *Comentarios*. El más conocido es el de Hab 1-2, descubierto en 1947 en 1Q y publicado por M. BURROWS *(Scrolls* I, lám, LV-LXI); la transcripción en K. ELLIGER *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (Tubinga 1955); transcripción con vocalización en A. M. HABERMANN, *'ēdāh we'ēdūt* (Jerusalén 1952). Primeramente se le llamó → midráš; pero luego se resolvió darle el nombre de *pešer* (hebr.: explicación, p. ej., de sueños; cf. Dan 2,4 etcétera, y también Ecl 8,1), término que se encuentra también dentro del mismo comentario). Este *pešer* de Hab tiene extraordinaria importancia para la reconstrucción del ambiente histórico en el que vivía la secta, por cuanto alude a él constantemente. Pero los especialistas no coinciden aún en su interpretación; el *pešer* se presenta como explicación, tal vez inspirada, de las palabras del profeta, las cuales se aplican concretamente a los acontecimientos contemporáneos del comentarista. Posteriormente se han encontrado también fragmentos de *pešer* a Is, Miq, Sof, Os y Sal, publicados solamente en parte.

Bibl.: Resumen: RB 63, 1956, 62. Además: RB 59, 1952, 412-418; 60, 1953, 455s. PEQ 85, 1953, 69-78. Para el estudio de su género literario: G. VERMÈS (RHphR 35, 1955, 95-103). B. GÄRTNER (Stud. Theol. Lund VIII, 1, 1955, 1-24). [Una ed. que contiene el TM consonántico y el texto hebr. del coment. a Hab, con su traducción española, nos la ofrece J. CANTERA ORTIZ DE URBINA, *El Comentario de Habacuc de Qumrán* (Madrid 1960).]

(2) Las *Reglas*. (*a*) La más importante es la llamada gran Regla o Manual de disciplina (en hebr. *serek ha-yaḥad*), editada por M. BORROWS *(Scrolls* II, 2, New Haven 1951*)*. El texto está completo, y sólo faltan algunas palabras al principio. Contiene una introducción que indica cuál es el ideal de la secta e insiste particularmente en la observancia de la ley de Moisés; habla luego de los dos espíritus, el bueno y el malo, que luchan entre sí en este mundo y se disputan la posesión del hombre; este texto revela influencias dualistas. Vienen después las normas relativas a la admisión entre los miembros de la comunidad, las observancias de la misma, las penitencias que han de imponerse por las transgresiones, etc. La Regla termina con un himno que ensalza el ideal de la secta; por eso Th. GASTER *(The Dead Sea Scriptures*, Nueva York 1956, 113) lo llama *Hymne of the Initiants*. Traducciones: G. Lambert (NRTh 73, 1951, 938-975). J. van der Ploeg (BO 1951, 113-126). P. WERNBERG-MOELLER, *The Manual of Discipline* (Leiden 1957).
(*b*) El «Documento de las dos columnas» *(Discoveries* I, 107-118*)* es una regla breve, distinta de la anterior; el cuero en el que está escrita estaba cosido anteriormente a la última hoja del ms. de la gran Regla. El editor (Barthélemy) le ha dado el nombre de *serek hā-'ēdāh;* hay prescripciones que se refieren a un grupo del que podían formar parte personas casadas y niños. Lleva añadida una colección de bendiciones (ib. 118-130), cosida al ms. Según muchos autores, esta regla fue escrita con miras a ser aplicada en un futuro más o menos lejano.
(*c*) En 1910 S. SCHECHTER publicó los *Fragments of a Zadokite Work*, descubiertos por él en El Cairo durante el invierno de 1896-1897; los reeditó L. ROST *(Kleine Texte* 167, Berlín 1933), y también S. ZEITLIN *(The Zadokite Fragments*, Filadelfia 1952) y C. RABIN *(The Zadokite Documents*, Oxford ²1957*)*. Estos fragmentos contienen reglas y exhortaciones que pertenecen evidentemente a la literatura de Q. En 4Q aparecieron fragmentos de siete mss. de esta obra; el texto es el mismo del ms. sadoquita A de Schechter; pero también se han descubierto fragmentos que aún no se conocían (cf. RB 63, 1956, 61). Esta regla es distinta de la que regía la comunidad

de Q, a no ser que sea la regla de la comunidad en otra época.

(*d*) Forma también una especie de regla la llamada Regla de la guerra *(serek ha-milḥāmāh)*, editada por E. Sukenik con el título de «Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas»; la publicó primero parcialmente, y luego íntegra en *Oṣar* (cf. supra, VII, 2), lám. XVI-XXXIV. El texto es muy incompleto. En 4Q se descubrieron fragmentos de cuatro mss. de esta Regla de la guerra, los cuales ofrecen importantes complementos y variantes. Esta obra dibuja en grandes trazos un cuadro de la guerra ofensiva que la secta (la cual se considera como el verdadero Israel) declarará contra los descendientes de Sem, Cam y Jafet el día en que se apodere de Jerusalén y restaure allí el culto en conformidad con sus propias exigencias. Todos los hijos de las tinieblas serán aniquilados, y se establecerá definitivamente el reino de Dios. Descríbense con todo detalle (a veces de manera fantástica) las armas y los métodos de combate; Albright, Dupont-Sommer, Yadin y otros ven en esta descripción influjo de la manera de combatir del ejército romano, aunque esta manera de combatir no es la única descrita en la obra. Traducciones (entre otras): VT 6, 1955, 373-420; RHR 148, 1955, 25-43.141-180.

Bibl.: Y. YADIN, *Megillat milḥemet bnê 'or bibnê ḥosek* (Jerusalén 1955, en hebreo). J. CARMIGNAC *La Règle de la guerre* (París 1958). J. VAN DER PLOEG, *Le rouleau de la Guerre* (Leiden 1959).

(3) *Salmos.* Una colección extraordinariamente importante de salmos de acción de gracias de la secta fue descubierta en 1Q; muchos son solamente fragmentarios o se encuentran en mal estado. Después de publicar los fragmentos, E. Sukenik preparó una edición completa con todos los restos *(Oṣar*, lám. XXXV-LVIII). Algunos fragmentos de los himnos fueron publicados ya en *Discoveries* I. También en otras grutas han aparecido fragmentos de himnos o composiciones de este género. Los himnos son muy importantes para conocer la piedad privada de los miembros de la secta o por lo menos de sus jefes. Los salmos publicados pertenecen, siquiera en sentido amplio, al mismo género que los salmos de acción de gracias del AT. Traducción (entre otras): Sémitica VII (París 1957).

(4) El texto conocido con el título de *A Genesis Apocryphon* es una especie de midráš histórico; han hecho una edición provisional y solamente parcial N. Avigad y Y. Yadin (Jerusalén 1956), con una introducción en hebreo y en inglés. Es lo que se conserva del rollo que M. Burrows llamó en un principio el *rollo de Lamek*, al que por esta razón se le dio la sigla DSL (cf. BURROWS, *Scrolls* I, 11). El rollo estaba pegado excepto la parte interna; no se ha logrado despegarlo y por eso se ha cortado en trozos; los fragmentos legibles de las cuatro columnas han sido publicados, aunque no en forma definitiva. El texto contiene relatos del Gén (Abraham), pero en forma muy ampliada y pseudohistórica, a la manera del género literario haggádico del Talmud y de los midráš. En otras grutas se han descubierto también fragmentos redactados según ese género literario. Traducción inglesa: cf. la edición antes citada.

(5) *Otros textos.* Se han encontrado fragmentos de obras ya conocidas y atribuidas a los esenios desde antes de 1947. Pertenecen al libro de *Hen* (restos de ocho mss. arameos en 4Q; cf. RB 63, 1956, 60), al de los *Jub* (restos de cinco mss. en 4Q; cf. ib.); hay también restos de lo que se cree que fue la fuente hebrea o aramea del *Test XII patriarcas* (cf. RB 62, 1955, 398-406: Testam. de Levi). Según una comunicación de Milik al congreso de Estrasburgo en agosto de 1956, han aparecido fragmentos del Testam. de Neftalí, cuyo texto presenta las mismas características que el antes citado; y según esta misma comunicación, han sido identificados restos hasta diez mss. de Hen, procedentes todos de 4Q. Finalmente, se han encontrado fragmentos de escritos apocalípticos, desconocidos hasta ahora, textos litúrgicos, una Regla para el servicio de las 26 clases sacerdotales en el templo, dividido en un ciclo de 6 años de 364 días, bendiciones, obras astrológicas, textos pseudohistóricos, una serie de sentencias contra los que se han hecho culpables, un midráš sobre el libro de Moisés, etc. (cf. RB 63, 1956, 49-67). A principios de 1957, nada se sabía aún de los mss. descubiertos en las grutas 7Q y siguientes, hasta 11Q. También deben mencionarse aquí algunas cartas y contratos aparecidos en las grutas de Murabba'at; algunas están fechadas, y otras firmadas por Bar Kôkbâ (132- 135), cuyo verdadero nombre parece haber sido Bar Kos(e)bâ. La escritura de estos documentos es claramente posterior a la de los mss. de Q, lo cual confirma los resultados de la datación paleográfica de estos últimos (cf. RB 60, 1953, 276-294; JbEOL 14, 1955-56, 161-181). Algunos contratos presentan una escritura nabatea cursiva (cf. RB 61, 1954, 161-181).

(6) Descubrimiento importante y curioso fue el de un *rollo de cobre*, en dos partes. Se encontró en 3Q. Después de vanos intentos de desenrollar la pieza menor de cobre, muy oxidada, se tomó la determinación de cortarla en tiras, y así se ha logrado desci-

frarlas en Manchester, durante los primeros meses de 1956. Se ha dado a conocer (junio de 1956) que el texto contiene una larga serie de nombres de lugares extendidos por toda Palestina, en los cuales estarían escondidos tesoros fabulosos; son indicaciones que no tendrían más que un valor folklórico; cf. RB 60, 1953, 84.557s; ib. 61, 1954, 193-205 (artículo de K. G. Kuhn, que intentó descifrar un trozo del texto, en escritura invertida, visible por la cara exterior; este autor toma en serio el contenido del rollo).

(IX) Importancia de la secta de Q y de su literatura. (A) Que el grupo de Q tiene carácter esenio lo reconoce hoy la mayor parte de los especialistas. Parece seguro que los que vivían en los edificios de Q eran célibes y seguían un régimen de absoluta comunidad de bienes; fuera, había otros que observaban una regla menos austera. Han llamado poderosamente la atención las semejanzas que presenta la comunidad de Q con las antiguas comunidades cristianas de Palestina; sin embargo, estas semejanzas no atañen a los puntos esenciales por los cuales se distingue el cristianismo del judaísmo. La secta se componía de judíos (quizás también de prosélitos), y la dirigían sacerdotes de la tribu de Leví. Estaba mandado odiar a «los hijos de las tinieblas» (los demás, tanto judíos como paganos). Observábase a la letra la ley de Moisés y todos se esforzaban por superar a este respecto a los demás judíos. No se conoce el nombre real del fundador de la secta o su gran doctor, a quien siempre se le llama «maestro de justicia»; pero éste nunca aparece en los himnos ni en la liturgia de la secta. Se ve que el maestro ha sido un jefe esclarecido del grupo, a quien han combatido fuertemente sus adversarios judíos, entre los cuales figura principalmente un «sacerdote inicuo», probablemente uno de los hasmoneos (¿Alejandro Yanneo [103-76]?). Dios dio al maestro la penetración del sentido oculto de las palabras de los profetas; pero jamás se le llama profeta, y mucho menos Mesías, como equivocadamente pretendió Dupont-Sommer (*Aperçus*, 44s, y principalmente 54-65), quien gratuitamente hace del maestro el Mesías que había de aparecer después de su muerte, hijo de Dios y salvador del mundo. A tan falsa hipótesis se opusieron abiertamente O. Cullmann (JBL 72, 1955, 213-226) y G. Graystone (*The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ*, Londres 1956).

El grupo de Q forma una verdadera secta; sus miembros están separados de los demás judíos y rehusan el trato con ellos; este grupo está sometido a jefes carismáticos, y sólo él, exclusivamente, conoce el camino por donde el hombre puede alcanzar la salud. Sus ideas están influidas por un dualismo que no es judío, sino que probablemente procede de Persia; pero este dualismo ha quedado integrado en la doctrina judía, gracias a la idea de que Dios es el que creó los espíritus, tanto los buenos como los malos; Dios los juzgará a todos, y así pondrá fin a la dominación de Belial y al poder del mal. Los miembros de la secta esperan ser agregados (después de su muerte; cf. Filón y Flavio Josefo) a los ángeles, como esperan igualmente la resurrección, aunque la esperanza de una inmortalidad feliz parece haber sido más fuerte que la esperanza de la resurrección. Consideran el culto del templo como impuro, porque los sacerdotes no participan de las ideas esenias sobre la pureza, según las cuales está prohibido el matrimonio en segundas nupcias, así como el matrimonio con una sobrina. Probablemente practican el celibato por este motivo principal, si no exclusivo: por no incurrir en impureza ritual. El año litúrgico comprende 364 días, exactamente 52 semanas completas, y comienza siempre por un miércoles, día de la creación del sol y de la luna; las fiestas caen, pues, todos los años en el mismo día de la semana (→ mes). Su calendario y sus ideas peculiares relativas a la pureza les impide celebrar las fiestas con los demás judíos y participar en el culto del templo, y ésta es la causa principal de su separación.

Los himnos subrayan la idea de la predestinación divina, como igualmente se advierte en san Pablo. Cada uno puede elegir libremente entre seguir las inspiraciones de Dios y de sus espíritus buenos, o seguir las de Belial y las de los espíritus malos. En virtud de esa elección, el hombre se somete, respectivamente, al dominio de los espíritus buenos o malos y realiza las obras de unos o de otros mientras permanezca fiel a la elección hecha. Dios ve de antemano todas las cosas y determina la suerte de los hombres en virtud de esta presciencia. De esta manera los doctores de Q concilían la doctrina del AT, según la cual el hombre es esencialmente libre, con la que le niega capacidad para obrar el bien por sus propias fuerzas. Los poetas de los himnos son conscientes de su estado de culpabilidad y están convencidos de la de todos los hombres. A pesar de lo que algunos opinan, las relaciones de Q con la gnosis, en el sentido histórico de este término, son raras o inexistentes. El vocabulario del evangelio y las epístolas de Juan presenta no pocos puntos de contacto con el de Q, de suerte

que se puede pensar en cierto parentesco entre ellos. También aparecen ciertos puntos de contacto con Pablo (doctrina de la predestinación; parenesis). El miércoles, el viernes y el domingo parecen haber sido días litúrgicos más importantes, como igualmente lo eran en el cristianismo primitivo.

(B) Junto a diferencias fundamentales, existen, pues, muchas semejanzas (secundarias) de diversa especie entre Q y el cristianismo naciente. Sin embargo, todavía no es lícito concluir de aquí que hubo contacto directo entre los dos movimientos, porque, además de las comunidades esenias, pudieron existir también otros grupos, de los que nada sabemos aún, pero que pudieron haber vivido en un clima espiritual semejante al de los esenios. Lo que sí es evidente ya es que su «maestro de justicia» no fue un prototipo de Jesús, como pretendió Dupont-Sommer y tras él J. Allegro. Tampoco las comidas diarias de los esenios son prototipo del banquete eucarístico de los cristianos, como algunos piensasn, fundándose, sin razón alguna (cf. PW Suppl IV, 1924, 424; J. VAN DER PLOEG, *The Meals of the Essenes*, Journ. Sem. Stud. 2, 1957, 163-175), en un texto de Flavio Josefo (BI 2,8; 128-133). Flavio Josefo habla de las comidas ordinarias de los esenios, de su sobriedad, de la tranquilidad que en ellas reina, de las oraciones que en ellas se rezan, de la pureza que en ellas se procura (los vestidos para ir a la mesa son distintos de los de trabajo); el temor de incurrir en una impureza legal tiene aquí un papel muy importante, lo mismo que sucedía también en las comidas de los fariseos. Josefo propone las comidas de los esenios como ejemplo para los paganos, cuyas comidas ordinarias eran frecuentemente poco dignas, como lo atestiguan FILÓN *(De vita cont.)*. Cf. A. Metzinger (Bb 30, 1955, 457-481); J. Schmitt (RScR 29, 1955, 381-401; 30, 1956, 55-74); J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme* (París 1957).

(C) La información que tenemos acerca de la organización de los esenios es todavía deficiente e insegura, debido a que las Reglas, Flavio Josefo y Filón no están de acuerdo a este respecto. Es cierto que los esenios exigían que sus candidatos pasaran una prueba o noviciado de varios años antes de ser admitidos en el grupo; este tiempo de probación se dividía en dos o tres períodos, según que los aspirantes pudieran asistir, o no, a ciertos actos de la comunidad, particularmente a las comidas, junto con los miembros más cualificados de la secta. La comunidad que seguía la regla estricta estaba organizada, poco más o menos, al modo de las «lauras» o eremitorios cristianos (=monasterio *sui generis*, con una casa central para la vida común, alrededor de la cual estaban dispuestas las celdas particulares para los ermitaños). Al frente de la comunidad había un *mᵉbaqqēr*, término que significa inspector, «obispo», y corresponde, por su significación, al ἐπίσκοπος cristiano. Una junta de doce laicos y tres sacerdotes (¿que formaban parte de la junta o eran simplemente como adjuntos a ella?) dirigía la comunidad bajo el control del *mᵉbaqqēr*. Nuestros evangelios nunca hablan de los esenios. Tal vez ello se deba a que Jesús siempre se dirigió a la masa de los judíos en general, mientras que aquéllos sólo formaban una pequeña secta. En la guerra contra los romanos (años 66-70), los pertenecientes a la secta combatieron en unión con los demás judíos; incluso desempeñaron en la lucha funciones importantes.

Bibl.: Obras generales: H. BARDTKE, *Die Handschriftenfunde am Totem Meer* (Berlín [2]1953). M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls* (Nueva York 1955). F. F. BRUCE, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls* (Londres 1956). A. H. EDELKOORT, *De handschriften van de Dode Zee* (Baarn [2]1954). C. T. FRISCH, *The Qumran Community, its History and Scrolls* (Nueva York 1956). G. GRAYSTONE, *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ* (Londres 1956). G. MOLIN, *Die Söhne des Lichtes* (Viena-Munich 1954). G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda* (París [2]1954). H. H. ROWLEY, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (Oxford 1952). J. VAN DER PLOEG, *Vondsten in de Woestijn van Juda* (Utrecht 1957). A. M. HABERMAN, *'Edâh we-'edût* (Jerusalén 1952; en hebreo). J. T. MILIK, *Dix années de découverts dans le désert de Juda* (París 1957). *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* (Brujas 1959).

Pueden consultarse, pero con muchas reservas [cf. sobre ello S. DE AUSEJO, en «Hechos y Dichos», núm. 304, marzo 1961, 184-188]: J. M. ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls* (Harmondsworth 1956; trad. española: Madrid, 1957). A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte* (L'Orient ancien ilustré 4, París 1950). Id., *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte* (id. 5, París 1953). A. D. DAVIES, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls* (Nueva York 1956). E. WILSON, *The Scrolls from the Dead Sea* (Londres 1955; ed. revisada: Londres 1957; trad. española: México 1956). H. E. DEL MÉDICO, *L'énigme des manuscrits de la mer Morte* (París 1957).

Bibl. completa hasta 1956: C. BURCHARD, *Bibliographie zu den Hss. vom Totem Meer* (BZAW 76, Berlín 1957). De 1952 a 1958: *La secte de Qumrân* (cf. supra), 68-84.

Ediciones de los textos: cf. supra (VIII).

Traducción de todos los textos: Th. H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English Translation with Introduction and Notes* (Nueva York 1956; traducción literal y por eso, a veces, demasiado libre; rehace las lagunas del texto; es buena, pero ha de usarse con circunspección). Traducciones parciales ofrecen también las obras generales antes citadas.

Cf. también, además de los estudios citados en cada apartado: P. KAHLE, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle* (Stuttgart 1951). A. MICHEL, *Le maître de justice* (Aviñón 1954). K. SCHUBERT, *Die Handschriftenfunde am Totem Meer* (SKZ 122, 1954, 28ss). A. METZINGER, *Die Handschriftenfunde am Totem Meer und das N. T.* (Bb 36, 1955, 457-481). W. R. FARMER, *The Economic Basis of the Qumran Community* (ThZ 11, 1955, 295-308). DBS V, 801 819.

[La bibl. española está representada en los estudios siguientes: F. PÉREZ CASTRO, *Los manuscritos del Mar Muerto* (Sefarad 11, 1951, 115-153). L. ARNALDICH, *El Cristo del Evangelio y el supuesto Cristo del Mar Muerto* (VV 11, 1951, 57-71). Id., *Los manuscritos del Mar Muerto* (EstFr 53, 1952, 199-220). Id., *Los sectarios del Mar Muerto y su doctrina sobre la alianza* (EstB 11, 1952, 359-398). J.M. SOLÁ SOLÉ, *Una tendencia lingüística en el manuscrito de Isaías (DSIa) de Khirbet Qumran* (Sefarad 13, 1953, 61-71). J. CAUBET ITURBE, *Los rollos y fragmentos del desierto de Judá* (XV Sem. Bibl. Esp., Madrid 1955, 167-186). M.E. BOISMARD, *La literatura de Qumrán y los escritos de san Juan* (CultB 12, 1955, 250-264). A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrán* (Madrid 1956). J. CAUBET ITURBE, *Los maravillosos manuscritos de Qumrán junto al Mar Muerto* (CultB 15, 1958, 193- 320). J. MEJÍA, *Posibles contactos en los manuscritos de Qumrán y los libros de los Macabeos* (Revue de Qumran 1, 1958, 51-72; id. [resumen] en: Sacra Pagina, Misc. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re biblica, París/Gembloux, 1, 1959, 20-27). J. CAUBET ITURBE, *Jerusalén y el templo del Señor en los manuscritos de Qumrán y en el NT* (Sacra Pagina, Misc. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re biblica, II, 1959, 28-46).]

[J. VAN DER PLOEG]

R

R. Abreviatura de redactor: R^J = redactor yahvista; R^E = redactor eloísta, R^D = redactor deuteronomista, R^P = redactor del código sacerdotal R^1 = primer redactor.

Rabbá, forma abreviada de Rabbat-Ben-Ammón (hebr. *rabbā:* la grande [ciudad de los ammonitas]), capital de los ammonitas, conquistada por Yoab bajo el reinado de David (2Sam 11,1 12,27-29 1Par 20,1); pero conservó su rey (2Sam 17,27). En 2Sam 12,27 se habla de una ciudad de las aguas (las fuentes fortificadas [?]) y de una ciudad propiamente dicha (la fortaleza). En el s. III a.C., Rabbá fue helenizada por Ptolomeo II Filadelfo (desde entonces la ciudad se llamó Filadelfia), conquistada en 218 a.C. por Antíoco el Grande, en 63 a.C. liberada por Pompeyo e incluida en la → Decápolis. En R. vieron los israelitas el sarcófago del rey → Og (Dt 3,11). Hoy *'ammān*, capital de Jordania, junto al Yabboq superior, con majestuosas ruinas. Excavaciones dirigidas por G. Guidi y Bartinocci (1929) han descubierto restos de las épocas del bronce tardío y de los Seléucidas. Cf. fig. 122.

Bibl.: ABEL II, 424s. BRL 432-435.

Rabbí (hebr.-aram.: mi maestro). *Rab* con el significado de maestro se encuentra ya, unos cien años a.C., en la obra judía *Pirqê Aboth.* En el NT es un tratamiento honorífico de Juan Bautista (Jn 3,26), y sobre todo de Jesús (Mt 26,25.49 Mc 9,5 11,21 14,45 Jn 1,38.49 3,2 4,31 6,25 9,2 11,8; falta en Lc). Hacia el final del siglo I del cristianismo r. (rabino) fue la designación oficial de los doctores de la ley palestinenses. Juntamente a r. se encuentra la forma aramea *rabboní* (Mc 10,51 Jn 20,16).

Bibl.: StB I, 916s. SCHÜRER II, 375-378.

Rab-mag → Reb-Mag.

Rabsaces, transcripción latina (Vg) del hebr. *rab-šāqēh* (2Re 18,17.19.26-28.37 Is 36,2-4.11-13.22 37,4-8 Eclo 48,18), probable transcripción del título de funcionario asirio *rab-šâqê*, en un principio jefe de los escanciadores de bebidas, más tarde jefe del ejército y gobernador.

Bibl.: RLA, art. *Beamter* (I, 460).

Rabsaris, transcripción latina (Vg) del hebr. *rab-sārīs* (2Re 18,17 Jer 39,3.13), como *rab-hassārīsīm* (Dan 1,3) o *śar-hassārīsīm* (Dan 1,7-11.18), transcripción del título de funcionario asirio *rab ša rêši.* En hebreo *sārīs:* → eunuco.

Bibl.: RLA, art. *Beamter* (I, 462).

Raca (arameo *rēkā';* transcripciones: gr. ῥακά; Vg raca), expresión ofensiva, que significa «vacío», «hueco». La ofensa, que debía ser juzgada por el concilio (Mt 5,22), puede traducirse muy bien por «casquivano».

Bibl.: StB I, 278s.

Rafael (hebr. *r^efā'ēl;* NOTH 179: Dios ha curado), uno de los → arcángeles o de los

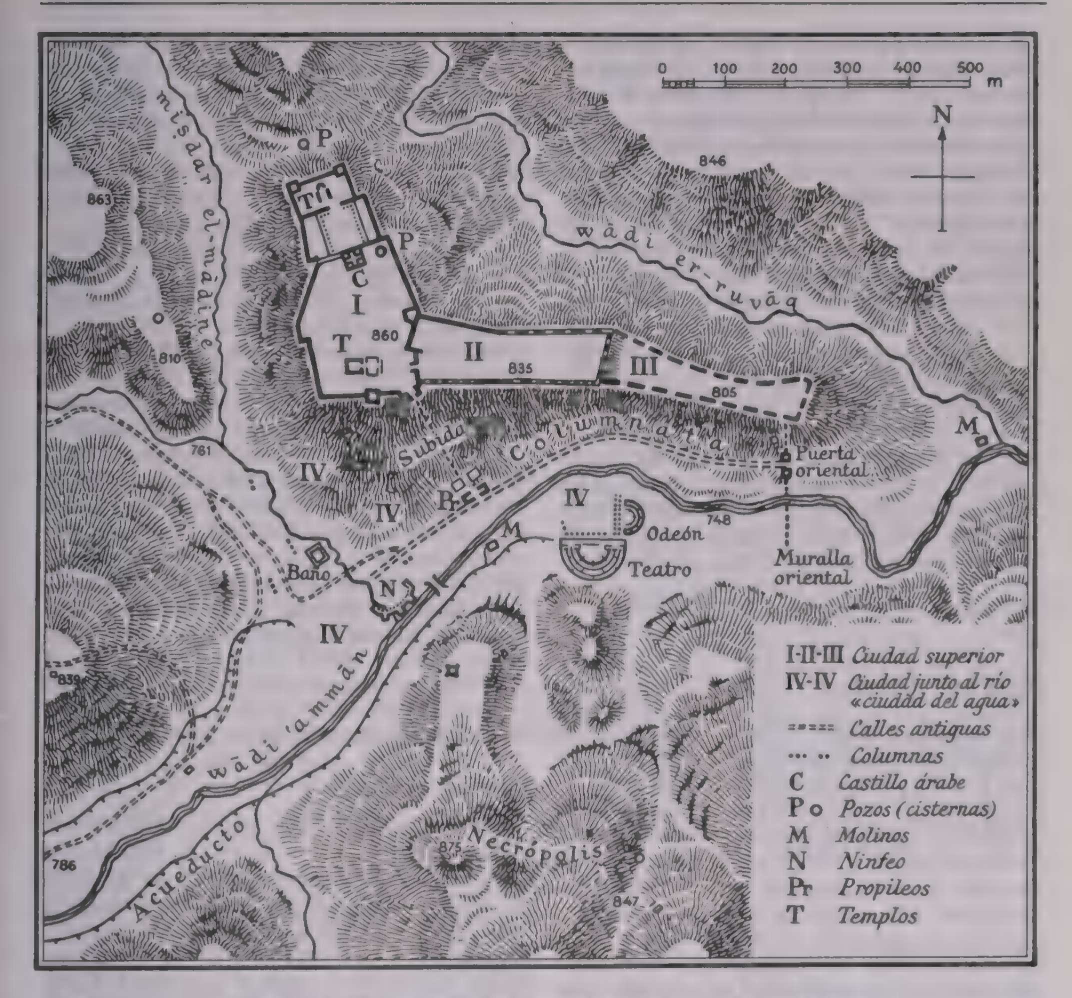


Fig. 122. Ruinas de Rabbá (Filadelfia), en la actual Ammán

→ tronos que «están ante Yahvéh». Desempeña un papel importante en la historia de Tobías, principalmente como enemigo del espíritu maligno → Asmodeo; no se menciona en ningún otro pasaje de la Biblia, pero sí en el libro apócrifo de Henok.
→ Azaryá.

Bibl.: R. Pautrel, M. Lefèbre, *Trois textes de Tobie sur Raphäel* (Mélanges Lebreton I, París 1951, 115-124).

Rafidim → Refidim.

Ragáu, en la genealogía de Jesús (Lc 3,35), en el AT se llama Reú (hebr. *re'ū:* amigo [de Dios]), hijo de Péleg, padre de Serug en la lista de los semitas: Gén 11,18-22 1Par 1,25.

Ragüel (hebr. *re'ū'ēl:* amigo de Dios; Noth 153s).
(1) Vg: por Reuel, → suegro de Moisés.
(2) Padre de Sara en la historia de Tobías, pariente de Tobías (Tob 3,7 6,11 7,1 etc.).

Ragués → Razías.

Ragués (gr. Ragá o Ragái, acaso también Ragáun; cf. Jdt 1,5, en antiguo persa Ragá), capital antigua de la Media, frecuentemente mencionada en Tob. La ciudad fue reconstruida por el rey sirio Seleuco IV Nicátor, y tomó el nombre de Europos; las ruinas, probablemente en el actual Rai, 10 km al sureste de Teherán.

Ráhab (hebr. *rahab),* originariamente monstruo marino mitológico, que habitaba en el → océano o se le consideraba identificado con él, juntamente con → leviatán y el → dragón. Aparentemente, el nombre alude a la intranquilidad y constante movimiento del mar (hebr. *yhb* significa estar agitado, ser impetuoso). Para dar una idea

de ello, se le puede comparar con la lucha entre Marduk y Tiâmat de la mitología babilónica. En la Biblia se encuentra R. únicamente como elemento poético, en textos que, si bien de manera aislada, delatan ciertos vestigios de la primitiva lucha y victoria del creador sobre R., pero que ya no son mitológicos. También, como símbolo de Egipto (R. es imaginado como cocodrilo o está en relación con el Nilo). A la primera categoría pertenecen algunos pasajes, como Job 26,12 (R. está en paralelo con el mar); como 9,13 (donde se habla de los auxiliares de R., comparables con los ayudantes de Tiâmat, en la narración babilónica de la creación); y además, probablemente Sal 89,11 y aun quizá Eclo 43,25 (hebr.). A la segunda categoría pertenecen Is 30,7 51,9 (donde, de todas maneras, la terminología recuerda firmemente todavía a R. en su primera acepción) y Sal 87,4. → Rajab.

Bibl.: E. Hertlein, *Rahab* (ZAW 38, 1919/20, 113-154).

Rahab → Rajab.

Rajab (hebr. *rāḥāb*, forma abreviada, de significación desconocida; Vg Rahab), en Jos 2 es una ramera de Jericó que admitió en su casa y salvó a los dos exploradores israelitas. Por este motivo (Heb 11,31: a causa de su fe; Sant 2,25; por sus obras), después que los israelitas hubieron ocupado la ciudad, fue respetada juntamente con su familia (Jos 6,17-25). En Mt 1,5 figura como abuela de Booz, en la genealogía de Jesús. No se sabe de dónde ha sacado Mt esta tradición. La literatura rabínica hace de Rajab una prosélita, instrumento del espíritu de Dios y madre de innumerables sacerdotes y profetas; es la esposa de Josué.

Bibl.: ThW III, 1-3.

Ram (hebr. *rām*, forma abreviada de: [Dios es] sublime), hijo de Jesrón, hermano menor de Yerajmeel, padre de Amminadab (Rut 4,19 1Par 2,9s); en el NT, Aram. En 1Par 2,25, R. es nieto de Jesrón e hijo de Yerajmeel, por tanto, de raza judía, padre de Maás, Yamín y Équer. ¿Se trata de un mismo personaje?

Ramá (hebr. *hārāmā;* «la» altura), nombre de lugar bastante frecuente. Encuéntrase: (1) *En Benjamín* (Jos 18,25), al norte de Guibá y Jerusalén (Jue 19,13 Is 10,29 Os 5,8), en el camino de Jerusalén hacia el norte, no lejos de las fronteras de Judá, fortificada por el rey israelita Basá, lo cual quiso impedir Asá rey de Judá (1Re 15, 17-22 2Par 16,1), cerca de la tumba de Raquel (Jue 4,5 Jer 31,15); tras la destrucción de Jerusalén en 586 a.C., punto de concentración de los desterrados (Jer 40,1); después del destierro, poblada por judíos (Esd 2,26 Neh 7,30 11,33); hoy *er-rām.*
(2) *En Aser* (Jos 19,28) frecuentemente identificada con *er-rāme* junto a la ruta de *ʻakka* a *ṣafed;* en contra: M. Noth, *Josua* 91.
(3) *En Neftalí* (Jos 19,36), tal vez, como ciudad fronteriza, idéntica con (2).
(4) *En Efraím*, patria del profeta Samuel. Designada en 1Sam 1,1 con la forma local Ramatáyim, en la montaña de Efraím, luego Ramataim (1Mac 11,34) y Arimatea (Mt 27,57 Jn 19,38); distrito samaritano, más tarde bajo Judá (1Mac 11,34). El emplazamiento se discute. Se han propuesto: *rentīs*, pequeña aldea 14 km al nordeste de *ludd; bēt rīmā*, 8 km al este de *rentīs;* y *rāmallā*.
(5) *En Galaad* (2Re 8,29 2Par 22,6), → Ramot-Guilead.
(6) *En el Négueb* (Jos 19,8), en el territorio de la tribu de Simeón, probablemente idéntica con Ramot-Négueb (1Sam 30,27).

Bibl.: Abel II, 427-429.

Ramataim y **Ramatáyim** → Ramá.

Ramera → meretriz.

Ramesés → Ramsés.

Ramot-Guilead (hebr. *rāmōt:* lugar alto) en Guilead o Galaad (en 2Re 8,29: Ramá), importante ciudad en Galaad, con antiguo santuario, y por ello ciudad de asilo (Dt 4,43 Jos 20,8) y ciudad sacerdotal (1Par 6,65 Jos 21,38), capital de uno de los distritos de Salomón (1Re 4,13), posesión muy disputada entre los israelitas y los arameos (1Re 22,3-24 2Par 18 2Re 8,28), no conquistada definitivamente hasta Yehú (2Re 9,1-14). El emplazamiento se discute. Se han propuesto: *es-salt; er-remṭe*, 11 km al sureste de *derʻāt; ḥöṣn aǰlun* o *el-ḥöṣn*, 16 km al suroeste de *er-remṭe* (así Albright; y Abel, siguiendo a Dalman), imponente *tell*, poblado ya en la primera edad del bronce. Noth y Glueck piensan en el *tell-rāmīṭ*, 7 km al sur de *er-remṭe*.

Bibl.: Abel II, 430s. N. Glueck (BASOR 92, 1943, 10-16).

Ramsés o **Ramesés** (hebr. *raʻamsēs* o *ramʻsēs;* Vg Ramesse o Ramesses), nombre bíblico de una ciudad egipcia (Éx 1,11 12,37 Núm 33,3.5) o de una región (Gén 47,11). El nombre egipcio es *pr-rʻms*, casa de R., residencia de Ramsés II. En las cercanías se estableció Jacob, y al ser fundada la ciudad (ciudad almacén), los israelitas tuvieron que

realizar prestaciones personales de trabajo (Éx 1,11). En Éx 12,37 y Núm 33,3.5, la ciudad es el punto de partida del éxodo de los israelitas de Egipto. Ramsés es mencionada en textos egipcios; la mayoría de los topógrafos creen poder identificarla con Avarís, la antigua capital de los hiksos, reconstruida majestuosamente por Ramsés II y llamada Tanís a partir de la dinastía XX; otros piensan en *qantir* (cf. COUROYER, RB 53, 1946, 75-98).

Bibl.: P. MONTET, *Tanis, Avaris et Pi-Ramses* (RB 39, 1930, 5-28). Id., *Pi-Ramsès, Tanis* (Syr 17, 1936, 200-202). BASOR 109, 1948, 15. B. COUROYER, *Dieux et fils de Ramsès* (RB 61, 1954, 108-117).

Ranas (hebr. *ṣᵉpardēʿa;* sólo como colectivo o en plural). El AT las menciona en las plagas de Egipto (Éx 7,26-8,11) y, en el mismo contexto, en Sal 78,45 y 105,30. Las plagas de r. no son raras en Egipto, sobre todo después del desbordamiento del Nilo. Las r. se cuentan entre los animales impuros (Lev 11,10). Como símbolo de la impureza aparecen en Ap 16,13, donde el vidente ve salir de la boca de la bestia y de la boca del falso profeta tres espíritus impuros en forma de rana.

Raquel (hebr. *rāḥēl:* oveja). En la genealogía bíblica R. es hija del arameo Labán, esposa predilecta de Jacob (Gén 29,6-30); por medio de Bilhá, su esclava, fue madre de Dan y de Neftalí (30,4-8), pero luego ella misma fue madre de José (Gén 30,22-24) y de Benjamín, en cuyo nacimiento murió (35,16-18). Fue enterrada en el camino de Bet-El a Efratá. Esta Efratá de Gén 35,19 se ha identificado indebidamente con Belén; es natural (y 1Sam 10,2 Jer 31,15 dan testimonio de ello) que la tumba de R. estuviera en territorio de Benjamín (1Sam 10,2) debiendo ser buscada entre Ramá y Bet-El (Jer 31,15). La identificación de Gén 35,19 se originó porque la región de Belén también se llamaba Efratá. La crítica histórica comprende las tribus de José (Efraím y Manasés) y de Benjamín con el nombre de tribus de R. en contraposición con las tribus de → Leá.

Bibl.: [J.M. BOVER, *El sepulcro de Raquel: ¿Efrata-Belén o Efrata Rama?* (EstE 7, 1928, 226-237).]

Rasín → Resín.

Râs Šamrâ → Ugarit.

Rastrillo. El r. auténtico es desconocido en el AT; Os 10,11 Is 28,24 Job 39,10 Eclo 38,26 hablan de una aguijada.

Rata → topo.

Ratón (hebr. *'akbār)*, animal inmundo (Lev 11,29; según Is 66,17: lo comían), que podía causar graves daños a la cosecha. Por eso es muy probable que el texto de 1Sam 46,4s 11.18 no se refiera a una epidemia de peste, sino a una plaga de r., que cesaría tras una ofrenda de cinco r. de oro: tal es la opinión de J. DE GROOT (*1Samuel*, Groninga 1934, 107s), que, a su vez, remite a un artículo de J. AHARONI (ZDPV 40, 1917, 238) a propósito de una plaga de r., justamente en la región mencionada en Sam.

Bibl.: J.L. PALACHE, *De beteekenis van de muis in I Sam. 6* (Verslag 8ᵉ Congres Oostersch Genootschap, Leiden 1936).

Rayo. El r. es el fuego de Dios (Job 1,16), la saeta de Dios (Sal 18,15 Hab 3,11 Sab 5,21), le sirve de arma (Job 36,32 Dt 32,41). Varios dioses orientales (Hadad, Tešub) llevaban por arma un r. (cf. AOB núm. 327.339s). El r. obedece a Dios (Job 38,5 Sal 104,4 134,7 Bar 6,62) y le acompaña en las teofanías del AT (Éx 19,16 2Sam 22,9 Sal 18,9 Ez 1,13 Hab 3,4 Sal 77,18s 97,4) y del NT (Ap 4,5 8,5 11,19 16,18). El rostro de la figura que aparece en Dan 10,6 y el del ángel en la tumba de Cristo (Mt 28,3) brilla o es como el r.; la venida del hijo del hombre (Mt 24,27 par.) y su juicio (Lc 10,18) son comparados al r., por ser visibles desde todas partes e instantáneos. → Arco, → trueno.

Bibl.: ThW I, 502s.

Razías (o Ragués) es, entre otros, un anciano distinguido de Jerusalén, «padre de los judíos», que se precipitó desde la azotea de su casa cuando Nicanor quería prenderle (2Mac 14,37-46). Desde muy antiguo se consideró como acción noble el escapar de una muerte afrentosa por medio del suicidio (1Sam 31,4ss; indirectamente: Jue 16,26ss 1Mac 6,43ss). Desde el punto de vista cristiano se tiene en cuenta y se acentúa su buena intención (2Mac 14,46), ya que 2Mac admira y alaba no el suicidio, sino el valor de Razías.

Razón → Rezón.

Rebeca (hebr. *ribqā;* NOTH 10: lazo [?]), en la genealogía bíblica hija del arameo Betuel (Gén 22,23 24,15), hermana del arameo Labán (24,29), esposa de Isaac (24,12-67 26, 6-11), madre de los gemelos Esaú y Jacob (25,21-24; cf. Rom 9,10). Con su ayuda, Jacob consiguió por astucia la bendición de primogenitura (27,5-17) y se salvó de Esaú (27,42-28,5). Según Gén 49,31 está enterrada en la cueva de → Makpelá. H. Bauer (ZDMG 67, 1913, 344) interpreta el nombre

como metátesis de *brqh* (vaca), significado que se amoldaría muy bien a la nomenclatura de las dos esposas del patriarca (cf. Raquel, Leá).

Rebla o **Reblata** → Riblá.

Reb-Mag, transcripción latina (Vg) del hebr. *rab-māg*, designación del cargo de → Nergal-Saréser (Jr 39,3.13). Probablemente, la expresión hebr. es, a su vez, transcripción del título de funcionario asirio *rab-mugi*. No se conoce exactamente cuál era el cometido de dicho funcionario.

Bibl.: RLA, art. *Beamter*.

Rebusco. En Lev 9,9s 23,22 Dt 24,19-22 se prohíbe recoger la cosecha del campo hasta el último extremo de la linde. Después de la recolección no debe hacerse el r., ni volverse para ver si quedó alguna gavilla olvidada; tampoco deberá hacerse el r. cuando se vareen los olivos o cuando se vendimie la viña, ni deben recogerse las uvas caídas al suelo. El r. pertenece al forastero, al huérfano y a la viuda (Dt) o al pobre y al forastero (Lev). Rut 2 nos presenta la descripción del espigueo (cf. Is 17,6 24,13 Jer 49,9 Abd 5 Miq 7,1). «El espigueo de Efraím» en Jue 8,2 está en sentido metafórico; e.d., la lucha persecutoria de los efraimitas recoge mayor botín que la cosecha de Abiézer, obtenida en el combate de Gedeón. → Puro (II,4).

Bibl.: AuS III, 63-65.

Recá → Racá.

Recab → rekabitas.

Recabitas → rekabitas.

Reconciliación. (I) EN EL AT. La r. es la restauración de la comunidad de vida entre Dios y el hombre (o su pueblo), rota por la resistencia de éste a la voluntad divina. La r. es obra de la misericordia de Dios y al mismo tiempo (por lo menos, con mucha frecuencia) obra realizada por el hombre bajo la acción de Dios. En el AT, la doctrina sobre la r. se funda en estos dos supuestos: la → santidad de Dios y el → pecado del hombre. Como el AT no considera siempre el pecado de idéntica manera (a veces lo pinta cual si fuera una tara física, pero lo más ordinario es considerarlo como rebelión consciente que crea en el hombre el estado de → culpabilidad); como tampoco, por otra parte, subraya siempre los mismos trazos y matices de la santidad de Dios (pues unas veces insiste en su aspecto «numinoso» y otras en su aspecto moral), y en fin, como la noción de r. ha evolucionado en el AT, no debe sorprendernos el carácter diverso, y aun en cierto modo contradictorio, que revisten los distintos aspectos de la doctrina de la r. en el AT.

(A) *Vocabulario.* El término general que indica la r. es el hebr. *kippēr* (traducido muy frecuentemente en los LXX por ἱλάσκεσθαι); etimológicamente significa, sin duda alguna: «frotar, limpiar, borrar» (así en siríaco, árabe, akkadio; cf. también el paralelismo con otros verbos de idéntico significado: Is 6,7 27,9; «purificar»: Lev 12,7 14,20.53; «quitar el pecado»: Éx 29,36 Lev 8,15 etc.), más bien que (recurriendo al árabe) «cubrir». Con razón, pues, a lo que parece, se procura relacionar el verbo *kippēr* con el sustantivo *kōfer* (Éx 21,30 30,12 etc.), que indica el precio del «rescate», la cosa que el hombre, al reconocer sus yerros, presenta a Dios para indemnizarlo, apaciguarlo y obtener su perdón. Si Dios acepta este precio de «rescate» es por pura gracia que Él concede al hombre. Fuera del vocabulario sacerdotal, *kippēr* significa, a veces, «apaciguar por un don» (Gén 32,21 Prov 16,14 Is 47,11), pero mucho más a menudo o bien significa «expiar» (mediante la vida de un hombre o de un animal: Éx 32,30 1Sam 3,14 2Sam 21,3), o bien «perdonar» (cuando es Dios el sujeto: Jer 18,23 Sal 65,4 78,38 79,9). En el vocabulario sacerdotal (P y Ez 40-48): «reconciliar mediante un rito de expiación» (p. ej. Lev 4,31.35 5,6 16,17 etc.). Contrariamente al uso del verbo ἱλάσκεσθαι en el griego profano (cf. PLATÓN, *Leyes* 862c y DITTENBERGER, *Sylloge* 1042, 16), el verbo hebr. nunca tiene por objeto a Dios ni al pecado, sino siempre a la persona o cosa en cuyo favor se practica el rito (ordinariamente, por los sacerdotes). Y este uso lo respeta siempre el gr. bíblico cuando traduce por ἱλάσκεσθαι el hebr. *kippēr*. Por consiguiente, la noción de r. en el AT no está dominada por la idea de apaciguar la cólera de Dios, sino que comprende tanto la idea de expiación (ἱλασμός) como la de r. (καταλλαγή).

(B) *Doctrina.* Siguiendo a Hermann y sobre todo a Vriezen, la doctrina de la expiación y de la r. en el AT puede resumirse en la forma siguiente:

(1) En algunos textos antiguos o muy antropomórficos la r. parece conseguirse por el apaciguamiento de la cólera o → ira de Dios: este resultado se obtiene ya por el castigo del pecador, ya por una acción cultual agradable a Dios (la idea de la *placatio*: 1Sam 26,19 2Sam 21,1-3.14; es el apaciguamiento por una expiación cuasi cultual

de un homicidio, con «satisfacción» para los allegados de la víctima; cf. también 2Re 3,27 y el «rescate por cada persona» en los textos del P: Éx 30,11-16 y Núm 31,48-51). Incluso cuando esta ofrenda o presentación cayó en desuso continuaron utilizándose ciertas fórmulas que la recuerdan: cf. Éx 30,11-16 Lev 17,11 Núm 31,48-51 etc. y las expresiones *rēaḥ niḥōaḥ*, primitivamente «olor que apacigua» (Gén 8,21), a la que en la legislación cultual se le dio luego el sentido de «olor grato», y *hillāh pānīm*, «ablandar la faz», conseguir que Yahvéh se torne agradable mediante un sacrificio (1Sam 13,12) o mediante la oración (Éx 32,11 1Re 13,6 2 Re 13,4 Jer 26,19 etc.).

(2) Es posible que el antiguo Israel haya conocido otra manera de r. cultual, la cual podría llamarse simplemente expiatoria o lustral: la falta, concebida cual si fuera una mancha física, se borra por la sangre de la víctima, a la que se atribuye virtud expiatoria (hay fórmulas que inducen a figurarse así las cosas en Lev 8,14s 16,14-16 Ez 43,19s; cf. también la expresión «sangre del pecado» en Lev 4,25 Ez 45,19 etc., que por analogía con «el agua del pecado», de Núm 8,7, o «el agua de la impureza», de Núm 19,9, indica la sangre que quita el pecado); el rito no mira directamente al apaciguamiento de la cólera divina, sino a borrar el pecado. Es indudable que a veces se ha considerado el pecado a la manera de una mancha física que había que borrar mediante el rito del *kippēr:* encuéntranse vestigios de ello en las prescripciones de Lev 5,1s, relativas a las faltas que exigen un sacrificio por el pecado, en las ceremonias del gran → día de la expiación, en los ritos de purificación de una casa (Lev 14,53) y en los de la purificación de un leproso (14,19). Esta manera de entrar de nuevo en gracia con Dios no se presenta más, por lo menos en su aspecto estrictamente lustral, en las instituciones cultuales del AT (ni siquiera en Dt 21,1-9, pues aquí el entrar de nuevo en gracia no se atribuye exclusivamente a la fuerza expiatoria de la sangre de la vaca, sino también a la confesión de inocencia y a la súplica del perdón); sin embargo, en todas las clases de ritos expiatorios se alude a ella.

(3) En la legislación sobre los sacrificios del Lev (sobre todo, en 1-7 16s) y en algunos textos de Núm se advierten todavía elementos referentes a esas dos concepciones antedichas, pero es claro que tales elementos han sido «repensados» bajo la influencia de la predicación profética. Según Lev 17,11, es Yahvéh quien concedió la sangre que sirviera de expiación por los hombres; por consiguiente, la expiación aparece como institución divina y obra de Dios; el hombre que quiere y debe confesar su falta (Lev 5,5 Núm 5,7) manda que los sacerdotes practiquen el rito al que Dios atribuye tal eficacia (el rito del *kippēr*, en el que hay manipulación especial de la sangre; cf. infra); así el hombre se purifica (expiación cuasi sacramental; pues no se dirige propiamente a cambiar las disposiciones divinas) y restablece o refuerza su relación vital con Dios. Por tanto, el rito no debe su eficacia al valor intrínseco de la sangre. Tampoco es, según parece, un rito de sustitución (sangre de la víctima, derramada y ofrecida a Dios en vez de la vida del culpable); los textos del Lev relativos a los sacrificios por el pecado no dan la impresión de que el animal ofrecido en sacrificio vaya como cargado de los pecados de los culpables; más bien aparece como cosa sagrada, y por eso sólo los sacerdotes pueden ofrecerla y comerla en lugar sagrado (Lev 6,17-23); además, los pecados que han de ser expiados por esta clase de sacrificio no se consideran pecados graves. Por consiguiente, parece lo más acertado interpretar el rito de esta forma: la sangre, sede de la vida, es algo santo y sagrado; es instrumento apto que Dios ha escogido (Lev 17,11) para purificar y santificar los lugares santos (la tierra, el templo, el altar) cuando han sido manchados por pecados (17,10-12; cf. también 8,5 16,16-19 Éx 29,12.16.26s Ez 43,18-26; cf. finalmente el papel desempeñado por la sangre en el sacrificio de la alianza según Éx 24,3-8, donde aparece como instrumento santo y santificador que une las dos partes que pactan esa alianza); después de este rito, Dios puede ya establecerse de nuevo en el país, en medio de su pueblo o en su santuario, y dar allí testimonio de su presencia bienhechora y vivificante. Al imponer el culpable sus manos sobre la víctima del sacrificio (Lev 1,4 4,4.15.29.33 8,14.18), parece querer significar con ello, en este caso concreto (en otros lugares la → imposición de manos puede evocar la idea de sustitución), que el rito comienza o emana de él, y con ello él confiesa su pecado y su arrepentimiento. Podría decirse, en cierto sentido, que todos los sacrificios del AT están como envueltos en la atmósfera de la r. (puesto que todos ellos tienden a restablecer la comunión de vida con Dios; cf. Lev 1,4), pero los sacrificios expiatorios por excelencia son, sin embargo, el sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación. El término *kippēr* resérvase siempre para indicar estas dos formas de sacrificio; jamás dice la Biblia de ellos que son «agradables con beneplácito» (como lo dice de los holocaustos y de los sacrificios de acción de gracias); y se carac-

terizan también por la manera particular de tratar la sangre. En los holocaustos, en las oblaciones y en los sacrificios de comunión (Lev 1-3) déjase correr la sangre sobre el altar; es derramamiento de sangre, pero no purificación propiamente dicha. Esta última es mucho más compleja (cf. Lev 4s): (*a*) la sangre se esparce primeramente ante la faz del Señor (rito designado por la forma verbal *hizzāh:* Lev 4,6; por este rito la sangre queda consagrada a Dios: conviértese así en instrumento apto para realizar la expiación); (*b*) se rocían con un poco de sangre los cuernos del altar (es el rito del *kippēr* propiamente dicho; cf. la expresión «ablandar la faz de Yahvéh»); (*c*) derrámase el resto de la sangre al pie del altar. Esta manipulación de la sangre, bastante compleja, es propia del sacrificio por el pecado (en el sacrificio de reparación, el segundo elemento no se da; parece, pues, que se considera el sacrificio de reparación como formando una categoría intermedia entre el sacrificio expiatorio y el holocausto). El sacrificio por el pecado está prescrito para las faltas que han alejado al hombre fuera de la esfera divina. Con todo, la distinción de éste y del sacrificio de reparacón no se mantiene siempre (compárese, p. ej., Lev 5,17-19 con 4,2s y Núm 15,22); probablemente, fue la influencia de los profetas la que limitó en principio la eficacia de esos sacrificios sólo para los pecados cometidos «por inadvertencia» (Lev 4,2 Núm 15,22, cf. también Lev 5,17-19). Algunos textos del AT (incluso textos del P) extienden el carácter expiatorio a otros sacrificios distintos de los sacrificios de expiación propiamente dichos (cf. Miq 6,7 Job 1,5 Ez 45, 15-17 Lev 1,4 14,6s.53 16,20-22), mientras que el sacrificio por el pecado borra también, a veces, otros pecados distintos de las faltas cultuales o morales involuntarias (Lev 16,16.21.30.34).

La legislación relativa al sacrificio de expiación no habla de la confesión de los pecados más que raras veces (Lev 5,15 16,21 Núm 5,7; indirectamente, en la imposición de manos sobre la víctima del sacrificio); solamente las partes más recientes del ritual de la expiación hablan del ayuno (Lev 16,29.31 23,27.32 Núm 29,7). Algunas costumbres antiguas (p. ej., Lev 16,1ss: el arrojar al desierto el macho cabrío emisario; Lev 14,6s.50-52: el soltar el pájaro), que forman parte del ritual de los sacrificios de expiación y que significan el alejamiento de la impureza, no constituyen por sí mismas un sacrificio expiatorio propiamente dicho.

(4) El AT conoce una r. realizada por mediadores (y acentúa especialmente el elemento personal), los hombres de Dios, elegidos por Yahvéh o que le son particularmente gratos; su intercesión logra que la r. (en el sentido estricto de la palabra) sea posible; pero esta intercesión no es más que una súplica, a la que Dios no se siente ligado (cf. Gén 18 19,20-22 20,17 Éx 9,27-29 32,32-34 1Re 13,6 Am 7,1-6.8 8,2 Job 33,23s). Esta manera de r. tiene bastante importancia en la predicación de los profetas.

(5) En su predicación al pueblo, los profetas insisten mucho más en la r. moral y religiosa, realizada por la conversión (penitencia) y por la obediencia a los mandamientos divinos (p. ej., Is 1,10-20). Este tema está ligado a veces a la concepción muy jurídica del pago de una deuda que ha de ser aceptado por el juicio divino; es casi la idea de satisfacción (→ dolor I, B; particularmente la idea del sufrimiento expiatorio en la teología o la historia de los autores deuteronomistas; cf. también Is 40,2). El tema está relacionado también con el tema sapiencial del valor pedagógico del dolor (cf. Prov y el discurso de Elihú en Job).

(6) La síntesis más completa y perfecta de todas las enseñanzas bíblicas sobre la extinción del pecado y el retorno al estado de favor ante Dios léese en Is 52,13-53,12. La idea del apaciguamiento de la cólera de Dios parece haber desaparecido completamente; aquí todo está penetrado de la idea de expiación (el pecado deberá ser borrado, expiado por el sacrificio de la vida; el sacrificio del siervo de Yahvéh es un sacrificio de reparación: 53,10); sin embargo, esta expiación no se consigue mediante un acto cultual (la sangre en sí misma no desempeña ya papel alguno), sino mediante el acto personal de un mediador que, a pesar de su inocencia, sufre en lugar de los pecadores el castigo que éstos habían merecido y obtiene así la r. de los mismos con un Dios personal y misericordioso (las ideas dominantes son, pues, la mediación, la r. y la satisfacción vicaria).

(7) El AT conoce, en fin, ya desde los tiempos antiguos, la idea de la remisión de los pecados como efecto de la mera gracia de Dios, independientemente de todo acto ritual y de toda intercesión de un mediador (Éx 33,19 34,6 Núm 14,18 2Sam 16,11s Os 11,3 Is 43,25 48,9-11 Ez 6,8-10 20 passim 36,22s etc.).

(8) El tema del sufrimiento expiatorio y vicario tuvo poco eco en los escritos tardíos del AT; encuéntrase más tarde en los rabinos la idea del valor expiatorio (incluso en favor de los demás) del sufrimiento de los justos, y en particular el de los antepasados y los mártires (cf. E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht*, Gotinga 1955). La idea

de que el agradecimiento hacia Dios constituye el verdadero sacrificio (p. ej., Sal 50) se afirma en Par; y aunque es manifiesto que en el judaísmo existe la tendencia a ensalzar la obediencia servil a la letra de la ley (el culto está expuesto a quedarse en una observancia más, como tantas otras), hay que reconocer, sin embargo, que se tiene conciencia del carácter relativo de los ritos y que con mucha frecuencia se insiste en la penitencia interior, la limosna y la conducta ejemplar (cf. ThW III, 313ss; StB II, 1264; Eclo 3,3.30 5,5.7 28,2 29,8-13 31,1-3 Tob 4,10ss).

(II) En el NT. La idea de la extinción del pecado y de encontrar de nuevo gracia ante Dios aparece en la soteriología del NT, ya en forma de expiación (ἱλασμός, *expiatio;* cf. DSD 5,6 8,6 9,4), ya como r. propiamente dicha (καταλλαγή, *reconciliatio).* Pero está mucho menos desarrollada que en el AT (para la idea del sufrimiento vicario → dolor II, → medianero).

(A) Encuéntrase la idea de expiación del AT en Heb 2,17 (ἱλάσκεσθαι no significa aquí, pues, como frecuentemente en los LXX, «ser propicio», sino más bien «expiar», el hecho de que el pecado pierda su fuerza por un acto de Dios; cf. el sentido de ἐξιλάσκεσθαι en los LXX y el de *kippēr* en el AT) y en 1Jn 2,2 4,10 (ἱλασμός: el sacrificio expiatorio que deja al pecado sin fuerza, como en Lev 25,9 Ez 44,27 45,19: sacrificio expiatorio por el pecado). Igualmente ἱλαστήριον en Rom 3,25 (que puede significar en los LXX y en el vocabulario del judaísmo helenístico «lo que expía», lugar, instrumento de expiación y aun → propiciatorio) parece aludir al propiciatorio del AT (F. Prat, R. Cornely, M. J. Lagrange lo comentan de otra manera), considerado como el lugar donde Dios perdona el pecado de su pueblo y concede su misericordia; el término mismo (cf. Éx 25,17-22 Heb 9,5), la mención de la sangre y del valor universal del sacrificio de Cristo parecen sugerirlo así. Cristo en persona es la realización perfecta de esta figura del AT, porque en la cruz fue rociado con su propia sangre (y no con sangre de otra víctima: Rom 3,25 1Pe 1,18s) y porque Dios lo expuso y propuso ante el público (esta revelación pública se contrapone a la forma oculta en que Yahvéh se reveló en otro tiempo, en el santuario, a Moisés o al sumo sacerdote en el día de la expiación) como instrumento de propiciación (προέθετο; cf. un tema análogo en Mt 27,51 par. y 2Cor 5,19). Por lo que atañe a la relación entre la sangre de Cristo ofrecida como sacrificio y la idea de r., → sangre II.

(B) Entre los escritores del NT, Pablo es el único que presenta la obra redentora realizada por Cristo como r. entre Dios y el hombre pecador; habla de ello en un contexto consagrado, bien a la polémica con los judaizantes (Rom 5,10s 2Cor 5,18-20), bien al misterio de la elección de los gentiles (Rom 11,25 Col 1,20-22 Ef 2,16). Emplea aquí los términos καταλλαγή, καταλλάσσω, ἀποκαταλλάσσω. El hecho de no utilizarlos más que una docena de veces revela que su pensamiento sobre la redención no encaja enteramente en la idea de r., aunque en ésta encuentre su expresión más característica. Cuando Pablo usa el verbo en activa (2Cor 5,18 Col 1,20 Ef 2,16), «reconciliar» significa que Dios, por libre iniciativa suya, ha puesto fin al estado de enemistad en que se encontraba el hombre con respecto a Él (cf. 2Cor 5,19). El cambio es independiente de toda modificación en las disposiciones de los hombres, ni tampoco consiste en una modificación que Dios produciría en sus propias disposiciones. Cuando Pablo emplea el verbo en pasiva, presenta la obra de la r. como obra de Dios, obra de su amor (Rom 5,8) o de su beneplácito (Col 1,19); y no acentúa la existencia de un cambio en las disposiciones de Dios o en las de los hombres con respecto a Él, sino las nuevas relaciones pacíficas que Dios ha hecho surgir. No obstante, el hombre, a quien ha colocado en esta nueva condición, el hombre «recreado» (→ justificación), debe responder libremente a la iniciativa de Dios y entrar en el plan divino: este segundo paso tiene que darlo el hombre; cf. 2Cor 5,20, donde es preferible tomar el verbo en la voz media (reconciliarse), al igual que en 2Mac 1,5 7,33 8,29; Flav. Jos., *Ant.* 6, 143; 7, 153; *Bell. Iud.*, 5, 415: Dios no ha sido reconciliado por la oración de los hombres, sino que Él mismo se reconcilia con ellos por pura bondad.

Aunque el vocabulario de Pablo se acerque aquí al vocabulario griego, el apóstol, sin embargo, desarrolla su pensamiento dentro del marco específicamente judío (el tema de la cólera de Dios: Rom 5,9 Ef 2,3), sacral y cultual: la r. se realiza por el sacrificio de la cruz, del que es fruto; cf. la r. por la sangre de Cristo: Rom 5,9 Col 1,20 Ef 2,13-16. La muerte de Cristo aparece, pues, realizando eminentemente lo que el judaísmo buscaba en los sacrificios «por el pecado». La doctrina paulina de la r. está igualmente asociada a la de la justificación y santificación: el hombre, justificado y santificado, entra en nuevas relaciones con Dios, vive desde ahora en paz con Él, tiene acceso a Él (Rom 5,2 Ef 2,18 3,12); es en esto en lo que precisamente consiste la r. según san Pablo.

Bibl.: DBS III, 1-262. ThW I, 252-260; III, 301-318; IV, 330-337. RGG II, 171-174; V, 873-875. 904-908. 1558-1561. Cf. los manuales de teología del AT (EICHRODT III, 118ss. VRIEZEN 287-313. VAN IMSCHOOT II 314-338). J. HERMANN, *Die Idee der Sühne im A.T.* (Leipzig 1906). J. J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im A.T.* (Berna 1948). L. MORRIS, *The Use of «hilaskesthai» etc. in Biblical Greek* (ET 62, 227-233). Para el NT, además de los manuales de teología: A. NYGREN, *Die Versöhnung als Gottestat* (Gütersloh 1932). V. TAYLOR, *The Atonement in the NT* (Londres 1940). Id., *Forgiveness and Reconciliation* (Londres 1946) 70-108. E. PERCY, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund 1946) 85-92. 271-273. B. WAMBACQ, *Per eum reconciliare... quae in caelis sunt* (RB 55, 1948, 35-42. L. MORALDI, *Sensus vocis «hilastêrion» in Rom 3,25* (VD 26, 1948, 257-296; con importante bibliografía). L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de S. Paul* (París 1951) 110-114. J. DUPONT, *La réconciliation dans la théologie de S. Paul* (Brujas - París 1953). G. W. H. LAMPE, *Reconciliation in Christ* (Londres 1956).

Red → caza.

Redención. (I) CONCEPTO. La idea de redención, juntamente con la de → mesianismo (y su cumplimiento en Jesús) constituye el contenido esencial del AT y NT. El punto de partida para el teologúmeno de la r. lo forma, en primer lugar, la liberación de los israelitas de la servidumbre de Egipto (→ éxodo), la cual, como figura (→ sentido típico), representa tanto la liberación de la cautividad de Babilonia (→ cautividad; Is 40-55), como, en la literatura bíblica posterior, la restauración mesiánica; en segundo lugar, la idea de resto (el → resto santo que escapa a la ruina en el → juicio o en el → día de Yahvéh). Esta ideología pasó al NT y fue ampliada en éste. El hecho decisivo de la r. cristiana, la muerte en cruz de Jesús, fue predicho por los profetas (profecías sobre el → siervo de Yahvéh, sobre el → día de Yahvéh y sobre el → resto de Israel), fue prefigurado por las aguas del diluvio (esta idea, por vez primera, en 1Pe 1,19-21 y en el subsiguiente simbolismo del bautismo: el → agua: Jn 7,37 ss), por la liberación de Egipto (1Cor 10,1ss), por la alianza del Sinaí (Israel como *populus acquisitionis*, → alianza III) y por los acontecimientos que la siguieron en el desierto (la serpiente de bronce: Núm 21,8s; cf. Jn 3,14s; el maná: Éx 16,4ss; cf. Jn 6,32ss; el cordero pascual: Éx 12; cf. Jn 19,36). De una parte, esta idea de r. la realizó Cristo por su muerte, con la que redime a los creyentes y «juzga» a los incrédulos (Jn 3,18), y por su glorificación; de otra parte, se va realizando (lentamente) en los creyentes por su → fe en Jesús y por la entrada en el reino de Dios mediante el → bautismo; por una y otra parte (de Cristo y de los creyentes) se completa por la consumación definitiva de todas las cosas. La salud es, según esto, esencialmente escatológica; esta salud nos libra de la → muerte, y de la causa de la muerte; del → pecado, de la → ira de Dios y, según Pablo, también de la → ley, de la → carne y de los poderes más o menos demoníacos (cf. 1Cor 15,26), de tal manera que el concepto neotestamentario de r. puede aproximadamente definirse así: r. es la liberación de la ruina (θάνατος: → muerte, ἀπώλεια: perdición, y καταστροφή: ruina) en el día del gran → juicio (→ día de Yahvéh), en virtud de la acción salvadora de Dios por medio de Cristo.

(II) VOCABULARIO. (A) En el AT hay que considerar tres grupos de palabras: *hōšēʿa*, *gāʾal* y *pādā*.

(1) *Hošēʿa* significa propiamente ayudar, ir en auxilio de uno, salvarle en su necesidad. Dicho de Yahvéh, aparece en este sentido 100 veces en el AT, 47 de las cuales en los Salmos. Se dice, además, que Yahvéh acude en ayuda de uno (17 veces), que Yahvéh es ayudador (18 veces), que Yahvéh es o presta ayuda; se habla muy frecuentemente de la salud que Yahvéh obra o que el hombre halla en Yahvéh. Esta ayuda viene casi exclusivamente de Yahvéh (o de hombres que han sido para ello llamados y capacitados por Yahvéh, p.ej., los jueces), y libra al hombre de la miseria, de la opresión, del peligro de muerte (p.ej., Is 26,1 Sal 3,3.9 62,2 140,8 149,4 Job 13,16 Jon 2,10 2Par 20,17). Pero la mayoría de las veces, de lo que el hombre se libra es del → juicio, que va unido a la iniciación del reino de Dios (Hab 3,8 Sal 118,15.21 Is 12,2s 49,8 52,7). La ayuda se espera de la misericordia de Yahvéh (Sal 6,5 31,17 109,21.26 Os 1,7 etc.), de su → justicia (porque el orante merece ser salvado), o de su santidad (→ santo; porque Yahvéh se ha comprometido por su → nombre a no permitir que el orante perezca). Además, reina la convicción de que el sufrimiento es consecuencia del pecado (→ retribución) y que la liberación del dolor supone la conversión. De ahí que implícitamente esta salud es, sobre todo en los Sal, de contenido soteriológico (r. del pecado), aunque muy raras veces se diga expresamente (Is 33,24.25 Jer 31,33ss Ez 36,29 Zac 13,1ss Sal 51,15 130,8). → Hosanna.

(2) *Gāʾal* es un concepto del derecho familiar y se aplica al responsable, al pariente más próximo, que responde de la vida y bienes enajenados de la familia. De ahí que la palabra más significa rescatar que redimir. El pariente más próximo responde de los bienes de la familia en personas y cosas: tiene obligación de rescatar al que ha caído en la esclavitud (Lev 25,48s.54); de volver

a comprar una cosa o una finca enajenada (Lev 25,25s Jer 32,7) y de redimir de la falta de hijos (casándose con ella) a la viuda de su pariente más próximo que quedó sin ellos (o sea, redimir de la falta de → nombre al difunto: Rut 3,9.12 4,1.3.6; → matrimonio por levirato); además, realizando la → venganza de sangre, debe cobrar la sangre de un pariente asesinado (Núm 35,12. 19.21.24 Dt 19,6.12 Jos 20,3.5.9 2Sam 14,11 1Re 16,11 Is 63,4). La legislación sacerdotal emplea secundariamente *gā'al* para el rescate (cambio por dinero) de las ofrendas hechas (por voto) al santuario (Lev 27). Por eso, cuando se dice que Yahvéh es *gō'ēl* (el verbo se usa generalmente en forma participial), es que se le designa como el pariente más próximo, el responsable de Israel. Yahvéh puede ser considerado así, no por lazos de parentesco de sangre, sino por razón de haber elegido a Israel (→ elección). Yahvéh, que escogió al pueblo de Israel, es responsable (aunque en virtud de obligación voluntaria) de la r. de este pueblo. Esta terminología aparece sobre todo en Is 40-55. Yahvéh redime al primer padre de este pueblo (Gén 48,16 Is 29,22) y al pueblo mismo (Is 41,14; y 15 veces más), a Jerusalén (Is 52,3.9), a Sión (59,20) y principalmente los redime de la cautividad de Babilonia. Por eso el pueblo se llama: el redimido de Yahvéh (Is 62,12 Sal 107,2), los redimidos (Is 35,9 51,10). Pero también son redimidas de este modo personas particulares: los piadosos (Sal 19,15 69,19 72,14 103,4 119,54 Lam 3,58), las viudas y huérfanos (Prov 23,11). Job (19,25s) aclama a Dios como a su redentor, porque espera, contra toda natural esperanza, contemplar aún el triunfo de su justa causa.
(3) *Pādā* significa propiamente: → rescatar a precio de dinero (*pᵉdûyim:* Núm 3,46.48s.51 o *pidyōn:* Éx 21,30 Núm 3,49.51 Sal 49,9). No se trata aquí, como en *gā'al*, de la responsabilidad de un pariente de sangre, sino del pago que alguien hace del precio del rescate. Son así rescatados siempre los hombres y los animales que, según derecho religioso, pertenecen a la divinidad (primogénito de un animal: Éx 13,15 Núm 18,15-17; primogénito de un hombre: Éx 13,15 Núm 18,15-17; los levitas: Núm 3,12.46ss; uno que está señalado por las suertes divinas para la muerte: 1Sam 14,45). Al acentuarse en *pādā* la acción y no, como en *gā'al*, el sujeto, no pudo desarrollarse aquí el uso participial del verbo. Aunque Yahvéh no puede pagar precio alguno por rescate, *pādā* se dice también de Él, sobre todo en círculos deuteronomistas; la palabra indica entonces la liberación de la servidumbre de Egipto (p.ej., Dt 9,26 15,15 21,8 Jer 31,11 etc.). En la teología postexílica desaparece casi por completo la diferencia, ya de suyo escasa, entre *pādā* (de Yahvéh, sin pago de rescate) y *gā'al*, y ambas denominaciones se usan casi como sinónimas. Con la individualización de la piedad que entonces se inicia, estas palabras no se aplican ya preferentemente al pueblo de Israel, sino a los piadosos; y ya no es la cautividad de Egipto o de Babilonia de la que el pueblo o el individuo ha de ser redimido, sino también del enemigo, de la necesidad, de toda necesidad (Os 13,14 Sal 103,4 Eclo 51,2), de la muerte (Sal 49,8-10), pero muy raras veces del pecado, de suerte que en el AT apenas si se habla nunca de r. en nuestro sentido soteriológico. Ello depende, sin duda, de que en el AT no se da r., sino → expiación por el pecado.

(B) En el NT, al hebr. *hōšē'a* (A, 1) corresponde σῴζειν y los derivados σωτηρία y σωτήρ; a *gā'al* (A, 2) y a *pādā* A, 3), λυτροῦσθαι y los derivados λύτρον, λύτρωσις y ἀπολύτρωσις.
(1) El verbo σῴζειν no ocurre por igual en todos los escritos neotestamentarios (no se halla en Gál, 2Cor, Col, 2Pe ni cartas joánicas, es raro en Jn); σωτήρ aparece sólo en los relatos lucanos de la infancia (1,47 2,11), en Jn 4,42 Act 5,31 13,23 Ef 5,23 Flp 3,20 1Jn 4,14 Jds 25 y, con relativa y llamativa frecuencia, en las cartas pastorales (10 veces) y 2Pe (5 veces). Σωτηρία no se encuentra en Mt ni Mc; en Lc, 4 veces, de las que tres corresponden a la historia de la infancia; una vez en Jn (4,22); otra en 2Pe (3,15); otra en Jds (3); 2 veces en las cartas pastorales; 7 en Heb, y 15 veces más en las cartas estrictamente paulinas. Fundándose en esta estadística puede ya decirse en general que σωτήρ y σωτηρία son palabras (no conceptos) que aparecen principalmente en la literatura paulina y en la que depende de ella.
(a) Por lo que respecta al verbo σῴζειν, se encuentra en algunos lugares como cita del AT (Act 2,21 = Rom 10,13 Rom 9,27 1Pe 4,18). Las más veces se halla en sentido absoluto, como también la denominación «los salvados» (Act 2,47 1Cor 1,18 2Cor 2,15), y el sentido ha de determinarse por el contexto. Se habla expresamente de salvarse de la enfermedad, de la muerte, del peligro, por tanto, en el sentido del AT (Mt 8,25 9,21 14,30 27,40.42.49 Mc 5,28.34 Lc 8,50 Jn 11,12 12,27 Act 4,9 14,9 27,20.31 2Tim 4,18 Heb 5,7 Sant 4,12 5,15.20); en Ef 2,5.8, de la muerte espiritual; Jds 5, r. de Egipto; pero la palabra tiene un sentido soteriológico mucho más fuerte que en el AT. Así uno se salva de la → ira de Dios (Rom 5,9; cf. 1Tes 1,10), del fuego (Jds 22),

de la generación corrompida (Act 2,40), del demonio (Lc 8,36) y de los pecados (Mt 1,21). Se salva el → alma (Mt 16,25 par. Lc 9,56 Sant 1,21 5,20 Mc 3,4), un enfermo (Sant 5,15), el → pueblo de Jesús (Mt 1,21), Israel (Rom 11,26), el justo (1Pe 4,18: apenas se salva), el mundo (Jn 3,17 12,47), todos los hombres (1Tim 2,4), los pecadores (1Tim 1,15 Sant 5,20), el espíritu (1Cor 5,5), Pablo para el reino de Dios (2Tim 4,18). La palabra tiene destacado tono escatológico cuando se habla de salvarse en el día del Señor (1Cor 3,15 1Pe 4,18); aun cuando uno se halle libre de sus pecados, la salud propiamente tal sólo se cumple en el futuro último. Por eso esta salvación neotestamentaria puede definirse de manera general como una transición del reino de la muerte al de la vida; de ahí que σῴζειν se use frecuentemente en conexión con la → vida y en oposición a la muerte (Jn 3,16 6,39 10,28 11,50 17,12 18,9). Pero vida tiene un sentido muy diferente; entrar en la vida quiere decir, en este contexto, entrar en el reino de Dios. El Salvador o redentor (cf. también B, 1, *b)* es Dios (1Tim 2,4 2Tim 1,19 Heb 5,7 Sant 4,12), el Padre (Jn 12,27), la gracia de Dios (Ef 2,5.8 1Cor 1,21), Jesús (Mt 1,21 Heb 7,25), el nombre de Jesús (Act 4,12), el Señor (= Jesús: Mt 8,25 14,30 Act 15,11 2Tim 4,18), la gracia del Señor Jesucristo (Act 15,11), el hijo del hombre (Lc 9,56 19,10), el hijo de Dios (Jn 3,17; cf. 10,9 12,47), el Cristo (Rom 5,9 1Tim 1,15); pero también la predicación de Jesús (el evangelio: 1Cor 1,21 1Tes 2,16; cf. 2Tes 2,10 1Tim 4,16 Sant 1,21), la fe en Dios o en Jesús (Mt 9,22 par. Mc 10,52 par.; cf. 16,16 Lc 7,50 17,19 8,12 Act 14,9 Rom 10,9 Sant 2,14), el bautismo en Jesús (1Pe 3,21; cf. Mc 16,16). Mat 27,49 alude a la concepción judía de Elías como protector. Sólo una vez se atribuye σῴζειν a un hombre: 1Cor 9,22 (Pablo, que se ha hecho todo para todos, para salvar por lo menos a algunos). Típico es el lenguaje de 1Tim 2,15: la mujer se salvará por la crianza de los hijos.

(b) Aquel que salva o redime se llama a menudo en el NT σωτήρ, en la lengua profana sobrenombre de dioses, sobre todo de Asclepio, y de las divinidades de misterios Serapis e Isis. También en LXX aparece la palabra como epíteto de Yahvéh, para traducir expresiones, como «Yahvéh, el salvador de Israel», etc. En cambio, no es bíblico el uso griego profano que llama también σωτῆρες a hombres eminentes, para sustraerlos en cierto modo al dominio de lo humano; así, sobre todo, a los gobernantes divinizados, los diadocos y emperadores romanos. En el NT la palabra σωτήρ, como en el AT, se dice de Dios en Lc 1,47 y Jds 25; en el resto, exclusivamente en las cartas pastorales (1Tim 1,1 2,3 4,10 Tit 1,3 2,10 3,4: aquí, probablemente como cita de un antiguo himno cristiano de redención). El llamar aquí a Dios σωτήρ hay que explicarlo como una negativa intencionada, y a la vez apropiación, del vocabulario griego profano, queriendo así los cristianos honrar a su Dios con este título en su pleno sentido cristiano. Más antigua, pero también frecuente, sobre todo en las cartas pastorales, es la aplicación del nombre de σωτήρ a Jesús (Jn 4,42 Act 5,31), a Cristo (Lc 2,11 Ef 5,23), a Jesucristo (Flp 3,20), a Cristo Jesús (2Tim, Tit, 2Pe) o al Hijo (Jn 4,14). Se le llama, además, salvador del cuerpo (de la Iglesia: Ef 5,23), del mundo (Jn 4,42 1Jn 4,14; este título está también atestiguado en el griego profano) y de los hombres. A ello se añade también en Tit 1,4 2,13 2Pe 1,1 el epíteto θεός, y en 2Pe 1,11 2,20 3,18, el título κύριος, de suerte que surgían titulaciones tan solemnes como «nuestro gran Dios y salvador Jesucristo» (Tit 2,13). Se ha intentado explicar este vocabulario en el sentido de que las más antiguas comunidades cristianas habrían dado al hombre Jesús (glorificado) el título de σωτήρ, conocido por el culto imperial (lo mismo que el título de κύριος: → Señor), y habrían empezado a adorarle como tal. El título sobre todo de Salvador del mundo (Jn 4,42 1Jn 4,14) se atribuye a influencia helenística. Sin embargo, hay que tener también en cuenta que LXX frecuentemente aplican a Dios el título de σωτήρ (cf. C. SPICQ, *Les épîtres pastorales*, París 1947, 2s).

(c) La verdadera salud, σωτηρία (o σωτήριον: Lc 2,30 3,6 Act 28,28 Ef 6,17 Tit 2,11) tiene todavía su pleno sentido veterotestamentario en Lc 1,71: la liberación del poder de los enemigos; Act 7,35: de Egipto; 27,34: del peligro de muerte (cf. Heb 11,7). Veterotestamentarios son también el día de la salud (2Cor 6,2; cf. Is 49,8), el cuerno de salud (Lc 1,69; cf. Sal 18,3), la ciencia de la salud (Lc 1,71; cf. Jer 31,34), el yelmo de la esperanza en la salud (1Tes 5,8 Ef 6,17; cf. Is 59,17), la cautividad que redunda en provecho de la salud (Flp 1,19; cf. Job 13,16 [LXX]), la salud de Dios (Lc 2,30 3,6; cf. Is 40,5 52,10; Act 28,28; cf. Sal 67,3 98,3), la salud eterna (Heb 5,10; cf. Is 45,17), la salud que procura el → siervo de Yahvéh (Act 13,47; cf. Is 49,6) y finalmente la salud en las aclamaciones de Ap 7,10 19,10; cf. 12,10. La salud en sentido soteriológico, la r. de nuestros pecados, tiene su centro en Jesús (Act 3,26), autor de nuestra salud (Heb 2,10 5,10); procede de los judíos (Jn 4,22) y consiste en el reconocimiento del nombre de Jesús (Act 4,12), en la fe en Él

(2Tim 3,15), y el fin de la fe es la salud de las almas (1Pe 1,9). La salud radica en el reconocimiento del evangelio (Rom 1,16), en su confesión (Rom 10,10), de suerte que éste puede llamarse el evangelio de la salud (Ef 1,13) y el signo de la salud (Flp 1,28). En este sentido, la salud ha aparecido ya (2Tes 2,13) y se ha comunicado a los gentiles (Rom 11,11), aunque todavía se presenta como futura (Rom 13,11 1Tes 5,8 Heb 6,9 9,28), está preparada para nosotros (1Pe 1,15), es heredada (Heb 1,14), es esperada (Rom 8,24), aun cuando sólo con la aparición de Jesús glorificado puede ser completa. Pero es tan absolutamente fruto de la gracia de Dios (Tit 2,11), que Pablo puede rogar por la salud de los judíos (Rom 10,1). El hombre es elegido para esta salud (2Tes 2,13), con lo que se supone que a la salud precede la conversión (2Cor 7,10), de suerte que el hombre puede nuevamente alcanzar la salud en Cristo (1Tes 5,9 2Tim 2,10), ser guardado para la salud (1Pe 1,5), crecer para la salud (1Pe 2,2), y (Jds 3) puede escribir acerca de la salud, pero también descuidarla (Heb 2,3).

(2) Λυτροῦσθαι reproduce ya en LXX los conceptos de rescatar, liberar, redimir *(pādā, gā'al* y *kippēr;* → expiación), con la diferencia de que en la lengua profana va siempre unida con este verbo la idea de precio del → rescate (λύτρον o τιμή), cosa que no siempre ocurre en el vocabulario bíblico. La razón es, como antes se ha expuesto, haberse usado posteriormente ambos verbos como sinónimos, de los que sólo uno incluía la idea de precio por el rescate. En el AT, esta palabra tenía el sentido general de redimir de la miseria y opresión por un acto del poder o de la misericordia divina; este sentido conservan aún las diversas frases de Lc 24,21 (redimir a Israel), 1,68 (cumplir la r. de Israel), 2,38 (esperar la r. de Jerusalén; cf. Sal 111,9 129,7). La palabra tiene sentido escatológico en Rom 8,23 (la esperanza de la r. de nuestro cuerpo), Ef 1,14 (el evangelio es la prenda de nuestra herencia que prepara la r. del pueblo que Él se adquirió), Ef 4,30 (ser sellados con el Espíritu para el día de la r.). Pero en todos los demás pasajes significa redimir al pecador o a la humanidad pecadora de la servidumbre del pecado por el pago de un rescate, e.d., por la muerte de Jesús concebida como sacrificio (→ sacrificio II); por eso la r. puede ser designada como una adquisición por la sangre de Jesús y como una compra (Act 20,28 Ef 1,14; cf. 1Pe 2,9; 1Tes 5,9 1Cor 6,20 7,23 Gál 3,13 4,5 2Pe 2,1 Ap 5,9 14,3). Esta idea se remonta, sin duda, a la pasión vicaria del siervo de Yahvéh en Is 53,6.12. El contraste entre la concepción del AT y la del NT resalta particularmente de la comparación de los lugares, cotejados uno con otro, de Is 52,3 («de balde fuisteis vendidos, y sin precio seréis rescatados») y 1Pe 1,18 («sabiendo que no fuisteis rescatados... con bienes corruptibles, como oro y plata, sino por la preciosa sangre de Cristo»). Esta idea se halla ya expresada en Mc 10,45 par. (cf. 1Tim 2,6 Tit 2,14), donde se emplea expresamente la palabra «precio del rescate» (λύτρον, sólo aquí en el NT). De este *logion* resulta que Jesús consideró su muerte como una acción voluntaria *(dar* la vida), por la que Él lograba vicariamente la r. (del pecado) para muchos (cf. Mt 14,24 par.) o (1Tim 2,6) para todos. El lugar paralelo de este texto falta en el *logion* de Lc 22,24-27, donde sólo se habla de servicio. De ahí se ha afirmado que Lc habría conservado la forma primitiva u original del *logion* y que éste, por influjo de la doctrina helenísticocristiana de la r., habría evolucionado hacia la forma en que está atestiguado en Mc. Sin embargo, la valoración soteriológica de la muerte de Jesús es primitiva en el cristianismo y en modo alguno específicamente paulina o helenisticocristiana. En Pablo no aparece ni una sola vez la palabra λύτρον (Pablo dice τιμή, «precio») y al enseñar que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras (1Cor 15,3), apela a una tradición que él mismo había recibido. La misma idea está atestiguada en Jn 10,15; cf. 11,50-52 15,13; 17,19 1Jn 1,7 2,2 4,10 (→ expiación). Heb 9,12 comparado con 1Pe 1,18 nos reproduce el punto de vista cúltico del autor; la sangre de Jesús, que nos redime de la culpa de los pecados, es comparada con la sangre de las víctimas en el AT. En realidad, Pablo tiene una denominación propia para r. (ἀπολύτρωσις: Rom 3,24 8,23 1Cor 1,30 Ef 1,7 = Col 1,14 Ef 1,14 4,30) que fuera de él sólo hallamos en Lc 21,28 (sin paralelo en Mc ni Mt) y Heb 9,15 11,35. Estos dos últimos emplean también λύτρωσις (Lc 1,68 2,38 Heb 9,12), que no aparece en Pablo y es bastante raro en la lengua profana, donde significa rescate contra pago. Además ni Lc 21,28 ni Heb 11,35 usan la palabra ἀπολύτωσις en sentido soteriológico. Heb piensa en la liberación de los mártires según 2Mac 6,22.30 7,24.29; Lc (también 1,68 2,38), en la liberación de la tribulación de los últimos días. Sentido escatológico tiene también la palabra en Pablo: Rom 8,23 Ef 1,14 4,30: la r., e.d., el transformarse el hombre de σωματικός (→ carne) en πνευματικός (→ espíritu), es objeto de esperanza para el día postrero. En Ef 1,7 Col 1,14 Rom 3,24 la ἀπολύτρωσις es r. de la culpa (cf. Ef 1,7 = Col 1,14) que el cristiano alcanza por la

persona de Jesucristo. Sólo podrá hallar contradicción entre estos dos lugares quien olvide que la r. sólo quedará conclusa el día en que aparezca Jesús en su gloria y nosotros nos unamos con Él transformados en hombres celestiales (1Cor 15,44: πνευματικός).

Bibl.: Católicos: A. KIRCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde im NT* (Friburgo de Brisgovia 1950). M. MEINERTZ, *Theologie des NT* (Bonn 1950) I *passim;* II 88-114. 286-306. J. BONSIRVEN, *Théologie du NT* (París 1951) 292-327. R.G. BANDAS, *The Master-Idea of St. Paul's Epistles or the Redemption* (Brujas 1925). J.-B. COLON, *La conception du Salut d'après les évangiles synoptiques* (RScR 10s. 1930s). H.M. BIEDERMANN, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus* (Wurzburgo 1940). W. GROSSOUW, *Pour mieux comprendre St.Jean* (Brujas 1946) 81-90 J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien* I (París 1934) 349-417. DThC XIII, 1911-2004. S. LYONNET, *De notione emptionis seu acquisitionis* (VD 36, 1958, 257-269). A. JEPSEN, *Die Begriffe des «Erlösens» im AT* («Festgabe für R. Hermann», 1958, 153-162). C. NOVEL, *Essai sur le développement de l'idée biblique de Rédemption* (tesis, Fac. Cath., Lyon 1954). [J.M. BOVER, *El dogma de la redención en las epístolas de san Pablo* (EstB I, 1942, 357-408. 517-541). D. DE CONCHAS, *Redemptio adquisitionis: ad historiam exegeseos Eph 1,14b et loc. par.* (VD 30, 1952, 14-29. 81-91. 154-169). G. CAMPS, *Reconciliación y pacificación por la sangre de Cristo (Col 1,20)* (Ses. de estudio, XXXV Congr. Euc. Intern., vol. I, Barcelona 1952, 442-445).]

Acatólicos: ThW I, 125-128. 393-396; IV, 329-359. J.J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im AT* (Berna 1940). W. STAERK, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (Soter II; Stuttgart/Berlín 1938). R. BULTMANN, *Theologie des NT* (Tubinga 1948ss) 78-86. 281-301. P. FEINE, *Theologie des NT* (Berlín [8]1950) 104-118. 226-232. 359-362. E. STAUFFER, *Die Theologie des NT* (Stuttgart [4]1948) 83-131. StB IV, 487s. 799-976. [A. VAN DEN BORN]

Redil → aprisco.

Redimir → rescatar.

Refaítas (hebr. *r^efā'īm)*, uno de los pueblos preisraelitas de Palestina (Gén 15,20s). En Moab son anteriores a los moabitas, que los llamaban *ēmīm* (en Dt 2,10: comparados con los anaquitas); en Ammón son anteriores a los ammonitas, que los llamaban *zamzummīm* (Dt 2,20s); en Basán (Astarot-Qarnáyim; Gén 14,5: derrotados por Kedor-Laómer; Dt 3,11.13 y con motivo de este pasaje Jos 17,16). Algunos r. son mencionados por sus nombres, como Og, el rey de Basán que perteneció a los últimos restos de refaítas y cuyo sarcófago de basalto debió de tener nueve codos de largo por cuatro de ancho (Dt 3,11 Jos 12,4s 13,12), Sippay, de Guézer (1Par 20,4) y Goliat (2Sam 21,19 1Par 20,5). Estos datos permiten deducir que los r. (por lo menos en el concepto israelítico) serían gente de estatura extraordinaria, y que su nombre, como el de los → anaquitas (hombres de la cadena al cuello [?]), hay que interpretarlo seguramente como nombre genérico (gigantes) aplicado a tribus etnológicamente distintas, que encontraron los israelitas al entrar en la tierra de Canaán (así, p.ej., los amorreos, que en Am 2,9 son «altos como los cedros y fuertes como las encinas»; también Og es amorreo) y a los que consideraban como los legendarios constructores de los numerosos monumentos megalíticos que contemplaron, sobre todo en la Transjordania.

La misma denominación se encuentra a veces en pasajes poéticos para los muertos en el šeol (Is 14,9 26,14.19 Sal 88,11 Prov 2,18 9,18 21,16 Job 26,5; así también en inscripciones fenicias de los siglos IV y V a.C.; en castellano diríamos «espectros»). El nombre se deriva generalmente del hebr. *rāfā'*, flojo, sin fuerza, aludiendo a la existencia vaga de los muertos en el šeol. No es seguro que exista relación entre estos *r^efā'īm* y los legendarios pobladores de Canaán, de gigantesca estatura. Últimamente los r. pudieron ser comprobados también en → Ugarit; pero es muy discutido lo que con este nombre se quiere indicar. La afirmación de que el concepto procede de la mitología fenicia (Procksch), por ahora, no está demostrada.

Bibl.: CH. VIROLLEAUD (Syr 22, 1941, 1-30; superhombres), contra: GINSBERG (BASOR Supl. 2-3, 23. 41; la comunidad). CH. VIROLLEAUD, *Les Rephaim* (Rev. Ét. Sém., 1940, 77-83; se refiere al paralelismo *rp'um/'elnym)*. R. DE LANGHE, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'AT* I (París/Gembloux 1945) 160s. J. GRAY, *The Rephaim* (PEQ 81, 1949, 127-139: agentes humanos, funcionarios de culto). ABEL II, 325-329.

Refidim (hebr. *r^efīdīm*, significado desconocido; Vg Raphidim), estación de los israelitas en el desierto, en su ruta hacia el Sinaí (Ex 17,1.8 19,2 Núm 33,14). ABEL II, 213, sitúa la localidad en el *wādi* o *ǵebel refāyēd.*

Regeneración. (I) VOCABULARIO. El término παλιγγενεσία (nuevo nacimiento, r.) no aparece en la Biblia griega más que Mt 19,28 y Tit 3,5; tiene parentesco con él el término que se encuentra en 1Pe 1,3.23: ἀναγεγεννημένοι; y son ideas equivalentes las de «nueva creación» (2Cor 5,17 Gál 6,15) y el nuevo nacimiento o «renacer de lo alto» (Jn 3,3; lo cual es obra de Dios: 1,13 1Jn 2,29 3,9 4,7 5,1.14.18; o del Espíritu Santo: 3,5s.8). Etimológicamente, la palabra παλιγγενεσία indica o bien el retorno a la vida, la resurrección, o bien la renovación que supone el renacer a una vida superior. Proksch (bibl.) cree descubrir un antecedente de la fórmula neotestamentaria pau-

lina en la expresión estereotipada del AT *šûb šᵉbût*, que designa, a manera de frase hecha, el retorno a una situación anterior (Am 9,14 Sof 3,20 Job 42,10) y que se encuentra en los textos mesiánicos de los profetas. En el siglo I a.C. empleábase frecuentemente el término παλιγγενεσία con los más variados significados; entre los pitagóricos significa la metempsícosis, entre los estoicos el ciclo de las estaciones o la destrucción del universo por el fuego para dar lugar a un mundo nuevo y armonioso, en Flav. Jos. la restauración de la nación judía, etc.; en las religiones de misterios tiene un matiz religioso especial (cf. infra, II,B).

(II) CONCEPTO. (A) *AT y judaísmo.* El AT no habla formalmente de la r., pero contiene una fórmula que se puede considerar como antecedente de la noción paulina (cf. infra, B,1); conoce también una restauración futura, que consistirá en una reforma interior del pueblo de Dios (Jer Ez) o en una creación nueva (→escatología), como dice el deutero-Isaías. La teología rabínica habla a menudo de una creación nueva, pero raramente de una r., y sólo para describir una experiencia que puede compararse al nacimiento de un hombre (p. ej. el librarse de un gran peligro, el paso de un prosélito al judaísmo, la resurrección de un muerto); en Qumrán, el ingreso en la secta se compara con una nueva creación. Por consiguiente, es cierto que no se puede explicar la doctrina paulina recurriendo, sin más, al judaísmo (Sjöberg, [bibl.]).

(B) *En el NT.* (1) *Regeneración y →bautismo.* En Tit 3,5 habla Pablo de la r. a propósito del bautismo, al que llama « baño de la regeneración y de la renovación (ἀνακαίνωσις; cf. Rom 12,2), realizadas por el Espíritu », con lo que intenta expresar mediante un término adecuado la renovación operada por el bautismo. En sus primeras cartas nunca habla Pablo de tal renovación o r.; sin embargo, para sus lectores posteriores el término debía de ser ya bastante claro, una vez familiarizados con su doctrina sobre el bautismo y con la de otros escritos del NT. Según el Apóstol, el bautizado, en unión con la muerte y la resurrección de Cristo, pasa del estado de muerte y de pecado al de vida y justicia gracias a la comunicación del Espíritu, que convierte al bautizado en semejante a Cristo y lo renueva radical y totalmente (1Cor 1,10s 6,11 12,13 2Cor 3,6 Gál 3,27 Rom 6,1-14 Ef 5,26s Col 3,11s); el bautismo queda así introducido en un mundo nuevo, a fin de llevar en adelante, en su calidad de nueva criatura (2Cor 5,17 Gál 6,15), una vida diferente de la que hasta ahora tuvo (Rom 6,4). Según 1Pe 1,3 (cf. 1,23), la misericordia divina opera en el hombre un renacimiento (ἀναγέννησις) con miras a nuestra salud (aquí no hay expresa relación formal con el bautismo), mientras que, según Jn, Dios engendra (γεννᾶν) a los creyentes para la vida, y este nacimiento nuevo es efecto del bautismo (3,3); trátase a la vez de un nacimiento nuevo y de un nacimiento de lo alto (3,3 ἄνωθεν), obra de Dios o del Espíritu (cf. textos supra, I). Puesto que este nacimiento es opuesto al de la carne (1,13 3,6), es manantial de una vida más alta o espiritual, y permite entrar en el reino de Dios (3,3.5).

Algunas de estas fórmulas neotestamentarias que van puestas en relación con el bautismo (nacimiento nuevo; morir y resucitar; filiación divina; revestirse del hombre nuevo) recuerdan expresiones propias de las religiones de misterios, las cuales, mediante un rito de iniciación y por la participación en una serie de gestos sagrados, procuraban poner a sus adeptos en un estado de comunión mística con la divinidad. Según TERTULIANO *(De bapt.* 5) y APULEYO *(Metam.* 11,4), el nuevo estado creado por los ritos de iniciación era considerado, en los misterios de Isis y de Osiris y en los de Deméter, como un nacimiento nuevo; lo mismo hay que decir, según parece, de los misterios de Attis (FIRM. MATERNO, *De err. prof. rel.* 22,1) y de los de Mitra (cf. una inscripción del s. IV y la liturgia llamada de Mitra); los escritos herméticos hablan repetidas veces de una r. operada por la →gnosis *(Corp. Herm.* 13,2.6-8.10.16.22: el discurso secreto sobre la r.; *Corê Cosmou* 41). Es difícil determinar en qué consistía esa r.; parece ser que el iniciado pasaba de un estado de inferioridad y de miseria a una existencia mejor, y que desde ese momento quedaba libre de las condiciones normales de la existencia humana, desligado de las ataduras del cuerpo y seguro de una vida feliz para después de la muerte. Esta r. estaba reservada a algunos iniciados; no era, como en Pablo y Juan, una creación nueva por el Espíritu de Dios, de forma que el pecador se convierte en hombre nuevo, justificado (1Cor 6,11 Rom 6,6-10 Col 3,10 Ef 4,24 Tit 3,5), aunque este hombre nuevo sigue estando sujeto a las tentaciones y al dolor, propios de la existencia de aquí abajo. Tampoco era esa r., como en Pablo, una renovación moral que ha de continuarse bajo la dirección del Espíritu día a día en la vida del regenerado (Rom 6,12s Gál 5,13-17.24.26 Ef 4,22s Col 5,3s: esta última idea está contenida probablemente en el término ἀνακαίνωσις que en Tit 3,5 se añade a la de r.; cf. también Rom 12,2 2Cor 4,16 Col 3,10). El *Corpus Hermeticum* es relativamente reciente y probablemente hay en él influen-

cias de Jn 1 y 3 (Braun [bibl.]). Por consiguiente, los autores del NT no tomaron su doctrina de las religiones de misterios (Pablo incluso expresamente las rechaza: 1Cor 8,5s 2Cor 6,14-16 Gál 4,8); encontraron esa doctrina en el AT y en la predicación de Jesús; Pablo parece haber tomado de la lengua profana de su tiempo el término παλιγγενεσία y tal vez lo usara con intenciones polémicas, ya contra los ritos paganos de iniciación en general (→misterios), ya contra la doctrina de ciertos magos de Asia Menor (cf. Cumont, RHR 103, 1931, 29-96).

(2) *Regeneración y escatología.* En Mt 19,28 Jesús anuncia a sus discípulos que en la r., cuando el Hijo del hombre se siente en su trono de gloria, también ellos se sentarán en doce tronos para juzgar (o gobernar) a las doce tribus de Israel. Muchos exegetas entienden este texto del nacimiento que es consecuencia de la fe en Cristo resucitado y glorioso, del renacer de un Israel espiritual (la r.), de la Iglesia, que será gobernada por los apóstoles (κρίνειν en el sentido de ser jueces; esta participación en la autoridad espiritual de Jesús es la recompensa por el desprendimiento que tuvieron); según algunos (p. ej. Lagrange), este reino espiritual de Dios se presenta en perspectiva de la restauración mesiánica sobre la tierra (la r. en el espíritu, de 4Esd 7,75; aunque en este contexto se trata más bien de una renovación); según otros (p. ej. Feuillet), la perspectiva sería de orden puramente espiritual; para todos estos autores es a través de la Iglesia, nacida del Espíritu Santo sobre la cruz, por donde el nuevo →eón se dirige hacia su fase final (el fin del mundo).

Otros autores prefieren una exégesis que entiende el κρίνεν en su sentido propio de juzgar; entre éstos, unos aplican el texto al juicio pronunciado por el Mesías, asistido por los doce, sobre el pueblo de Israel; otros (con más razón) lo entienden en un sentido estrictamente escatológico y piensan en un juicio general, real y definitivo (aunque el texto no habla formalmente más que de un juicio sobre el antiguo y nuevo pueblo de Dios). Según esta última interpretación, la r. tendría, pues, un sentido cósmico y escatológico (cf. la ἀποκατάστασις πάντων de Act 3,21), que no está desligada del nuevo nacimiento del hombre por el bautismo, pero que se extiende más y más hacia el cuerpo mismo (por la resurrección) y aun a la creación entera (la ἀποκατάστασις).

Bibl.: ThW I, 671-674. O. Procksch, *Wiederkehr und Wiedergeburt* (Festschr. Ihmels, Leipzig 1928, 1ss). M. J. Lagrange, *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis* (RB 38, 1929, 63-81. 201-214). Id., *L'Orphisme* (París 1937) 202ss. J. Dey, *Paliggenesia: Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit* 3,5 (Munster 1937). C. Spicq, *Les Épîtres pastorales* (París 1947) 277-290. A. Feuillet, *Le triomphe eschatologique de Jésus* (NRTh 71, 1949, 715-722). E. Sjöberg, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum* (St. Theol. Lund 4, 1950, 44-85). Id., *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen* (ib., 9, 1956, 131-136). F. M. Braun, *Hermétisme et johannisme* (Rev. Thom. 55, 1955, 270-290). Id., *La vie d'en haut (Jo. III,1-15)* (RScPhTh 40, 1956, 3-24).

Reggio (gr. Ῥήγιον), ciudad del sur de Italia, visitada por Pablo en el viaje de Malta a Roma (Act 28,13); hoy Reggio di Calabria, frente a Messina.

Bibl.: Lübker 887s.

Rehobot → Rejobot.

Reina del cielo (hebr. propiamente *malkat-haššāmayim*, deformado intencionadamente por los masoretas en *meleket-haššāmayim*, e.d. como en algunos mss., *mele'ket-haššāmayim*, ejército de los cielos; cf. Jer 7,18 según LXX). Es una diosa a la que las mujeres israelitas ofrecían sacrificios (Jer 7,18 44,17-19.25), la Ištar asirobabilónica, la → Aštarté fenicia, venerada en todo el oriente medio como diosa de la vegetación, y en las inscripciones asirobabilónicas como r. del c. (el planeta Venus, no la luna). Como se deduce por las numerosas estatuillas encontradas en las excavaciones, su culto era muy estimado en todo oriente, y también los israelitas lo practicaban. Las tortas (hebr. *kawwānīm*) de que habla Jer 7,18 también se mencionan en los textos asirobabilónicos sobre el culto de Ištar *(kawânu)*. Lo que no se sabe es si, al amasarlas y cocerlas, se les daba forma de una estatuita de Ištar o se adornaban solamente con su imagen o su símbolo (una estrella con ocho puntas).

Bibl.: L. Plessis, *Études sur les textes concernant Ištar-Astarté* (París 1921) 202-206. 244.

Reino de Dios. (I) En el AT. Desde la época de los jueces, más aún, desde Moisés, Yahvéh es reconocido como rey de Israel (Éx 15,18 19,6 Dt 30,5 Jue 8,23 1Sam 8,7 12,12 Is 33,22 Jer 8,19 Sal 24,7s 47,6s), posteriormente como rey de todas las naciones (Jer 10,7.10 Sal 22,29 47,3 99,1s) o de todo el mundo (Sal 29,4s 47 93,1s 95,3s 96,4s). La divina soberanía de Yahvéh sobre Israel es la garantía de la restauración del pueblo, porque la realeza de Dios es eterna como Yahvéh mismo (Is 33,22 Sal 44,5 68,25 74,12 142,2s). Por eso la restauración de Israel se identifica con la erección definitiva del reinado de Yahvéh (p.ej., Sof 3,15s Is 52,7). → Día de Yahvéh.

Yahvéh vencerá y someterá (p.ej., Is 24,21s

41,14s Sal 96,8 97,1 99,1) en sangrientas batallas a los pueblos extranjeros (Sal 46,6 48,4 Is 59,15s 63,1s Jl 4,9s) y creará paz y justicia para siempre (Is 11,1s 2,2s 61,1s Jer 31,31s). En ciertos profetas, sobre todo en los postexílicos, esta intervención de Yahvéh tiene lugar en el futuro y significa al mismo tiempo el fin del mundo presente y el comienzo de un mundo nuevo. En aquel día, Yahvéh iniciará desde el cielo la batalla contra los enemigos de Israel, que son los suyos propios (Jl 4,9s Zac 14,3), y los aplastará con un arma espantosa (Zac 14,4s.12 Jl 4,15s Ez 38,22) o en un juicio sin misericordia (Is 24,21s 41,11s 59,15s Dan 2,34s 7,9s.26). Los supervivientes le reconocerán como único Dios y exclusivo rey del mundo (Zac 14,9.16 Is 24,23 Mal 1,11 Dan 3,45; cf. 7,27) y gozarán de eterna paz y prosperidad (Is 25,6s Jl 4,18); porque la renovación moral y religiosa de la humanidad va acompañada de la regeneración de la naturaleza, de la tierra (Is 32,15s 44,3s 11,6s 35,9 65,25 Os 2,20) y del cielo (Is 30,26 60,20 Zac 14,6s), y el mundo será creado de nuevo (Is 65,17 66,22). En todos los textos hasta aquí citados el r. de Dios se establece sobre la tierra, si bien se trata de una tierra renovada. En cambio, según Dan 12,2s, los acontecimientos escatológicos tendrán por escenario el cielo: los muertos resucitarán, unos para la vida eterna, otros para oprobio, para condenación eterna. Los que fueron inteligentes brillarán como el esplendor del firmamento y los que exhortaron a otros a la justicia serán como las estrellas, y así para siempre y eternamente (cf. también Sab 3,7 Hen 38,4 Mt 13,43). Esta concepción del r. de Dios transcendente se desarrolla más en el libro de la Sabiduría y en los apócrifos judíos. Sab 3,7s traslada claramente al cielo (cf. 5,16s 6,20) el r. de Dios y la vida eterna, de la que participarán los justos. El autor, sin embargo, mantiene el concepto tradicional del r. de Dios sobre el mundo presente (6,4 10,10; cf. también Est 13,9 Tob 13,6.11 2Mac 1,24s).

(II) En el judaísmo posterior, el r. de Dios es igualmente interpretado como presente o como futuro, escatológico. Ya la sola existencia del judaísmo es prueba manifiesta del r. de Dios; «tomar sobre sí el yugo del r. de Dios», recitar la → šemá y seguir la ley, significa según la doctrina rabínica, la sumisión a la soberanía de Dios, la soberanía del Dios único. En la oración judía se invoca con frecuencia a Dios como «nuestro rey»; se le pide la restauración de su poder sobre los corazones de los hombres y sobre su pueblo. Mas, como la mayor parte de los hombres no reconocen este r. de Dios, los judíos esperan con impaciencia «el día de Yahvéh», que debe manifestar su poder real lleno de gloria. Entonces, los pueblos todos rendirán homenaje a Dios como rey del mundo; todos los pueblos se someterán a su dominio y serán súbditos del pueblo escogido (Sal de Salomón 17). Estos diversos modos de entender el r. de Dios están representados en la literatura rabínica unos junto a otros. En ella, las promesas de los profetas referentes a la futura prosperidad y poder de Israel se hallan generalmente exageradas de modo grosero. Felicidad material, liberación del yugo romano y aniquilamiento o sumisión de los enemigos de Israel son los bienes supremos que el pueblo espera del establecimiento del r. de Dios o de su ungido, el Mesías. Dios, pues, fundará su r. en este mundo. Sin embargo, los rabinos hablan también del «mundo venidero» o de «la edad futura», e.d., de una ordenación escatológica de las cosas; el «mundo venidero» comenzará con un juicio sin misericordia y con la resurrección de los muertos; pero sólo los justos de Israel tendrán parte en los bienes prometidos. En ciertos sectores pietistas se sentía preocupación, porque no era Dios, sino Satán, el que dominaba el mundo; el «mundo venidero» o la «edad futura» significaba, por consiguiente, para tales gentes, el triunfo de Dios sobre su «adversario» (éste es el significado de la palabra Satán): con el establecimiento de su r., Dios librará a los justos de la maldad y de la tiranía del demonio (Jub 23,29 50,5). Los apocalipsis judíos describen, por lo general, un r. de Dios escatológico. Los cuadros, sin embargo, divergen unos de otros y son incoherentes. Según unos, el r. de Dios es de naturaleza trascendente (p.ej., Hen 92,2s 103,1-104,13); según otros, ha de realizarse, por lo menos transitoriamente, sobre la tierra. En general, el carácter milagroso de la intervención divina y la felicidad material del mundo venidero son mucho más acentuados que la renovación moral y religiosa de Israel.

(III) La doctrina de Jesús se apoya en la del AT y del judaísmo. Sin embargo, Jesús amplifica considerablemente el carácter moral del r. de Dios, excluye de él completamente el nacionalismo y las esperanzas materiales de los judíos, establece una estrecha vinculación entre el r. de Dios y su propia misión y persona, y lo hace esencialmente un don de Dios. Por todos estos rasgos, la doctrina de Jesús es realmente nueva y sin antecedentes, a pesar de varias analogías con el AT y el judaísmo. Mc (1,15; cf. Mt 4,17) resume esta doc-

trina en las palabras: «El tiempo está cumplido y el r. de Dios se acerca. Cambiad de pensamientos y creed en la buena nueva.» Ha llegado el momento establecido por Dios; ahora Dios va a poner su plan por obra y a empuñar el cetro real. Se exhorta a los hombres a prepararse para este acontecimiento revolucionario por una sincera conversión y por la fe en la buena nueva. Es realmente una buena nueva la que Jesús les anuncia, pues la presencia divina por Él prometida trae la salud a los que entran en ella. El establecimiento del r. de Dios significa tanto el fin de las cosas presentes como la aurora de un orden nuevo y definitivo, distinto de todo lo hasta entonces conocido. El r. de Dios, pues, que Jesús anuncia y en el que Él tiene plenos poderes es, por su naturaleza, escatológico y trascendente. Así resulta con entera claridad de numerosas palabras de Cristo. El r. de Dios prometido a los pobres y perseguidos (Mt 5,3.10) es su recompensa en el cielo (Mt 5,12); coincide con el fin del mundo presente (Mt 13,39s.49) y con la regeneración, e.d., con el nacimiento del mundo nuevo (Mt 19,28; cf. Is 65,17 66,22 4Esdr 7,75 ApBar 32,6 Jub 1,29). «Entrar en el r. de Dios» (Mc 9,47) significa «entrar en la vida» (Mc 9,43.45) o «salvarse» (Mc 10,26; cf. 10,23s) o «entrar en el gozo del Señor» (Mt 25,21.23); es lo contrario de «ir al infierno» (Mc 9,43.45. 47) o «ser arrojado a las tinieblas exteriores» (Mt 25,30). En verdad, Jesús conservó ciertas imágenes del estilo escatológico del AT y del judaísmo, como la idea del festín de los elegidos (Mt 14,25 par. Mt 8,11 par. 22,1s par.); sin embargo, describe las condiciones de vida del r. de Dios de modo totalmente distinto a las de la vida de acá abajo: «En la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como los ángeles de Dios en el cielo» (Mt 22,30 par.). Jesús acaba con las esperanzas materiales y políticas del judaísmo (Mc 10,42 12,17) y se distancia absolutamente del particularismo de los judíos, aun cuando reconoce el privilegio israelita de ser «los hijos del reino» (Mt 8,12; cf. también 19,28 par.): muchos gentiles tendrán parte en los bienes del r. de Dios, pero los hijos del r. serán excluidos de él (Mt 8,11s par.; cf. también Mc 12,1s par.). El pertenecer a la raza de Abraham no da derecho alguno a los bienes del r. de Dios (Mt 3,7s par.); su acceso sólo lo procura una sincera conversión (Mc 1,15 Mt 4,17), una justicia que ha de ser más perfecta que la de los fariseos (Mt 5,20), una confianza verdaderamente infantil y humilde (Mc 10,15 par.), el cumplimiento de la divina voluntad (Mt 7,21s) y las buenas obras (Mt 25,31s). Por todos estos rasgos se atribuye al r. de Dios en la doctrina de Jesús una profunda significación moral, de la que carece en la escatología judía. El r. de Dios es exclusivamente cosa de Dios: germina, crece y da fruto, como la semilla, por sí mismo, e.d., su desarrollo no puede ni acelerarse ni retrasarse por intervención humana (Mc 4,26s); el día y la hora de su comienzo sólo son conocidos del Padre y por Él solo están determinados (Mc 13,32); sólo el Padre da entrada en él y señala a cada uno el lugar que le corresponde (Mc 10,40s par.). El hombre lo espera (Mc 15,43 par.), lo recibe (Mc 10,15 par.), es invitado a él (Mt 22,1s par.), llamado (Mt 20,16 22,14), lo recibe en posesión (Mt 25,34; cf. 19,29 par.), en cuanto se convierte (Mt 21,28s cf. 4,17 par.) y se hace como un niño (Mc 10,15 par.), e.d., en cuanto lo acepta con la confianza y sumisión de un niño respecto de su padre. La participación en el r. de Dios no es la paga por los merecimientos del hombre (Lc 17,7s); es puro don, otorgado por la benevolencia divina (Mt 20,1s 22,1s Lc 15,16s). Esa participación corresponde al «pequeño rebaño» que ha recibido el mensaje de Jesús (Lc 12,32), al pueblo que rinda sus frutos (Mt 21,43), y no puede alcanzarse sin la ayuda de Dios (Mc 10,26 par.). El r. de Dios es, por tanto, puro efecto de la gracia de Dios. Esta definición pone la doctrina de Jesús muy lejos de las ideas de los rabinos, que veían en el reino de Dios la recompensa de los méritos del israelita piadoso, y también muy lejos de los zelotas, que pretendían establecerlo por la violencia. El r. de Dios no es sólo una gracia, sino también una amenaza, pues incluye en sí el juicio de Dios. El anuncio del r. de Dios pone al hombre en una alternativa de la cual depende su salud o su condenación eterna (Mt 7,13s Lc 13,23s); el hombre ha de escoger entre Dios y Mammón (Mt 6,24 par.), ha de someterse a Dios absolutamente y para siempre (Lc 9,60.62; cf. 14,28s Mt 24s par.), renunciar a todo lo que sea incompatible con el r. de Dios (Mt 5,29s 18,8s par.) y determinarse a buscar sólo el r. de Dios y su justicia (Mt 6,33 Lc 12,31), aspirar a él a costa de cualquier otro bien (Mt 13,44s).

Jesús pone el r. de Dios en relación inmediata con su propia persona y misión. No sólo anuncia la venida del r. de Dios, sino que lo inaugura solemnemente por sus obras. Sus victorias sobre el demonio, «príncipe de este mundo» (Jn 12,31), ponen de manifiesto que impera ya el regio poder de Dios (Mt 12,28 par.; cf. Lc 10,18); sus milagros proclaman la venida del r. de Dios y de la salud prometida por los profetas (Mt 11,4s par.; cf. Is 61,1); su misión realiza las promesas de salud del AT (Lc 4,17s; cf. Is 61,1s 58,6).

De ahí que Jesús exija para sí la misma resolución que para el r. de Dios; o se está con él o contra él (Mt 12,30 par.); al que le confesare delante de los hombres, él le confesará delante de su Padre; al que le negare, le negará (Mt 10,32s par. Mc 8,38 par.); para seguirle, se impone la renuncia a los más caros bienes (Mt 10,37s par. Lc 17,33); el que por amor suyo y del evangelio renuncia a todo, recibirá ya en este mundo el ciento por uno y la vida eterna en el futuro (Mc 10,29s par. Lc 18,29s). En su entrada en Jerusalén, el júbilo del pueblo se dirige tanto a su persona (Mt 21,9 par.) como al r. de Dios venidero, al r. de nuestro padre David (Mc 11,10). De esta yuxtaposición se sigue que, en ciertos aspectos, los evangelistas identifican el r. de Dios con la persona de Jesús (cf. Mc 9,1 par. y Mt 16,28 Act 8,12 28,31 Ap 12,10). Por lo demás, el poder real de que Jesús dispone como hijo del hombre, es el verdadero poder divino (Mc 8,38); él habla ora «de su propio reino» (Lc 22,30 Jn 18,36; cf. Lc 23,42), ora del r. del hijo del hombre (Mt 13,41: en este contexto βασίλεια indica la comunidad de los que son llamados al reino; cf. 13,42). Aunque esencialmente escatológico, sin embargo, el r. de Dios está ya presente, porque el poder real de Dios se manifiesta ya en la persona y en las obras de Jesús, que sujeta a Satán (Mt 12,28 par.; cf. Lc 10,18). Desde los días de Juan Bautista hasta la hora presente, el reino de Dios sufre violencia y los violentos lo arrebatarán (Mt 11,12; cf. Lc 16,16). Como quiera que Dios está por encima y fuera del tiempo, su reino es al mismo tiempo presente (cf. también Lc 7,28 par. 17,20s) y futuro; ya existe, pero está todavía en formación, pues sólo al fin de los tiempos logrará su pleno desarrollo (Mt 13,39.40.49 24,3 28,20). Ciertas frases de Jesús suenan como si él mismo esperara el fin del mundo presente (Mt 24,34 par. Lc 21,32), el establecimiento del r. de Dios (Mc 9,1 Mt 16,28 Lc 9,27) y su propia → parusía en un futuro muy próximo, antes, incluso, de que desapareciera su generación. Algunos autores (p.ej., A. Schweitzer, A. Loisy, principales dirigentes de la escuela escatológica; cf. Jesucristo V, E, b) concluyen de ahí que Jesús se engañó en este punto, pues, lo mismo que muchos judíos de su tiempo, se vio sometido a la falsa creencia de que Dios iba a intervenir inmediata y repentinamente en los acontecimientos mundiales e inaugurar una nueva era mediante el establecimiento de su reino. Los exegetas católicos intentan allanar esta dificultad de distintas maneras; así, p.ej., el pasaje de Mt 24,34: «No pasará esta generación, sin que todo esto se cumpla», lo refieren sólo a la destrucción de Jerusalén, y las otras palabras difíciles de Mt 16,28: «Hay aquí algunos presentes que no gustarán la muerte sin que vean venir al Hijo del hombre en su reino», a la → transfiguración o a la súbita propagación del r. de Dios. Así se interpretan también Mc 9,1 14,62 Lc 9,27. Sobre la exégesis de estos textos, cf. M.-J. LAGRANGE, *L'avénement du fils de l'homme* (RB 1906, 382-411. 561-574), L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ* (París 1928, II, 280-312). KARL ADAM (*Jesucristo*, Barcelona [3]1961, 150-154), opina, en cambio, que Jesús consideraba el establecimiento del r. de Dios como inmediatamente próximo y, a sus ojos, se había ya iniciado; pero él mismo hace notar muy atinadamente que para la misión de Jesús no tenía importancia alguna la determinación exacta del día y de la hora del fin del mundo, ya que, propiamente, sólo Dios conoce el misterio: «Acerca del día y de la hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13,32). Jesús calla absolutamente acerca del día del juicio final; Él cuenta ciertamente con la posibilidad de que la voluntad del Padre sea aplazar todavía por bastante tiempo la venida del último día. En el mismo discurso escatológico, en efecto, Jesús dice claramente que a la ruina del mundo han de preceder los siguientes acontecimientos: la propagación del evangelio entre todas las naciones (Mt 24,14), el odio contra el nombre de Cristo entre todos los pueblos (Mt 24,9), un proceso de descomposición espiritual, en que muchos cristianos se enfriarán en la caridad (Mt 24,12). Jesús no puede querer decir que todos estos acontecimientos, que por su misma naturaleza exigen cierto tiempo, se habían de cumplir dentro de una generación. La misma impresión nos dejan varias parábolas, particularmente la de las diez vírgenes (Mt 25,6) y la de los talentos (Mt 25,19; cf. 24,48s). La idea fundamental de estas parábolas escatológicas no es tanto la venida inmediata del Hijo del hombre, cuanto su aparición repentina e inesperada. Como en los días de Noé, la gente comerá, beberá y se divertirá sin la menor sospecha, y el Hijo del hombre se presentará súbitamente (Mt 24,37). Lo que Jesús quería grabar en la memoria de sus discípulos es que el día postrero es incierto y que por ello el hombre ha de estar preparado (Mc 13,35s Mt 25,13). La vida del hombre, de cada hombre, se mueve dentro del círculo luminoso del último día y del juicio. En cualquier momento de la vida humana puede sobrevenir la crisis, la terrible posibilidad de una repentina rendición de cuentas. ¿Cuándo será realidad esa posibilidad? Jesús no dice sobre ello una

palabra. Por otra parte, no hay que perder de vista que su mirada estaba dirigida a un futuro muy cercano, y que esperaba con todo fervor una intervención del cielo, una vuelta del Hijo del hombre en fecha próxima y hasta dentro de aquella generación. Y, sin embargo, sabía que el Hijo del hombre sería constituido juez al fin de los tiempos sobre este mundo y que su vuelta dependía únicamente de la voluntad del Padre. ¿Cómo podía, pues, prometerla a su generación? Esta contradicción se resuelve a la luz de la conciencia que Jesús tenía sobre su misión. Jesús decía que ya entonces era el mismo que un día había de sentarse en el trono de su gloria como juez de todos los hombres (Mt 25,31; cf. 24,27.30s.37), e.d., como el que había de ejercer el poder regio, el poder de Dios (Mc 8,38). Al sentirse como juez venidero del mundo, como rey del r. futuro, este r. estaba ya presente en su conciencia; en su conciencia se aunaban presente y futuro, tiempo y eternidad. De ahí que pudiera señalar como inmediatamente próximo su advenimiento en gloria y la aparición del r. de Dios, que se estaba ya realizando en su persona (Mt 12,28 par.). → Iglesia.

Bibl.: J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Gotinga 1892). A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900). J. BOEHMER, *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes* (Leipzig 1902). Id., *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes* (Leipzig 1909). P. WERNLE, *Die Reichgotteshoffnung* (Tubinga 1903). B. BARTMANN, *Das Himmelreich und sein König* (Paderborn 1904). Id., *Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift* (Munster de Westfalia 1912). M.-J. LAGRANGE, *Le regne de Dieu dans l'AT* (RB 17, 1908, 36-61). B. DUHM, *Das kommende Reich Gottes* (Tubinga 1910). B. METZGER, *Der Begriff des Reiches Gottes im NT* (Stuttgart 1910). J.B. FREY, *Royaume de Dieu ou Royaume des Cieux* (DB V, 1237-1257). G. GLOEGE, *Reich Gottes und Kirche im NT* (Gütersloh 1929). J. HÉRING, *Le royaume de Dieu et sa venue* (Paris 1937). B. NOACK, *Das Gottesreich bei Lukas. Eine Studie zu Lk 17, 20-24* (Lund/Copenhague 1948). ThW I, 562-595. R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft und Reich* (Friburgo de Brisgovia 1959). [J.A. OÑATE, *El reino de Dios en la Sagrada Escritura* (EstB 3, 1944, 343-382). Id., *El reino de Dios ¿tema del discurso escatológico?* (EstB 3, 1944, 495-522; 4, 1945, 15-34. 163. 196). T. DE ORBISO, *El reino de Dios en los Salmos* (EstFr 49, 1948, 189-209). M. GARCÍA CORDERO, *El reinado de Dios en el AT* (CT 81, 1953, 3-33; id., XIV Sem. Bibl. Esp., Madrid 1954, 3-32).]

[P. VAN IMSCHOOT]

Reino de los muertos → šeol.

Rejobot (hebr. *r^eḥōbōt:* plaza pública; Vg Rehoboth), nombre de lugar.
(1) R. junto al río, patria del rey edomita Saúl (Gén 36,37 1Par 1,48). Por el río se entiende en general el Éufrates, pero aquí es probablemente el *sēl el-qurāḥī*, que desemboca en el extremo sureste del mar Muerto; por tanto habría que buscar la localidad en la región *eŷ-ŷibāl*, tal vez en *ḥirbet musrab* o *ḥirbet bīr melīḥ*. El nombre perdura tal vez en el actual *riḥāb*.
(2) Ciudad, según Gén 10,11, construida, juntamente con Nínive, por Nemrod; se trata de Assur.
(3) Pozo entre Guerar y Beer-Šeba (Gén 26,22), excavado por los pastores de Isaac; el nombre es interpretado así por el propio Isaac: «Ahora Yahvéh nos ha dado espacio.» El antiguo nombre perdura probablemente en el actual *er-ruḥēbe*, 30 km al sureste de Beer-Šeba.

Bibl.: ABEL II, 434s.

Rekabitas, «hijos» de un antepasado por nombre Rekab (Vg Rechab), grupo del pueblo israelita que por motivos religiosos rehusaban la vida sedentaria, la agricultura y el vino, y únicamente se acogían a las ciudades en caso de necesidad (Jer 35,6-14); según 1Par 2,55, descendían de un tal Jammat, padre de la casa de Rekab, y son considerados como quinitas (quenitas [?]); Jer 35,6 llama Yonadab a su antepasado, el hijo de Rekab que se declara (2Re 10,15s) partidario de Yehú, muy celoso de Yahvéh. Cuando Nabucodonosor, en tiempos de Yoyaquim, penetró en Judea, los rekabitas se retiraron a Jerusalén y fueron puestos por Jeremías como ejemplo para los de Judea por su fidelidad a los mandamientos de sus antepasados. No es seguro que el mencionado Malkiyyá (Neh 3,14), hijo de Rekab, jefe de la circunscripción de Bet-hakkérem, perteneciese también al número de los rekabitas.

Reloj de sol. En Guézer se ha encontrado un reloj de s. egipcio con el que se medían las horas, del tiempo de Merneftáh (fig. 123). Otro r. de s., de piedra caliza, hallado sobre el Ofel, parece mucho más reciente. En los *ma'ălōt* del rey de Judá Ajaz (2Re 20,9-11 Is 38,8), muchos exegetas, entre otros Galling y Nötscher, ven, con Símmaco, Vg *(horologium)* y los targumes, los grados de un r. de s.; otros, entre ellos Schiaparelli, opinan que los *ma'ălōt* indican una escalera del palacio real, sobre la que caía la sombra de un edificio colindante.

Bibl.: G. SCHIAPARELLI, *Die Astronomie im AT* (Giessen 1904) 87ss. NÖTSCHER 260. BRL 312. Y. YADIN, *ma'alōt 'āhāz* (Eretz Israel V, Jerusalén 1958, 91-96).

Remalyá (hebr. *remalyāhū;* respecto del significado, v. infra), padre de Péqaj, rey de

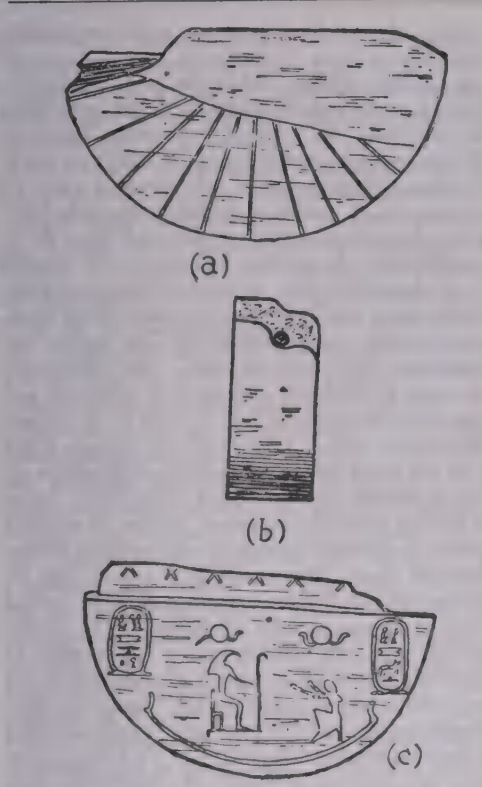


Fig. 123. Reloj solar egipcio, del tiempo de Merneftah : *(a)* por delante, *(b)* de perfil, con agujero para la espiga que señalaba la sombra, *(c)* por detrás, donde aparece Merneftah arrodillado ante el dios sol

Israel (2Re 15,25 Is 7,1 etc.). Por el rollo de Is (DSIa) encontrado en *ʿēn fešḥa* se ha asegurado como verdadera forma del nombre: *rūm-lā-yāhū:* «Yahvéh sea loado» *(lā* en ugarítico está después de imperativo, antes de vocativo); cf. Bb 33, 1952, 162.

Remfam → Romfá.

Remisión de los pecados. (I) En el AT. (A) Los israelitas nunca dudaron de que Dios puede perdonar los pecados; admitieron siempre que Dios es libre de conceder ese perdón o rehusarlo (1Sam 3,18 2Sam 16,10s), pero sabían también que Dios no quiere la muerte del pecador (Jer 18,1-10 Ez 18,21s 33,11) y que, puesto que había creado al hombre débil, por eso mostraba con él su misericordia (2Sam 14,14 Sal 78,38 89,47-49 103,14-16 142,2 144,3 Eclo 18,8-12). Por consiguiente, la r. de los p. es, en el AT, obra de la misericordia divina (Éx 32,11s 34,6s Núm 14,18-20 2Sam 24,14-17), pura gracia de Dios (cf. Is 43,15 Dan 9,19 Bar 2,14; y también: Is 49,9.11 Ez 20,9.14.22 Sal 25,11 79,9). Por eso mismo, Israel invoca a Yahvéh como a su padre o su pastor y le recuerda su fidelidad en las promesas (Éx 32,13 Jos 18,3 21,44 1Re 18,36s 2Re 13,23 Dt 4,31.37 7,8.12 etc.). Raramente pone el AT la r. de los p. en relación con la justicia divina (Sal 51,16 Dan 9,16).

(B) Pero el AT no identifica la r. de los p. con la remisión de la pena (cf. 2Sam 12,10.14 Núm 14,18s). Aunque varios textos, al referirse a la r. de los p., hablan también de la condonación de la pena o de la restauración de la salud (p. ej., 2Sam 15,25s 6,11s Am 7,3.6 Jer 18,8.10 26,3.13.19 42,10), sin embargo, no identifican estas realidades, las cuales aparecen, junto a la r. de los p. en sí misma, como signos externos del perdón obtenido.

(C) La r. de los p. ocupa un lugar céntrico en la predicación de los profetas; es la primera obra de salud realizada por Yahvéh (cf. Os 14,3-5 Jer 3,22s 4,1 31,20 Is 4,4 43,25 44,22 Ez 36,25s etc.). Esta remisión no tiene, con frecuencia, más que un alcance limitado, en el sentido de que no se refiere más que a las faltas personales pasadas; viene presentada como un gesto que Dios, en vista de la debilidad humana, tiene que renovar frecuentemente; pero en los textos mesiánicos y escatológicos, aparece más de una vez como el primer paso, y paso decisivo, hacia la restauración definitiva, hacia la renovación total, hacia la nueva creación futura (Jer 31,34 Ez 36,25).

(D) Como la r. de los p. consiste en una toma de contacto por parte de Dios con el hombre pecador, a fin de restaurar la comunión de vida con él, esa remisión supone que el hombre también reacciona por su parte de manera personal con respecto a la acción de Dios (→ culpabilidad, → penitencia); cf. las expresiones «espíritu humillado», «corazón contrito» de Sal 34,19 51,19 Is 57,15. Sobre las diversas maneras de conseguir el perdón en el AT, → reconciliación I, B.

(E) En el AT, la r. de los p. es un privilegio divino (Éx 34,6s Is 43,25 44,22). Es verdad que los profetas anuncian, en nombre de Yahvéh, la r. de los p. (ya en 2Sam 12,13), pero este anuncio no es una fórmula de absolución por mediación de alguien; el AT nunca atribuye a una persona el poder de perdonar los pecados, ni siquiera al Mesías (aunque la época mesiánica se pinte como la época de r. de los p.). El sacerdote israelita podía, en ciertos casos, tener parte en la r. de los p., por cuanto Yahvéh había otorgado a ciertos sacrificios (y en otro sentido, también a la → oración), una fuerza real expiadora (→ sacrificio por el pecado, → re-

conciliación I,B), pero jamás se trata de una especie o fórmula de absolución; incluso reconoce el AT que hay pecados (como el que se comete «con la mano levantada» → pecado, → reconciliación) que no pueden ser perdonados por tales sacrificios. A veces, incluso sucede que Dios, bien personalmente bien por boca de sus profetas, rehúsa conceder el perdón (1Sam 3,14 15,24s Is 2,9 Jer 14,10); Ezequiel, fuera de los capítulos en que trata de la retribución (3 18 33) y de 14,6, jamás menciona el perdón de los pecados: el pecado tiene que ser castigado y ese castigo es inevitable. Por lo demás, varios profetas subrayan que los oráculos de destrucción dirigidos contra los paganos son siempre condicionados, aunque Dios los haya pronunciado en forma absoluta (Jer 18,1 Jon). No obstante todo esto, nunca se encuentra en el AT, respecto del carácter irremisible de ciertos pecados, un texto comparable a Mc 3,28 par.

(II) EN EL NT. (A) El *primitivo kerigma* proclama a Cristo por «caudillo y salvador» (Act 5,31), el cual, mediante su muerte en la cruz, ha realizado la redención objetiva (1Cor 15,3*b*). La r. de los p. aparece en el kerigma como una característica de la actividad del Mesías (Act 5,31 10,43 13,38 cf. Rom 3,21-26); y va principalmente unida a su resurrección y glorificación (Act 5,32 13,37s). Esta predicación acentúa la acción salvífica actual del crucificado, la cual hace que el hombre individualmente entre en comunicación de vida con Él por medio de la fe (la fe aparece aquí como idea muy cercana a la de conversión: Act 2,38.41.44 20,21) y del bautismo; este último aplica a cada uno la r. de los p. merecida por Cristo (Act 2,38 10,43 13,38).

(B) *En san Pablo.* (1) La cristología de Pablo es esencialmente una soteriología; la realidad del pecado desempeña en ella un papel importante; sin embargo, el apóstol no éste sirve con demasiada frecuencia del vocabulario jurídico habitual para hablar del perdón y de la r. de los p. (ἄφεσις). Esto depende probablemente del hecho de considerar el pecado principalmente como un estado del hombre no redimido; lo que se espera de Dios no es simplemente un acto de perdón, sino un cambio total, real, al mismo tiempo que jurídico, de su estado de pecador. La iniciativa del perdón viene de Dios; es obra de Dios (Gál 1,4 2Cor 5,19 Rom 3,23-26 4,7s y 11,27; Col 3,13 la atribuye a Cristo), es un gesto divino de misericordia (Col 2,13 3,13 Ef 4,23; cf. Rom 8,32). Este perdón se nos concede en Cristo (Ef 1,7 4,32 Col 1,14), es fruto de su muerte en la cruz, que sustituye los sacrificios expiatorios del AT (Rom 3,23-26). → Justificación.

(2) Cuando Pablo habla de la r. de los p., piensa en la primera justificación, que libra al cristiano del peso del pecado, hace de él un hombre nuevo y le da fuerzas para, si vive cristianamente, no volver a caer en el pecado. Si, pues, el cristiano ha sido liberado del pecado, no por eso está libre de la posibilidad de pecar; la carne, el mundo y el demonio son amenazas permanentes. Pablo sabe que muchos cristianos caen constantemente en el pecado (cf. las partes parenéticas de sus cartas). Sin embargo, aunque el Apóstol conoce que algunos son pseudoapóstoles (2Cor 11,13-15) y falsos hermanos (Gál 2,4 2Cor 11,26), nunca trata a la mayoría de los pecadores, miembros de las primeras comunidades cristianas, como si fueran pseudocristianos. Pablo no explica cómo el cristiano puede «morir» como consecuencia de su pecado (Rom 8,13) y, ello no obstante, continuar llevando en sí el πνεῦμα ζωῆς y seguir siendo miembro de la comunidad cristiana. En él no se encuentra la doctrina sobre la r. de los p. cometidos por un cristiano en cuanto tal, aunque esta remisión se supone en sus exhortaciones a la conversión (Rom 12,2 13,11-14 2Cor 7,1 Col 3,9 Ef 4,22.28; cf. también 2Cor 7,9s 12,21 2Tim 2,25, que aluden probablemente a la segunda conversión).

(3) Con bastante más claridad que en los demás escritos del NT, *Heb* subraya que el sacrificio expiatorio de Cristo realiza también el perdón de los pecados cometidos por los cristianos (4,16 7,25 9,13s). Algunos textos, como 6,4-6 10,26s 12,17, que parecen afirmar la imposibilidad de una segunda conversión y del perdón, pretenden más bien significar que un apóstata, que conscientemente y voluntariamente rompe con el Salvador, no puede contar con un milagro de la gracia (su conversión).

(C) *Los sinópticos.* (1) La idea de la r. de los p. ocupa un lugar céntrico en la predicación de Juan Bautista (Mc 1,4 par. → bautismo); mas no así en la predicación de Jesús, tal como nos la han conservado los sinópticos y la primitiva predicación cristiana, aunque a veces aparezca como la finalidad propia de la misión de Jesús (Lc 4,18s a la luz de Is 40,2; Lc 1,77; cf. también Lc 19,10 Mt 1,21 9,13; → pecador III,B). Por primera vez en la historia aparece un hombre que, al igual que Dios, tiene el poder de perdonar los pecados (Mc 2,5.7.10); lo que Jesús predica en orden a la redención y a la r. de los p., lo predica con autoridad soberana, pero al mismo tiempo como quien está sometido a la autoridad divina, lo cual le im-

pulsará, en acto de plena obediencia, al sacrificio de la propia vida. Por eso precisamente Mc 10,45 par. y 14,22-25 par. ponen la r. de los p. en relación con la muerte de Jesús y con la eucaristía.

(2) La tradición sinóptica habla de la r. de los p. a propósito de la primera conversión. Piensa que, normalmente, el cristiano no caerá más en el pecado grave; cree que la mayor amenaza que pesa sobre el cristiano a este respecto, viene de las tentaciones propias de los últimos tiempos (la «apostasía» por excelencia, éste es el pecado que se teme por encima de todo). No distingue formalmente entre pecados graves y pecados de debilidad, pero su vocabulario indica que tiene en cuenta esta distinción (→ pecado). No excluye la posibilidad de que el cristiano caiga de nuevo en pecados graves, puesto que amenaza con excomunión a los que cometen ciertas faltas (Mt 18,15-17) y expresamente refiere la institución del poder de las llaves (16,19). Este último texto enseña que el Señor dio a Pedro el poder de introducir a los hombres en el reino de Dios (cf. la imagen de las llaves, bien conocida en la literatura rabínica [StB I, 736s]; Pedro aparece como el «mayordomo», por analogía con Is 22,22 y Ap 3,7) y que le dio este poder en toda su plenitud («atar y desatar», expresión de totalidad por la oposición de términos contrarios); por causa del trasfondo rabínico de esta antítesis (en aram. *'asar-šerā'*, en el sentido de impedir-permitir: StB I, 739s), no está excluido que los oyentes de Jesús pensaran espontáneamente en esas dos maneras opuestas de ejercer este poder de jurisdicción universal. La mayor parte de los autores reconocen que, en Mt 18,18 (la misma antítesis que en 16,19, pero sin la imagen de las llaves), Cristo comunica a todos sus apóstoles el mismo poder; sin embargo, por causa del contexto distinto, G. Lambert y otros creen que el pasaje significa que «todo» (interpretando la antítesis en sentido de totalidad) lo que los discípulos hagan en espíritu de unidad y de amor será ratificado en los cielos por el Padre.

(D) Las *epístolas católicas*. 1Pe 3,21 habla de la r. de los p. a propósito del bautismo (¿de qué oración se trata? Cf. también, probablemente, 2Pe 1,9). Santiago y Pedro suponen también que hay cristianos que de nuevo caen en pecado y hablan de la segunda conversión: 1Pe 4,8 2Pe 3,9 Sant 5,15-20. Sant 5,15 menciona una r. de los p. (sin limitación) en favor de los enfermos; esta remisión aparece como consecuencia de la oración y de la → unción de los ancianos; en 5,16 se trata de la confesión de los pecados hecha por los cristianos entre sí (¿o a los ancianos?), a la cual se atribuye una virtud medicinal especial.

(E) Los *escritos joánicos* no utilizan mucho el vocabulario habitual de la r. de los p., pero la idea de la misma está claramente expresada (Jn 1,29 15,3 1Jn 1,7c 2,2 3,5 Ap 7,14 12,11; → pecado, → pecador). Jn acostumbra presentar al cristiano como en un estado escatológico anticipado, como gozando ya de la salud futura y, por consiguiente, sin pecar ya más (1Jn 3,6-9 5,18s Jn 3,18 5,24 8,12; cf. también los «hijos de la verdad» en la literatura de Qumrán). Por eso no aparece en él la noción de μετάνοια (conversión). Sin embargo, tampoco Jn ignora que el cristiano puede recaer en el pecado; afirma que el discípulo que voluntariamente se separa de Cristo y persiste en su malicia, no podrá revivir (1Jn 5,16). A los demás pecadores (incluso a los demás cristianos que recayeron en el pecado), les indica los medios para conseguir el perdón: la confianza en Dios, que es más grande que nuestro corazón (1Jn 3,20), la confianza en Jesús, que es nuestro intercesor permanente cabe el Padre (2,1s), la oración intercesora de nuestros hermanos en la fe (5,16s), la humilde confesión de los pecados (1,9; ὁμολογεῖν no indica necesariamente la confesión externa). Jn 20,23, finalmente, recuerda que Cristo dio a sus discípulos «todo» poder (cf. la antítesis perdonar - retener) de perdonar los pecados. No está exluido que Jn haya pensado aquí, siquiera en cierto modo, en la r. de los p. por el bautismo, ni tampoco que aluda como de pasada, a la acción purificadora de la predicación del evangelio; pero su texto mira ante todo a la r. de los p. por el sacramento de la penitencia (cf. Mt 16,19). Los discípulos que reciben el poder de perdonar los pecados no son los discípulos en general en cuanto representantes de la comunidad, sino los apóstoles, a los cuales, en conformidad con Jn 17,18, dirige Jesús la orden de misión que les da en 20,21 (cf. Mc 3,14 par.). En Jn, lo mismo que en Mt, la r. de los p. se deja al juicio de los apóstoles; y como a ellos les es imposible penetrar (como penetraba Cristo) los corazones de los hombres, se comprende que haya que servirse de las palabras de Jn 20,23 para justificar la necesidad de la confesión en el sacramento de la penitencia. La sentencia de los apóstoles es decisiva; es mucho más que la simple declaración de que Dios ha perdonado los pecados. Jn 20 no habla de la transmisión de este poder; pero, de textos como los de Mt 28,19s Mc 16,15 Jn 20,21, comparados por una parte con Jn 17,9-18 y

por otra con 17,20-23, debe concluirse que el NT la supone.

Bibl.: DThC v, 1897-1927. ThW I, 307s. 509s; III, 214. 302s; IV, 289s. 972ss; V, 215. Para el AT: J. KÖBERLE, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel* (Munich 1905). J. HERRMANN, *Die Idee der Sühne im A.T.* (Leipzig 1905). W. STAERK, *Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums* (Tubinga 1905). R. PETTAZZONI, *La confession des péchés dans l'histoire des religions* (Mélanges Cumont II, Bruselas 1936, 893s). E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum* (Stuttgart-Berlín 1938). J. J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im A.T.* (Berna 1940). C. RYDER SMITH, *The Bible Doctrine of Sin and the Ways of God with Sinners* (Londres 1953). Para el NT: L. IHMELS, *Die tägliche Vergebung der Sünden* (Leipzig [2]1916). O. BAUERFEIND, *Die Fürbitte angesichts der «Sünde zum Tode»* (Von der Antike zum Christentum, Stettin 1931, 43s). J. B. UMBERG, *Die richterliche Bussgewalt nach Jo 20,23* (ZkTh 50, 1936, 337-370). K. KARNER, *Rechtfertigung, Sündervergebung und neues Leben bei Paulus* (Z. syst. Theol. 16, 1939, 548ss). G. LAMBERT, *Lier-délier: L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires* (VP 2, 1943, 91-103). P. GALTIER, *Le chrétien impeccable* (Mél. Sc. Rel. 4, 1947, 137-154). H. RIDDERBOS, *De Komst van het Koninkrijk* (Kampen 1950, 189-208). A. DESCAMPS, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif* (Lovaina 1950). A. KIRCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde im N.T.* (Friburgo 1950). I. DE LA POTTERIE, *L'impeccabilité du chrétien d'après 1Joh. 3,6-9 (L'Évangile de Jean*, París 1958, 161-171).

Remmón o **Remón** → Rimmón.

Remuneración → retribución.

Reptiles. Las denominaciones bíblicas colectivas *remeš* o (sobre todo en Lev) *šereṣ*, cuyo significado es poco más o menos el mismo (cf. P. Joüon, Bb 21, 1940, 152-158), abarcan más clases de animales que los que la zoología actual cuenta hoy como reptiles. En general, son animales impuros (Dt 14,19 Lv 11,20-23: «todos los pequeños animales alados que andan sobre cuatro patas», salvo que tuviesen, «además de sus patas delanteras, otras dos atrás, más largas, para saltar sobre la tierra», como p.ej., los saltamontes; Lev 11,29-31.41-45: «los pequeños animales que se arrastran por la tierra»). Como tales se mencionan expresamente comadrejas, ratones, lagartijas, musarañas, camaleones, salamanquesas, lagartos y salamandras. Además, se nombran aun varias clases de serpientes, ranas, gusanos y caracoles (hebr. *šablūl:* Sal 58,9). La traducción de las denominaciones hebreas (casi siempre *hapaxlegomena)* resulta en general insegura. → Animales.

Res vacuna. La designación colectiva es *bāqār;* una res suelta se llama *šōr* (que al mismo tiempo significa buey), *'elef* o *'allūf.* Los animales machos se llaman *'abbīr* (término poético), *šōr*, *'ēgel* (ternero, hasta los tres años) y *par* (novillo ya crecido); las hembras: *'eglā* (ternera) y *pārā* (vaca). El ganado vacuno propio de Palestina es el árabe, animal flaco, que proporciona poca carne y leche. Se dedicaban a la cría del ganado vacuno solamente las tribus que habían pasado del estado nómada al sedentario o semisedentario, sobre todo en las grandes y pequeñas llanuras de Palestina. El ganado de Basán tenía fama de ser grande y gordo. A excepción del ganado cebado (Gén 18,7 1Re 4,23 Am 6,4 Mal 3,20 Lc 15,30), el resto pacía todo el año al aire libre; las bestias embravecidas podían ser peligrosas para el forastero o caminante (Éx 21,28ss Sal 22,13). La r. vacuna era animal apto para el sacrificio; y se la enganchaba al arado o al carro (→ buey).

Bibl.: AuS VI, 160-179.

Resá, hijo de Zorobabel, en la genealogía lucana de Jesús (Luc 3,27), no mencionado en AT. Como hijos de Zorobabel son mencionados en el AT Mesul·lam y Jananyá (1Par 3,19). Para resolver esta disconformidad, se ha propuesto con frecuencia que R. es un sobrenombre *(rō'š:* el jefe) aplicado a Zorobabel, identificando a Yojanán, en el contexto actual hijo de R., con Jananyá (así, p.ej., A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according St. Luke*, Edimburgo [4]1901, in l.).

Bibl.: G. KUHN (ZAW 22, 1923, 212).

Rescatar (hebr. *gā'al)* significa, según el texto: redimir, readquirir, cumplir la obligación de rescate que incumbe al pariente más próximo; *gō'ēl*, consiguientemente, es el más próximo pariente obligado, cuyos deberes empiezan cuando su pariente ha sido asesinado (→ venganza de sangre) o ha caído en la miseria.

(I) Las personas, los animales domésticos que no pueden ser ofrecidos en sacrificio (impuros), las casas ofrecidas por voto a Yahvéh, son rescatados (hebr. *pādā)* mediante pago al santuario de determinada cantidad, es decir, el hombre las vuelve a comprar a Dios, que tiene derecho natural sobre ellas. También los diezmos del producto de la tierra podían ser redimidos por dinero. En Lev 27 se establece cuándo y en qué condiciones podían rescatarse personas y cosas.

(II) Un israelita que se ha visto forzado por una necesidad a vender un campo, tiene en todo momento derecho a readquirirlo o res-

catarlo por el precio de la venta. Si él no puede hacerlo, lo tiene que hacer por él su pariente más próximo, a fin de que las propiedades se mantengan a todo trance en la familia. De ahí que la finca se ofrecía primeramente al pariente más próximo (Jer 32,7). Lo mismo valía para casas enajenadas, pero sólo en los pueblos y en las ciudades levíticas; en las demás ciudades el derecho de rescate sólo duraba un año (Lev 25,25-28.29-32).

(III) Si un israelita empobrecido se veía obligado a venderse a sí mismo, y a veces también a su familia, a un extranjero, le asistía siempre el derecho de rescate. Si él no tenía posibilidad de rescatarse o rescatar a su familia, tenía obligación de hacerlo un pariente pudiente (Lev 25,47-55).

(IV) Juntamente con la obligación de rescatar al pariente o su campo, el «redentor» tenía también el deber de vengar la muerte de su pariente (Núm 35,12.19s Dt 19,6.12 Jos 20,3.9 2Sam 14,11). → Venganza de la sangre.

(V) En ocasiones, el «redentor» tenía también el deber de tomar la mujer de un pariente, muerto sin descendencia masculina, y conservar su nombre (Rut 3,9). → Matrimonio por levirato.

(VI) En sentido metafórico Yahvéh se llama el *gō'ēl* de Israel, en cuanto libertador de su pueblo de la servidumbre de Egipto (Éx 6,6; cf. 15,13), del destierro (sobre todo en Is II: Is 41,14 43,1 49,7; cf. 44,22s 48,20 etcétera); y en cuanto libertador de Israel de manos de sus enemigos (Jer 50,34) y como defensor y protector de los piadosos y desvalidos (Prov 23,11 Sal 72,14 103,4 119,154 Job 19,25 Lam 3,58). → Redención.

Bibl.: HASTINGS II, 222-224. ThW IV, 329-337. A.R. JOHNSON, *The Primary Meaning of the Root «g'l»* (Supl. VT I, Leiden 1953, 67-77).

Rescate. Aunque la palabra griega λύτρον (rescate) de suyo sólo significa el precio que se paga por la libertad de un prisionero de guerra, o por un esclavo, o (sobre todo, en el vocabulario de LXX, como traducción del hebr. *kōfer)* la cantidad que se da en garantía de una deuda (prenda), la muerte de Jesús es presentada por la frase: «dar la vida en r. de muchos», como un legítimo sacrificio de expiación; en efecto, los lugares de Mc 10,45 y Mt 20,28 aluden al → siervo de Yahvéh, cuya muerte voluntaria es calificada (Is 53,10 53,4-6) como un sacrificio de expiación *('ašām)* por muchos. → Redención II,B,2.

Bibl.: A. MEDEBIELLE, *La vie donnée en rançon* (Bb 4, 1923, 3-40). DBS III, 123-133. ThW IV, 341-351.

Resen (hebr. *resen),* según Gén 10,12 ciudad situada entre Nínive y Kalaj, edificada por Nemrod, según 10,11; se trata de la babilónica *risnu*, otro nombre de Assur.

Rèšef, no mencionado en el AT (Job 5,7: hijos de R. [?)], divinidad venerada en Fenicia, especialmente en Ugarit, Canaán y, desde el imperio nuevo, también en Egipto; en época helenística, identificada con el dios del sol Apolo. Está representada con un haz de rayos (Sal 76,4 Hab 3,11; cf. AOB 346-351); en imágenes egipcias lleva una cabeza de gacela. En un escarabeo, R. lucha con la lanza contra una serpiente (?)

Bibl.: W.K. SIMPSON, *Reshep in Egypt* (Or 30, 1960, 63-74).

Resín (hebr. *reṣīn;* NOTH 224: quizá «fuente» [símbolo de la alegría de los padres (?)], pero quizá mejor Rasón [satisfacción], como en LXX y en inscripciones asirias; Vg Rasin), nombre de persona. El personaje más importante que lleva este nombre es el último rey de Damasco, aliado con → Péqaj de Israel en la guerra siro-efraimita (735 a.C.) contra el rey de Judá Ajaz, con el propósito de destronarlo, puesto que no quería aliarse con ellos, y para colocar en su lugar como rey al hijo de Tabeel, amigo de los aliados (2Re 15,37 16,5s Is 7,1-8 8,6 9,10). Tiglat-Piléser III le condenó en 738 y de nuevo en 732 al pago de un fuerte tributo (Anales, lín. 150.205; AOT 346). Que R. hubiera también ocupado Elat (2Re 16,6), pudiera muy bien ser debido a la confusión frecuente entre Edom y Aram en este pasaje. Sobre Tabeel → Tobías 1.

Resina. Galaad y la Transjordania producen tantas y tan diferentes clases de r., que era posible la exportación, la cual está atestiguada (Gén 37,25 43,11 Ez 27,17). Se utilizaban para medicamentos (→ bálsamo) y para la fabricación de → inciensos, tanto para fines profanos como cultuales (Éx 30,34-38). En concreto se conocen (→) bálsamo, bedelio, gálbano, ládano, mástique, mirra e incienso.

Bibl.: BRL 265s.

Resto (de Israel). En el AT r. es con frecuencia, sobre todo en los profetas, la pequeña parte de un pueblo, la cual escapa de la ruina común en la ejecución del castigo de Yahvéh contra este pueblo (generalmente una invasión enemiga). Mientras de los otros pueblos se dice que hasta ese r. perecerá (por ejemplo, Is 14,22 Jer 50,26: Babilonia;

Is 17,3: Aram; Is 15,9: Moab; Am 1,8 Is 14,30: filisteos), en la mayor parte de los profetas se dice que Yahvéh dejará una parte de su pueblo como resto. Este r. es designado con las palabras: *šeʼar* (Is 7,3 10,20-22 11,11.16 28,5), *šeʼērīt* (Am 5,15. Miq 4,7 5,6s Sof 3,13), *yeter* (Miq 5,3 Zac 14,2) o *pelēṭā* (Is 4,2 10,20 Ez 14,22 Jl 3,5 Abd 17); a veces se expresa también el mismo pensamiento sin nombre técnico especial (p.ej., Is 4,2s 6,13 Jer 3,14 31,2 Am 9,8s).

En la historia de este concepto hay que distinguir tres períodos. En los profetas anteriores al destierro (Am, Miq, Is), los del r. son aquellos que sobrevivieron a las invasiones asirias de Salmanassar, Sargón y Senaquerib en Palestina (excepto Is 11,16: los desterrados en Asiria). Para los profetas de la época babilónica (Jer, Sof, Ez), ya no son aquellos que han permanecido en el suelo de Palestina, sino los desterrados en Babilonia, que un día han de volver. Después del destierro, serán aquellos que han de edificar en Jerusalén el nuevo Estado (Zac 8,11 13,8s Esd 9,8.13-15). La idea del r., de acuerdo con el carácter general de la profecía, que antes del destierro acentúa la calamidad y el castigo, y después del mismo, la futura salvación, es, en los antiguos profetas, más bien un anuncio de castigo, en cuanto que Yahvéh en la ejecución de su castigo dejará aparte solamente un r.; pero, después que la calamidad hubo venido sobre el pueblo por medio de la dominación babilónica, la idea del r. es más bien una promesa, en cuanto que Yahvéh no extermina todo el pueblo, sino que deja todavía un r., a pesar de su justa ira. No obstante, todos los profetas ven en el r. al portador de la nueva salvación, al núcleo que permanece, en el que Yahvéh ha de realizar todo el conjunto de sus promesas mesiánicas de salud. Así, la idea del r. conserva, al lado de su primera significación histórica, un segundo contenido mesiánico. Detrás del r. histórico está el mesiánico, e.d., aquella parte del pueblo que pertenece a Israel no sólo *secundum carnem*, sino también *secundum spiritum*, la cual recibirá en sí a todos los pueblos y formará de ese modo el Israel de Dios (Gál 6,16), el Israel del reino mesiánico de Dios, el nuevo y espiritual Israel. Por eso san Pablo (Rom 9,27-29) puede entender algunos pasajes, como Is 1,9 y 10,22s, del pequeño número de judíos que reconocieron a Jesús de Nazaret como Mesías y fueron, por esto, participantes de las promesas mesiánicas de salvación. Recientemente H. Blank (bibl.) y E.W. Heaton (bibl.) refieren el nombre de Šear-Yašub (Is 7,3; cf. 10,19-22) al pequeño r. de los guerreros que volvieron de las guerras de Ajaz.

Bibl.: R. de Vaux, *Le «Reste d'Israël» d'après les prophètes* (RB 42, 1933, 526-539). S. Garofalo, *Residuum Israelis* (VD 21, 1941, 239-243). Id., *La nozione profetica del «resto d'Israele»* (Roma 1942). W.E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im AT* (tesis, Leipzig 1939). ThW IV, 198-221. S.H. Blank, *The current Misinterpretation of Isaiah's She'ar Yashoub* (JBL 57, 1948, 211-215). E.W. Heaton, *The Root «š'r» and the Doctrine of the Remnant* (JThSt, NS 3, 1952/53, 27-39).

Resurrección. Los israelitas creían firmemente que Yahvéh tiene poder sobre el → šeol (Dt 32,22 Is 7,11 Am 9,2 Sal 139,8 Job 26,6 Prov 15,11). Por eso se atribuye a Yahvéh el poder de librar a uno del reino de los muertos. Es verdad que muchas veces «librar a uno del reino de los muertos» no significa más que librarlo de un peligro de muerte (Sal 30,4 86,13 Eclo 51,2). Pero en otros lugares se da evidentemente a entender que Yahvéh libra del šeol a los muertos (sobre todo: Sab 16,13; cf. también 1Sam 2,6 Tob 13,12). En el AT se cuentan dos resurrecciones de muertos: por la oración de Elías, Yahvéh resucita al hijo de la viuda de Sareftá (1Re 17,17-24) y, por la oración de Eliseo, al hijo de la viuda de Sunam (2Re 4,32-37). En los evangelios se cuentan tres resurrecciones obradas por Jesús: la del joven de Naím (Lc 7,11-17), la de la hija de Jairo (Mt 9,18-26 par.) y la de Lázaro (Jn 11). En Act, Pedro resucita a Tabitá en Yoppe (9,36-43), y Pablo, a Eutiques en Tróade (20,7-12). → Resurrección escatológica, → resurrección de Jesucristo.

Bibl.: ThW I, 368-372. Ch. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT* (Zurich 1947).

Resurrección escatológica. (I) En el AT, la idea de la r. aparece muy tarde y sólo en textos aislados. En general, el apocalipsis de Isaías (Is 24-27) se considera el testimonio más antiguo de la fe en la resurrección. En este pasaje se expresaría la esperanza de que, al fin de los tiempos, tras la aniquilación de los enemigos (26,13s), Yahvéh acrecentará su pueblo mediante la r. de sus fieles (26,19); éstos participarán de la salud mesiánica y de la gloria del pueblo de Dios en Jerusalén, donde no reinará jamás la muerte. Sin embargo, dicha interpretación podría basarse en una falsa inteligencia del pasaje. En todo caso, los muertos de que allí se habla son los muertos en espíritu, e.d., los paganos; el polvo que los recubre es su ceguera espiritual (cf. 25,7s), y su r. no es más que su retorno a Yahvéh, por medio del cual se ampliarán las fronteras del pueblo de Yahvéh: 26,15 (cf. H. Haag, *Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes?*, Friburgo de Suiza 1943, 60-64). Más

bien debemos tener por primer testimonio de la fe en la r. a Dan 12,2s, donde (como consuelo en la época de la persecución de Antíoco IV Epífanes) se espera que «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetuas. Los sabios (los piadosos) brillarán como el resplandor del firmamento, y los que han enseñado la justicia a muchos, como las estrellas en perpetua eternidad». Según opinión casi general (Kimchi, Aben-Ezra, Maimónides, Bertholet, Hitzig, Meinhold, Charles, Langton), el pasaje se refiere sólo a la r. de los israelitas, pero tanto de los piadosos como de los pecadores. No queda claro si Dan espera la r. de todos los israelitas. Algunos exegetas (p.ej., Linder) opinan que Dan vaticina, por lo menos implícitamente, la r. de todos los hombres; otros en cambio (p.ej., Bentzen) creen que el pasaje se refiere sólo a los mártires judíos por una parte y a sus más destacados enemigos paganos por otra. De todos modos, es indudable que el pasaje en cuestión subraya el carácter ético de la r., considerada como → retribución individual (B.J ALFRINK, *L'idée de résurrection d'après Dan XII, 1, 2*, Bb 40, 1959, 355-371). Todavía más explícitamente 2Mac expresa la idea de la r. en el sentido de la retribución individual; los mártires Macabeos esperan la r. para sí mismos (7,9.11.14.23 14,46) o para los caídos en la lucha por Yahvéh (12,44s). Pero no queda claro, a pesar de 2Mac 7,14, si los israelitas apóstatas y los gentiles resucitarán también. El libro de los Sal no habla explícitamente de la r., pero la presupone, especialmente en sus ideas acerca de la → inmortalidad, según admiten acertadamente muchos exegetas (p.ej., Cornely, Fokker, Weber, Bückers, Feldmann; de contraria opinión, p.ej., Gröbler, Schwally, Couard, Grimm, Von Goll). El texto de Job 19,25-27 es demasiado incierto para deducir conclusión alguna acerca de una posible creencia en la resurrección.

(II) EN EL NT, la fe en la r. es doctrina comúnmente aceptada por el judaísmo, exceptuados los saduceos. En su predicación, Jesús y los apóstoles aceptan la doctrina sin más; Heb 6,1 cuenta la r. entre los «fundamentos de la doctrina de Cristo». En los sinópticos, Jesús sólo habla explícitamente de la r. de los justos (Mt 22,23-33 par. Lc 14,14); pero la universalidad de la r. es presupuesto de sus sentencias acerca de la universalidad del → juicio (Mt 11,20-24 par. Mt 12,41s par.). En Jn 6,39s.44.54 y 11,25s sólo se menciona expresamente la r. de los creyentes; pero en 5,28s se dice con toda claridad que resucitarán tanto los justos como los pecadores. En Act, sólo Pablo alude a la r. (23,6 24,21), y precisamente a la de justos y pecadores (24,15). En sus epístolas habla Pablo a menudo de la r., y siempre de la de los justos (Rom 8,11.23.29 1Cor 6,14 15 2Cor 4,14; cf. 5,1-10 Flp 3,11.21 1Tes 4,16; cf. 5,23); pero en su doctrina de la victoria universal sobre la muerte (1Cor 15,26 Heb 2,14s) o de la universalidad del juicio, presupone la universalidad de la resurrección. En las epístolas católicas, la r. no es mencionada expresamente. El Ap habla de las r. primera, espiritual (20,4-6), y segunda, corporal (20,11-15), tanto de pecadores como de justos. Como la sagrada Escritura considera la r., primordialmente, como recompensa del justo, es comprensible que se refiera más a menudo a la gloriosa r. de los justos, mencionando relativamente pocas veces la r. de los pecadores (Jn 5,28s Act 24,15 Ap 20,11-15).

Pablo atribuye la r. exclusivamente a Dios, que ha resucitado a Cristo de entre los muertos (Rom 8,11 1Cor 6,14 2Cor 4,14), raramente a Cristo (Flp 3,21; cf. 1Cor 15,21s); Jn, exclusivamente a Cristo (Jn 5,28s 6,39s. 44.54), por eso Jn designa a Cristo como la r. y la vida (11,25). Según Jn, el hombre resucitará en el último día (6,39s.44.54); según Pablo, tras la → parusía de Cristo (1Cor 15,23 1Tes 4,16; cf. Flp 3,21). Condiciones de la resurrección gloriosa de los justos son: creer en Jesús (Jn 11,25s), comer la carne y beber la sangre de Jesús (6,53s), hacer el bien (5,28). Pablo habla de la posesión de la vida en la r., gracias a la unión con Cristo mediante la fe (1Cor 15,23) y gracias a la inhabitación del Espíritu Santo (Rom 8,11). En 1Cor 15,37-44 explica Pablo detalladamente el modo como se ha de realizar la resurrección. El cuerpo resucitado es distinto del terrestre (v. 37), y también la gloria de la r. es distinta (v. 38). Entre las cualidades del cuerpo resucitado se cuentan su incorruptibilidad (la *impassibilitas* de santo Tomás), su gloria *(claritas)*, su fuerza *(agilitas)* y su espiritualidad *(subtilitas)*.

(III) ORIGEN. Los fundamentos de la fe en la r. son: en primer lugar, la conciencia del poder que posee Yahvéh sobre la vida y la muerte, poder frecuentemente descrito con las expresiones «hacer bajar al sepulcro» (→ šeol, etc.), «sacar del sepulcro» (p.ej., 1Sam 2,6), preservar del sepulcro (Sal 16,10), con lo cual en ocasiones (Sab 16,13; tal vez también 1Sam 2,6 y Tob 13,2) se entiende una liberación del šeol y una restauración de la vida ya perdida; en segundo lugar, las tres resurrecciones del AT, efectuadas por el poder de Yahvéh (1Re 17,17-24 [Elías]; 2Re 4,31-37

[Eliseo]; 13,21 [los huesos de Eliseo]); la presentación del remedio a una gran necesidad como una r. de los muertos (Os 6,2 13,14; cf. 1Cor 15,54 y especialmente la visión de Ez 37); finalmente, la convicción de que un hombre (el Mesías), tras previos sufrimientos y la muerte, volverá a una nueva vida (Sal 22,23ss Is 53,10s; acerca del pasaje de Is, cf. H. HAAG, *Die neuen Funde hebräischer Handschriften und die Auferstehungsprophetie bei Isaias*, SKZ 117, 1949, 174s). Mientras que las referidas concepciones presuponen la posibilidad de la r., la fe en su efectividad y su universalidad tiene sus raíces, en primer lugar, en la doctrina de la retribución universal, según la cual vida y muerte (la vida física, la vida espiritual, la vida eterna) deben ser consideradas como retribución de lo bueno y de lo malo; y en segundo lugar, en la expectación de un futuro mesiánico, en el que también participarán los muertos (cf. Is 26,19 Dan 12,2s 1Tes 4,13-18; también para Pablo los muertos sólo gracias a la r. participarán en la gloriosa parusía de Cristo).

Se han buscado influencias extraisraelitas para el desarrollo de la fe en la r. en Canaán y Fenicia (Baudissin, Sellin), y particularmente en las primitivas concepciones de la perpetua fuerza generadora de la Madre Tierra o de la divinidad que muere y resucita (Adonis; en Babilonia, Tammuz; en Egipto, Osiris; en Ugarit, Aliyan Baal). Sin embargo, esta concepción de la r. no es más que un puro simbolismo, carente de notas éticas, de la muerte y resurrección anuales de la vegetación; un simbolismo que, ciertamente, ha dado lugar en algunos círculos culturales a la idea de una r. de los dioses, pero nunca de los hombres (→ misterios). P. Jensen infirió la existencia de influjo babilónico, basándose en un pasaje del fin de la tabla x de la epopeya de Guilgamés, pasaje oscuro que hoy (cf. Schott 64) se traduce de modo enteramente distinto; el mismo influjo quiso demostrar Zimmern (1923), basándose en una supuesta narración de la muerte y de la r. de Bel, y Ebeling (1931), fundándose, por su parte, en una supuesta visión de un príncipe real (en contra, Von Soden). La mayoría de los investigadores (p.ej., E. Meyer) rechazan la hipótesis de influencia egipcia, tanto indirecta, a través del sincretismo helenístico (W. Bousset), como a través del culto cananeo de Adonis (Baudissin). Un influjo del parsismo es admitido por muchos (p.ej., Schwally, Bertholet, Böcklen, Causse, Langton, Pilches), discutido por otros (p.ej., Baudissin, Sellin, E. Albert, Nötscher, Nikolainen). Cierto que el *Bundehesh* o *Bundahishn* (redacción definitiva del s. IX-X d.C.) habla de la r. universal, pero en los primitivos *Avesta* la idea de la r. sólo aparece raramente, y en los *Gathas* nunca se expresa de manera clara e inequívoca. Se pretende demostrar la antigüedad de la concepción persa de la r. basándose en Heródoto (III, 62) y en Teopompo (s. IV, según Diógenes Laercio, s. III d.C., y Eneas de Gaza, alrededor de 500 d.C.). Pero, si la concepción persa de la r. poseyera la antigüedad que se le atribuye y hubiera sido adoptada por los israelitas, sería inexplicable cómo en Israel la fe en una r. universal haya tenido un desarrollo tan lento.

Bibl.: DB V, 1064-1076. DThC XII, 2501-2571. L. ATZBERGER, *Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A und NT* (Friburgo 1890). FR. SCHMID, *Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel* (Bressanone 1920). TH. MOLITOR, *Die Auferstehung der Christen und Nicht-Christen nach dem Apostel Paulus* (NtA 16/1, Munster de Westfalia 1932). H. SCHMIDT, *Auferstehungshoffnung im NT* (Oldenburgo 1928). A. SCHLATTER, *Das grosse Kapitel von der Auferstehung 1Kor 15* (Stuttgart 1927). K. BORNHÄUSER, *Die Gebeine der Toten: Ein Beitrag zum Verständnis der Totenauferstehung zur Zeit des NT* (BFChrTh 26/3, Gütersloh 1923). S.A. FRIES, *Jesu Vorstellung von der Auferstehung der Toten* (ZNW 1900, 291ss). W. SCHAUFF, *Die Lehre des hl. Paulus von der Auferstehung im Rahmen seiner physisch-mystischen Erlöservorstellung* (ThG 14, 1922, 65-72). E. ALLO, *St. Paul et la «double résurrection» corporelle* (RB 41, 1932, 187-209). O. HARDMANN, *The Resurrection of the Body* (Londres 1934). F. NÖTSCHER, *Altorientalischer und at.licher Auferstehungsglauben* (Wurzburgo 1926). W. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun: Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter* (Leipzig 1911). E. BÖCKLEN, *Die Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der pers. Eschatologie* (Gotinga 1905). E. ALBERT, *Die isr.-jüd. Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus* (Koningsberg 1910). A. CAUSSE, *Der Ursprung der jüd. Lehre von der Auferstehung* (Cahors 1908). J. SCHEFTELOWITZ, *Die altpers. Religion und das Judentum* (Leipzig 1920). N. SÖDERBLOM, *La Vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions* (París 1901). E. STAVE, *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum* (Tubinga 1898). M.-J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931) 351ss. CH.V. PILCHER, *The Hereafter in Jewish and Christian Thought* (Londres 1940) 101-190. E. LANGTON, *Good and Evil Spirits* (Londres 1942) 209-289. A.T. NIKOLAINEN, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt* (Helsinki 1944/46; [redacted] vols.). E.F. SUTCLIFFE, *The OT and the Future Life* (Londres 1946) 125-151. O. CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten: Das Zeugnis des NT* (ThZ 12, 1956, 126-156). [M. GARCÍA CORDERO, *La esperanza de la resurrección corporal* [redacted] *el libro de Job* (CT 80, 1953, 1-23; id., XII Sem. Bibl. Esp., Madrid 1952, 571-594). S. DE AUSEJO, *La resurrección escatológica individual* [redacted] *la literatura judía precristiana* (EstFr 56, 1955, 71-83; id., XV Sem. Bibl. Esp., Madrid 1955, 151-164).]

Resurrección de Jesucristo. (I) HISTORICIDAD. La única prueba de la r. de J., punto

central de la predicación apostólica, decisivo para el cristianismo, la hallamos en fuentes cristianas.

(A) *Datos.* Los contenidos en el NT pueden ser clasificados en dos grupos: de un lado, los de las Epístolas y de Act (salvo el cap. 1); y de otro lado, los de los Evangelios (y de Act 1). Históricamente considerados, el primer grupo es por lo menos tan valioso como el segundo, ya que comprende las fuentes más antiguas y, en su mayor parte, constituye una expresión directa de la predicación apostólica.

(1) Pertenecen al *primer grupo:*

(a) El *kerygma* de 1Cor 15,3-8. La importancia de este pasaje se basa, primera y principalmente, en su carácter tradicional; en segundo lugar, en su carácter casi autobiográfico. En lo tocante al primero de dichos caracteres, el propio Pablo, y ya alrededor del año 56, apela a la tradición, y lo hace empleando una terminología técnica para designar la tradición (παραδιδόναι, παραλαμβάνειν), en una especie de símbolo (v. 3*b*-5), que manifiesta una estructura fija y huellas de un sustrato arameo (cf. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu).* No cabe duda de que dicha tradición procede de la primera comunidad cristiana palestinense. Pablo inserta a continuación de esta profesión de fe el relato, con peculiares giros de expresión y en orden cronológico, de las subsiguientes apariciones del Señor, de las que él tiene noticia (v. 6-8). Junto con otros pasajes de las epístolas paulinas (1Cor 9,1 Gál 1,15; cf. Act 9,3-9 par.), el v. 8 significa que Pablo apela al hecho de haber visto por sí mismo a Cristo resucitado, y que considera este hecho como el único e inconmovible fundamento de su conversión y de su magna labor apostólica.

(b) Las más antiguas profesiones de fe, ligadas o no con el → bautismo, y cuyo núcleo originario consiste en la profesión de fe en el → Señor resucitado, de modo que, en ella, mencionan expresamente la r. o por lo menos la presuponen (cf. Joseph Schmitt [bibl.]; O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes,* París 1943). Dichas primeras profesiones son: Rom 10,9 1Cor 12,3 Flp 2,11 Act 8,37 (probablemente no auténtica). Cf. Rom 4,24s 1Pe 1,21 Act 16,31-33 1Tes 1,9*b*.10 etc.

(c) Indicios de himnos y plegarias del cristianismo primitivo: Ef 5,14 Flp 2,6-11 1Tim 3,16.

(d) La catequesis apostólica, tal como la transmite Act, especialmente en los sermones de Pedro y de Pablo: Act 2,24-28 3,15 4,10 5,31 10,40 13,30-37 17,31 26,22s. Sin duda, al apreciar el valor de dichos «sermones», hay que tener en cuenta la gran libertad de la historia antigua (→ género literario) en lo tocante a la transcripción y arreglo de las palabras de sus héroes; y además, el hecho de que Lucas no fue testigo, ni ocular ni de oído, de los acontecimientos narrados en la primera mitad de los Hechos de los Apóstoles. Pero no cabe la menor duda de que Lucas, al consignar lo más esencial de la predicación apostólica, se ajustó fielmente a la misma *quoad substantiam.*

(e) Acaso sea éste el lugar más indicado para consignar la prueba por las profecías. Conviene aquí distinguir entre las profecías de Jesús y las del AT.

(α) Las profecías de Jesús no figuran más que en los evangelios. Jesús profetizó por tres veces su r. al tercer día (Mc 8,31 par. 9,30 par. 10,34 par.; cf. también Lc 24,6s y Mt 27,63). También Jn relata una enigmática profecía semejante (2,19). Puede sorprendernos que, según los evangelios, los discípulos, a pesar de aquellas repetidas y claras profecías, no quisieron creer las primeras noticias de la r.; repetidamente habla la Escritura de su incredulidad y de sus dudas (Lc 24,11.25.36-43 Mt 28,17 Mc 16,14 Jn 20,8.24). Probablemente se desprende de este hecho que su mentalidad no aceptaba a priori la r.; y tal vez haya que aceptar la hipótesis de que, en los evangelios, las profecías de Jesús han sido formuladas posteriormente con mayor claridad.

(β) La prueba por las profecías del AT desempeña un papel muy importante en la predicación apostólica (Act 2,31 13,35 26,22s Lc 24,25.46 Jn 2,22 1Cor 15,4 1Pe 1,11). La prueba escrituraria de la r. al tercer día (1Cor 15,4) no ha sido nunca precisada por Pablo. Mt 12,40 remite a Jon 2,1s; no es seguro que también se refiera al pasaje de Os (6,2), que luego utilizaron los padres de la Iglesia. Los Hechos de los Apóstoles 2,25-28 y 13,34s remiten para la r. a Sal 16,8-11 e Is 55,3. Cierto que la propia Escritura (Lc 24,25-27.44-46 Jn 2,22 12,16 20,9) atestigua que los discípulos no aplicaron aquellos pasajes del AT a la r. del Señor más que a la luz de su experiencia de cristianos y con la asistencia del Espíritu Santo. Pero, por otra parte, no conviene que nuestra moderna concepción del sentido literal nos haga perder de vista que, para los apóstoles, la prueba escrituraria constituía una ratificación divina del hecho de la resurrección.

(2) Los relatos de los *Evangelios* y los *Hechos de los Apóstoles.* Los cuatro evangelios refieren no la r. misma (ésta tuvo lugar, según la narración evangélica, sin testigos presenciales terrestres), sino el descubrimiento de

la tumba vacía y, sobre todo, las apariciones de Cristo resucitado a sus discípulos. Dichos relatos presentan lagunas, indican poca uniformidad, y, en los detalles, ofrecen numerosas discrepancias, por lo menos aparentes.

Pueden distinguirse:

(a) Un relato nuclear, común a los sinópticos, de lo que vieron algunas mujeres en la madrugada del día de la r. (Mt: María Magdalena y «la otra María»; Mc: María Magdalena, María de Santiago y Salomé; Lc: enumera al final, de modo impreciso, María Magdalena, María de Santiago, Juana y otras, sin que pueda asegurarse que afirme la presencia de todas estas mujeres en los acontecimientos de aquella mañana; cf. Lc 23,55s 24,1.10). Los pasajes pertinentes son: Mt 28,1-8 Mc 16,1-8 Lc 24,1-11. Prescindiendo de la coincidencia (parcial) en lo tocante a los nombres de las mujeres, los relatos coinciden en la mención de la madrugada del domingo, en la aparición del ángel (Lc: dos ángeles), en la anunciación de la r. de Cristo y en la designación del lugar, Galilea. Mt y Mc coinciden además en referir que las mujeres recibieron la orden de llevar un mensaje, o mejor, citar a los discípulos en Galilea. La dificultad exegética se debe esencialmente al hecho de que Mc, tenido como el más antiguo, se interrumpe súbitamente después de 16,8 y que tanto Mt como Lc se muestran influidos por sus propios puntos de vista (los guardias sobornados o Jerusalén, respectivamente; cf. infra).

(b) Particularidades de Mt:

(α) Mt 27,62-66 (los guardias de la tumba) y 28,11-15 (el soborno de los guardias); cf. también 28,4 (la huida de los guardias). Dichos pasajes, enlazados unos con otros, pertenecen a un estadio de la tradición caracterizado por una actitud defensiva de los cristianos frente a la afirmación judía, según la cual los discípulos habrían robado el cadáver de Jesús.

(β) Mt 28,9s: una aparición de Jesús a las dos mujeres, al parecer en Jerusalén o sus alrededores, con reiteración del mensaje para los discípulos; cf. Jn 20,16-18. Este pasaje pertenece a un estadio de la tradición todavía más tardío y procede probablemente del traductor griego de Mt; resulta difícil conciliarlo con 28,7.

(γ) Mt 28,16-20: la automanifestación del resucitado ante los once en Galilea, en «el monte que Jesús les había indicado», y la orden que les dio de bautizar y misionar. Un majestuoso fin del primer Evangelio; el monte de la aparición recuerda al monte de las bienaventuranzas y al Sinaí del AT.

(c) La peculiar de Mc: 16,9-20. Es seguro que este pasaje, llamado la conclusión larga de Mc (cf. los com.) no puede considerarse continuación de 16,8. Por otra parte, 16,8 difícilmente puede considerarse como la conclusión de Mc. Según esto, habría que admitir que el final primitivo de Mc se ha perdido y podría formularse la sospecha de que este fin contenía, como continuación de 16,1-8, una aparición de Cristo ante los discípulos en Galilea (cf. Mc 16,7 y Mt 28,16-20). La Iglesia no se ha pronunciado de una manera definitiva sobre la autenticidad de Mc 16,8-20; la crítica, fundándose en poderosas razones, no se inclina a aceptar el pasaje como auténtico. Su carácter secundario se infiere, no sólo del hecho de que falta en numerosos mss. y de criterios lingüísticos y estilísticos, sino también de un análisis del contenido. Éste aparece esencialmente como repetición compendiada de algunos pasajes de los otros evangelios (cf. 16,9s con Jn 20,11-8; Lc 24,10s; 16,12s con Lc 24,13-35; 16,14-16 con Mt 28,16-20; 16,19s concluye con la ascensión de Cristo y la universal predicación apostólica). De todos estos indicios se infiere que el pasaje no puede ser estimado como fuente histórica independiente. Lo mismo vale, *a fortiori*, para otras conclusiones de Mc.

(d) Particularidades de Lc: son mucho más considerables y, en contraste con Mt y Mc, se concentran en Jerusalén y alrededores.

(α) Lc 24,12: Pedro en la tumba vacía. El pasaje es probablemente espúreo: los mss. ofrecen distintas lecciones; el pasaje falta en gran parte de los textos occidentales; no concuerda con Jn 20,3-10; no lo presupone necesariamente Lc 24,34.

(β) Lc 24,13-35; los discípulos de Emaús. Relato típico, auténticamente lucano, cuya fuente es posiblemente uno de los discípulos de Emaús, acaso el Cleofás mencionado en 24,18. Lc 24,34 menciona una aparición a Pedro; cf. 1Cor 15,5.

(γ) Lc 24,36-39: la aparición de Jesús a los discípulos en Jerusalén, según parece en el mismo día (cf. Jn 20,19-23); las palabras del Señor en 24,44-49 son una despedida y contienen la orden misional; cf. Mt 28,16-20.

Lc 24,50-53 depende lógicamente del pasaje antes mencionado (γ), pero no contiene indicación de fecha y trata de la ascensión de Cristo. El texto es muy inseguro; pero apenas puede dudarse de que se alude a la ascensión de Cristo.

(e) En Act 1,2-12 se mencionan apariciones «durante cuarenta días» y se ofrece el relato auténtico de la ascensión de Cristo.

(f) Particularidades de Jn:

(α) Jn 20,1.11-18: María Magdalena junto a la tumba vacía; Jesús se le aparece; ella tiene que transmitir un mensaje a los discípulos.

En este relato se intercala

(β) Jn 20,2-10: Pedro y el discípulo amado junto a la tumba vacía.

(γ) Jn 20,19-23: aparición a los discípulos, a puertas cerradas, al atardecer del día de la resurrección.

(δ) Jn 20,24-29: aparición ocho días más tarde, estando también cerradas las puertas, ante los discípulos y el incrédulo Tomás.

(ε) Jn 21,1-23: apéndice: una aparición de Jesús «junto» al lago de Tiberíades, ante Pedro, Tomás, Natanael, los hijos de Zebedeo y otros dos discípulos (éstos últimos en el texto actual; pero ellos, o los hijos de Zebedeo, son tal vez interpolación); pesca, comida en la orilla, triple confesión de Pedro y encargo de apacentar el rebaño de Jesús, vaticinio de Jesús sobre la suerte de Pedro.

(B) *Valoración. Observación previa* acerca del carácter histórico de la r. de Jesús. La apologética cristiana ortodoxa, sobre todo en el siglo pasado, en vista de la negación brusca de la r. por parte de los racionalistas, se ha dedicado, no pocas veces de manera unilateral, a la defensa del carácter histórico de la r. de Cristo, olvidando en ocasiones el sentido de este hecho y el carácter pneumático de la glorificación de Jesús. Sin duda, la muerte de Jesús y la tumba vacía pueden ser consideradas como hechos históricos en el sentido habitual de la palabra, es decir, como acontecimientos pertenecientes al actual eón o período de la historia universal, y a los que se puede juzgar según los métodos de la crítica histórica. Pero las apariciones del resucitado no pueden, sin más, ser contadas entre tales acontecimientos. Cierto que algunas manifestaciones del resucitado, como el dejarse tocar y el comer, son hechos correspondientes a la categoría de lo sensible, y por consiguiente fueron para los discípulos, según la expresión de santo Tomás, *signa evidentia* de que su Señor vivía nuevamente. Pero las apariciones mismas, consideradas en su *terminus ad quem*, es decir, en cuanto que tienen por objeto la humanidad ya gloriosa de Jesús, no pertenecen al actual eón y no pueden ser objeto de ciencia histórica en cuanto tal; son exclusivamente objeto de fe. Este carácter sobrenatural, no ya terreno, de la humanidad glorificada de Jesús se manifiesta, p.ej., en el hecho de que sus rasgos fueran en parte irreconocibles (cf. Lc 24,16 Mc 16,12 Jn 20,14 y 21,4). Además, el Señor se apareció exclusivamente ante discípulos y creyentes (Pablo constituye a este respecto una excepción), y precisamente su r. se presenta siempre en la predicación apostólica como el objeto propio de la fe cristiana. Cf. también *Summa Theologica* III, q. 55, a. 2 y 5: «Cristo, en su r., no retornó a la ordinaria vida terrena, sino que adquirió una vida inmortal e igual a la de la divinidad.» Santo Tomás dice que, incluso para los discípulos, la r. se puso de manifiesto sólo en virtud de signos fidedignos (el AT y los ángeles) y de *signa evidentia*, que no demostraban la r. en sí, sino precisamente la autenticidad de los propios signos (ibid., a. 6); la fe de los cristianos se basaba en la predicación de los apóstoles. Por consiguiente, la r. es un hecho real, pero, en cuanto misterio de fe, no es un hecho que puede ser demostrado con certeza por los métodos de la ciencia histórica Históricamente demostrable es *sólo* la fe de los discípulos en la r.; pero consideraciones históricas y psicológicas permiten demostrar que dicha fe se hallaba bien fundada.

(1) Es claro que los datos del primer grupo (cf. supra), que expresan más inmediatamente que los del segundo grupo la predicación apostólica, ofrecen una prueba innegable de la fe de los discípulos en la resurrección. Precisamente, según el NT, éste era el signo distintivo esencial del apóstol: haber visto al Señor resucitado y, en este sentido, ser «testigo de su r.» (Act 1,22 1Cor 9,1 etc.). De entonces en adelante, la fe en la r. fue la prueba de la religión cristiana.

(2) Los datos del segundo grupo constituyen una dificultad, por cuanto, concordes en lo esencial, difieren unos de otros en muchos y no pequeños detalles. Cierto que, según el método histórico, la prueba auténticamente histórica la constituye el testimonio de fuentes independientes unas de otras, concordes en lo principal pero divergentes en los detalles. En cuanto a la r., es un hecho notorio que tenemos fuentes literarias que, por lo menos en parte, son independientes unas de otras: 1Cor 15 es, a este respecto, independiente de la tradición sinóptica, y Lc y Jn presentan a su vez relatos en parte independientes. Ahora bien, las divergencias en los relatos evangélicos son demasiado numerosas e importantes para que podamos contentarnos con tomar nota de ellas, por más que el marco del presente artículo sea demasiado estrecho para ofrecer un estudio exhaustivo de las mismas. Una de las más graves discrepancias de los relatos evangélicos concierne al lugar de las apariciones. Mt sólo sabe de una aparición del Señor en Galilea y en ella insiste (Mt 26,32 28,7.16; acerca de Mt 28,9s cf. supra); lo mismo vale para Mc (cf. 14,28 16,7), a pesar de que, por su súbita conclusión en 16,8, no llega a relatar efectivamente ninguna aparición del Señor. En cambio, Lc no informa más que de apariciones en Jerusalén o sus alrededores, y en 24,6 redacta la orden dada a las mujeres

omitiendo la palabra → Galilea, según todas las apariencias premeditadamente, para no hablar de apariciones en Galilea. En 1Cor 15, Pablo, que manifiestamente pretende relatar las apariciones en orden cronológico, omite toda mención del lugar donde se produjeron. Jn las sitúa tanto en Galilea como en Jerusalén. La verdadera diferencia, por tanto, es la que separa a Mt (y Mc [?]) de Lc.

La mejor manera de explicarla se basa en las distintas orientaciones de ambos evangelios (cf. Holtrop [bibl.]). Con su explícita repugnancia hacia los jerarcas de Jerusalén, el primer evangelio se orienta, en cuanto le es posible, hacia Galilea. Según la exposición de Mt, Jesús, después de la r., se retira a Galilea, es decir, se distancia del judaísmo incrédulo. El antiguo Israel es reemplazado por un nuevo Israel, cuyos guías son los doce apóstoles (cf. Mt 19,28), y éstos son enviados, desde un «monte en Galilea», por el mundo entero; por tanto, este primitivo cristianismo «providencial» no es menos universalista que Lc. Éste, por su parte, coloca en Jerusalén el centro geográfico de su evangelio, y debemos, ante todo, percatarnos, considerando a Lc y Act como una obra unitaria, de que Jerusalén, lugar donde concluye el evangelio, es el comienzo y el punto de partida de Act, donde los apóstoles reciben el Espíritu y de donde parten a predicar el evangelio hasta Roma. Queda claro que, según esta concepción, no hay lugar para apariciones en Galilea; no habrían servido más que para relajar el bien estructurado pragmatismo. El cuarto evangelio combina en cierto modo ambas tradiciones, pero, como es su costumbre, sigue caminos propios, sin que deje de estar finamente enlazado con los sinópticos. Así menciona en 20,1 «la piedra del sepulcro», cuya existencia no es conocida más que por los sinópticos, y del «no sabemos» de 20,2 se deduce, que para Jn, María Magdalena tampoco estaba sola. El hecho de que 1Cor 15 no mencione a las mujeres, se explica ordinariamente considerando la intención de Pablo, que era la de concretarse a las apariciones ante los testigos «oficiales» de la resurrección.

(II) Sentido e importancia de la r. en la predicación apostólica.

(A) La r. es el sello divino de la misión y predicación de Jesús, el reconocimiento por Dios del Mesías crucificado, la respuesta a su obediencia hasta la muerte, y su victoriosa «justificación». En el NT, la r. es presentada primariamente como obra de Dios; cf. Act 2,24.32-36 3,13-16 5,30s 13,33 Rom 1,4 Flp 2,8-11 1Tim 3,16 Jn 16,10.

(B) Como paso de la muerte a una vida nueva y transfigurada, en cuanto abandono de la *kénosis* (la vacuidad), la r. inaugura la glorificación de Cristo. En cuanto primera victoria sobre la muerte, ella significa en la humanidad de Jesús la irrupción definitiva del nuevo eón o edad del universo. Junto con los teologúmenos de la ascensión al cielo y de la sesión a la diestra de Dios, la r. significa la glorificación de Cristo, a quien corresponden la denominación de *kýrios* y la confesión y el culto de los cristianos (cf. los pasajes enumerados en I, A, 1, *a*, y también Rom 6,9s 14,9 1Cor 15,25 Ef 1,20-22 Col 1,18 Ap 1,5).

(C) La r. es piedra de toque de la fe y verdadero objeto de la fe cristiana, según se pone de manifiesto en los primeros símbolos cristianos (cf. I, A, 1, *b);* cf. Rom 4,24s 10,9 Act 17,31 1Pe 1,21.

(D) La r. es garantía y figura de la r. del cristiano (y también, por tanto, garantía de la esperanza cristiana: 1Pe 1,21); cf., ante todo, 1Cor 15,22ss; cf. también Act 4,2 26,23 Col 1,18.

(E) En la doctrina paulina de la redención, la r. ocupa un puesto central, que comprende todos los aspectos antes mencionados. De acuerdo con su concepción de Cristo como nuevo → Adán o como cabeza, puesta por Dios, de la humanidad regenerada y de la solidaridad de los cristianos con su Señor, Pablo expresa clara y consecuentemente el sentido soteriológico de la resurrección. Inequívocas alusiones a dicho sentido de la r. se hallan en los evangelios y Act, en los pasajes donde se dice que el Cristo resucitado, sentado a la diestra del Padre, derrama el Espíritu sobre los discípulos; cf. Lc 24,49 Jn 7,39 14,16.26 15,26 16,7 Act 1,4.8 2,33. Pero Pablo ha concebido esta grandeza de la revelación de modo más sistemático y consecuente, por cuanto, de una parte, presenta como estrechísima la unión que existe entre Cristo y el → Espíritu, el don esencial de Dios a la comunidad (garantía, pero también anticipo, e.d., primera entrega, a la comunidad salvada, ἀρραβών: 2Cor 1,22 5,5 Ef 1,14), y, por otra parte, desarrolla hasta las últimas consecuencias la relación entre Cristo y el cristianismo.

En cuanto al primer punto, la relación entre el Señor glorificado y el Espíritu, es tan estrecha, que casi podría hablarse de cierta identificación (sobre todo, Rom 8,9-11 y 2Cor 3,17). En cuanto al segundo punto, la relación entre Cristo y los suyos, es, para Pablo, tan honda, que puede hablarse de una *exemplaritas* de los estadios por que pasó la humanidad de Cristo en relación

con la existencia cristiana. Con dicho tema se entremezcla el paralelismo antitético muerte-vida. La muerte de Cristo, que representa una ruptura final con la muerte, un morir a los factores de irredención, e.d., el pecado, la ley y la carne, se reproduce en el cristiano gracias al bautismo, la conducta cristiana de la vida (la «mortificación») y la muerte cristiana. Así es también la nueva y glorificada vida de Cristo: el bautismo inaugura una participación en la misma, el Espíritu efectúa en el cristiano una vida para Dios en la caridad, vida que halla su plenitud en la r. de la muerte, en la inauguración de la perfecta filiación de Dios. Es claro que la r., mediante la cual Jesús, como nuevo Adán, se hizo «espíritu dispensador de vida», ocupa un puesto central en esta concepción. Si, para alcanzar una comprensión aproximada de este misterio de fe, nos servimos de la terminología escolástica, diremos que la r. ha de considerarse, por lo menos, como una *conditio sine qua non* y una *causa exemplaris* de la redención *in effectu* o *in facto esse* de los cristianos. Considerada según su completo resultado, es decir, como estadio supremo de la humanidad de Cristo, mediante la cual Jesús, por decisión de Dios, se halla capacitado para enviar el Espíritu, hay que atribuirle ciertamente todavía otra *causalitas* con relación a nuestra redención; pero vale más dejar para los teólogos la determinación precisa de dicha *causalitas*.

Bibl.: L. de Grandmaison, *Jésus-Christ* II, 369-446. W. Schauf (ThG 14, 1922, 65-72). J. Heiler, *Unser Glauben an den Auferstandenen* (Friburgo de Brisgovia 1937). R. Stakemeyer (ThG 35, 1943, 93-103). E.-B. Allo (Mélanges Podechard, Lyon 1945, 1-9). P. Benoit (RB 56, 1949, 161-203; 57, 1950, 266-271). J. Schmitt, *Jésus ressucité dans la prédication apostolique* (París 1949). F.-X. Durwell, *La Résurrection de Jésus* (Le Puy [6]1959; tr. cast. Barcelona 1962).

Acatólicos: Lyder Brun, *DieAuferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung* (Oslo 1925). E. Fascher (ZNW 26, 1927, 1-26). S. Vernon Mc Casland (JBL 48, 1929, 124ss). Id., *The Resurrection of Jesus* (Nueva York 1932). M. Goguel, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (París 1933). E. Hirsch, *Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glauben* (Tubinga 1940). W. Michaelis, *Die Erscheinungen des Auferstandenen* (Basilea 1944). A.M. Ramsay, *The Resurrection of Christ* (Londres 1945). H. Holtrop, *De Verschijningen onzes Heeren te Jerusalem en in Galilea* (Amsterdam 1947). H. Grass, *Ostergeschehen u. Orsterberichte* (Gotinga 1956).

Cf. además: A. Descamps, *La structure des récits évangéliques de la résurrection* (Bb 40, 1959, 726-741). W.Ch. Robinson, *The Bodily Resurrection of Christ* (ThZ 13, 1957, 81-101). [J.M. Bover, *«Resucitó por nuestra justificación». Valor justificativo de la resurrección de Cristo* (Razón y Fe 47, 1917, 413-425). F.A. Bárcena, *La resurrección de Cristo en el magisterio de san Pablo* (EstE 5, 1926, 3-16). J.M. Bover, *La aparición del Señor a las piadosas mujeres* (EstB 4, 1945, 5-13). J. Leal, *Las apariciones de Jesús en el domingo de Resurrección* (Sal Terræ 38, 1950, 632-670). J.M. González Ruiz, *«Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación» (Rom 4,25)* (Bb 40, 1959, 837-858).]

Retama (hebr. *rōtem)*, el arbusto mayor y más llamativo del desierto *(retama roetam)*, buscado por su sombra (1Re 19,4s). Sus raíces, amargas y no comestibles, proporcionan carbón que arde muy bien (Sal 120,4: junto con flechas afiladas, como metáfora de las lenguas maliciosas), con el cual se calientan las gentes muy pobres (Job 30,4; no, como en Vg, son su alimento).

Retribución. (I) En el AT. (A) Que Dios remunera el bien y castiga el mal, es una verdad que se expresa reiteradamente en el AT. Yahvéh no deja a nadie impune (Éx 34,7 Núm 14,18 Dt 5,9) y castiga la culpa de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación (Éx 34,7 Núm 14,18); en cambio, a los que le aman, hace misericordia hasta mil generaciones (Éx 20,5 Dt 5,10). La misma convicción, en Núm 14,18 Jer 32,18. En los escritos históricos hallamos también repetidos ejemplos de castigo del pecado, ya sea Yahvéh mismo el que amenaza con el castigo (p.ej., al primer hombre, a Caín, a Sodoma, etc.), ya sea el autor sagrado el que interpreta un hecho como castigo del pecado, p.ej., Abimélek (Jue 9,57), los ataques de los arameos bajo Yoás (2Par 24,24), la conjuración contra Amasyá (2Par 25,27), la lepra de Azaryá (2Par 26,16-20). La virtud, empero, es recompensada, p.ej., Tobías (Tob 14,1-4). En la literatura sapiencial se expresa también con toda claridad la firme creencia de que Yahvéh conoce, premia y castiga, todas las acciones en particular (cf., p.ej., Sal 1 32,10 62,12 94 Prov 24,12 Ecl 3,17 11,9 12,14 Jer 32,19 y, sobre todo, Eclo 16,1-23). Yahvéh conoce, incluso, y castiga toda palabra y todo pensamiento (Sab 1,7-11).

(B) Juntamente con esta r. individual, el AT cónoce también una r. colectiva. Ésta tiene principalmente el sentido de que, por la fidelidad de todo el pueblo, todo el pueblo es también bendecido (Dt 28), de suerte que de ello se aprovechan justos y pecadores; con ello, sin embargo, no se elimina la responsabilidad del individuo (cf. Dt 27,14-26) y Dt 29,18-20 avisa y previene que nadie se atrinchere tras esa r. colectiva. De igual manera, también por los pecados del pueblo como conjunto se castiga al pueblo entero, de suerte que tienen que sufrir lo mismo

justos que pecadores (p.ej., Jue 3,7.12 4,1s 6,1 10,6s 13,1 1Re 17,1 2Re 17,7-18 2Par 24,24 Ez 21,3.8s Am 7,17 Dan 9,16). Pero el AT conoce, además, la r. colectiva en el sentido de que todo el pueblo es castigado por el pecado de un individuo (p.ej., Núm 16,20-22 2Sam 24,16s Jos 7). En virtud del fuerte sentimiento de solidaridad que fue siempre característico de Israel, y sobre todo, en virtud de la alianza por la que el pueblo como tal se hallaba en relación particular con Yahvéh, por la falta de uno cualquiera todo el pueblo se ponía en estado de culpa y, consiguientemente, de punibilidad respecto de Yahvéh. Además, la culpa de los padres era castigada en los hijos y en los hijos de los hijos (cf. supra). Por el pecado de Elí, toda la casa de Elí fue reprobada (1Sam 3,11-14), como toda la casa de Yeroboam I (1Re 14,10s) y de Basá (1Re 16,3) fue castigada por el pecado del cabeza de la familia. Todo el pueblo sufre también el castigo de los pecados de sus antepasados (Esd 8,33-37). Sin embargo, en estos y otros casos semejantes se trata más bien de acentuar la grandeza del pecado, cuyas consecuencias se sienten aún en generaciones posteriores, sin que tengan propiamente sentido de castigo; por ley natural, ciertos castigos (como la pérdida de los bienes, de la posición, etc.) alcanzan también a los descendientes. A decir verdad, llegó un momento en que la opinión popular se sublevó contra esta r. cumulativa y la gente atribuía a los pecados de los padres los castigos merecidos por sus propias culpas («los padres comieron los agraces y los hijos sufren la dentera»: Jer 31,29 Ez 18,1-4); pero Jer 31,30 y Ez 18 predican contra estas gentes la estricta r. individual.

(C) En virtud también de esta idea de la r. colectiva, los israelitas esperaban la r. del bien y del mal, sobre todo en la vida presente, en forma de bienes materiales y de felicidad terrena. En la Torá, bienes materiales, como fertilidad del campo y del ganado, hijos numerosos, éxito en las empresas, pervivencia de la familia, victoria sobre los enemigos, etc., están condicionados a la observancia de la ley (Dt 28, cf. Dt 4,40 5,33 6,3 7,12-26 15,4-10 30,15-20). Aquí entra, sobre todo, una larga vida (Éx 20,12 Dt 5,16 6,2). Reiteradamente también, el pecado es castigado con castigos materiales, no sólo colectivamente (por ejemplo, 2Sam 24,13: hambre, guerra, peste), sino también individualmente, p.ej., con enfermedades (Núm 12,10 2Par 26,16-20 21,15-18) y sobre todo con la muerte (Gén 19,26 Núm 16s 1Sam 4,18 2Sam 6,6s). Por eso la doctrina de la literatura sapiencial sobre la r. se mueve principalmente en el plano de la vida terrena. La virtud trae riqueza y honra (Prov 3,16 8,18s 10,22 13,22 22,4 Sal 112,3.10), fertilidad (Prov 3,10) y abundancia (Prov 13,25), numerosos hijos y felicidad doméstica (Sal 128), posesión de tierra (Sal 37,18), duración de la estirpe (Sal 37,18) y de la posesión (Prov 13,22; mientras el pecador perece con su familia: Sal 37,19-22.34.38 112,10), salud (Prov 4,22), y sobre todo larga → vida (Prov 3,2 4,10 9,11 10,27 16,31 Job 5,26 Sal 34,13 91,16 Eclo 1,12.20 3,6), mientras los pecadores mueren muy pronto (Job 15,32 22,16 15,20 Prov 10,27 22,23 Sal 55,24). Juntamente se mencionan bienes espirituales, como la amistad, el amor, el placer, el cuidado y protección de Dios (Prov 3,23.26 3,33s 10,29 11,8 12,2.22 15,8.29 16,17 Sal 84,12s 91,14-16 146,8*c*). Este conjunto de bienes materiales y espirituales que atañen al justo como recompensa de su virtud, se resume en la palabra *ṭōb* (bueno) o *ḥayyim* (vida).

(D) En varios lugares del AT se expresa cierta duda acerca de la validez universal de la teoría sobre la r. terrena. En Ecl 7,15 8,14 se establece que la experiencia enseña a menudo lo contrario, sin negar por eso la r. individual (cf. 3,17 11,9 12,14). El Sal 37 afirma la validez del principio de la r. presente, a pesar de la aparente felicidad del malo. Los Sal 49 y 73 se consuelan con la suerte definitiva de los pecadores (la muerte y el šeol) y con la dicha que el justo halla en la amistad de Dios (Sal 73,24-28); parecen esperar una suerte distinta para los justos en el más allá (Sal 49,16: liberación del šeol; Ps 73,26: duración eterna de la gracia de Yahvéh); sin embargo, qué es lo que concretamente piensan no está del todo claro. Job polemiza continuamente con sus amigos, porque defienden la absoluta validez de la r. presente, pero no llega a una solución precisa de la cuestión; sin embargo, 19,25 y 31,14 parecen contener cierta esperanza de r. en la otra vida. Pero Sab 4 rompe totalmente con la concepción antigua; y ni la carencia de hijos ni la muerte prematura son consideradas como castigo del pecado, mientras para los hombres así probados se pone la perspectiva de una recompensa ultraterrena, siempre que a su muerte prematura precediera una vida justa.

(E) La idea de una r. ultraterrena llegó muy lentamente a plena claridad en el AT. De antiguo se halla en Israel la representación del šeol como mansión de los difuntos, donde se juntan todos los hombres, justos y pecadores, en tinieblas e inactividad. Los conceptos de → vida y de → muerte son

los que expresan una primera diferenciación en el destino ultraterreno de los muertos. Fundándose en que muchas transgresiones de la ley son castigadas con la muerte y en que Yahvéh castiga también frecuentemente al pecador con la muerte, la muerte, y por tanto, también el šeol, fue considerada como castigo del pecado y, al revés, la vida, la vida larga, como recompensa de la virtud. Como consecuencia de la espiritualización que experimentaron los conceptos de vida y muerte, su contenido ideológico no quedó limitado a lo presente. Estos conceptos establecían tal diferencia entre la situación del pecador y la del justo y su relación respectiva para con Yahvéh, que esa diferente situación de justos y pecadores no se limitaba a la vida terrena, sino que se extendía también al más allá. De este modo los conceptos de vida y muerte vinieron a caracterizar la distinta suerte en el otro mundo. Por eso, lugares en que, sin limitación alguna, se considera la vida (Prov 11,19 12,28) o una buena relación con Yahvéh (Sal 73,26 16,11) como recompensa de los justos, no han de restringirse a lo terreno, aunque tampoco se expresa con claridad cómo se concibe este estado en la vida ultraterrena, si como una liberación del šeol (Sal 16,8s 49,16 Job 14,13) o no. Partiendo de esta idea de vida, a la que nunca faltaba la asociación con la vida física y terrena, apareció en la predicación mesiánica de los profetas la idea de la → resurrección escatológica (Is 26,13-19 Dan 12,2s), por la que hasta los muertos podrían tomar parte en la salud mesiánica. La resurrección era la separación definitiva de justos y pecadores. Por ella alcanzaban éstos oprobio e ignominia eterna (Dan 12,2) y aquéllos vida eterna (Dan 12,2 2Mac 7,9). Es la inmortalidad que Sab (3,4 6,18 15,3) ofrece en perspectiva a los justos, la cual les llevará «a la cercanía de Dios» y «al reino» (6,19s, cf. 3,7-10 5,16), mientras la suerte de los pecadores en el juicio último está llena de angustia, desconsuelo y desesperación (3,18s 4,20 5). Esta perspectiva de la recompensa definitiva de los justos por la resurrección y la vida eterna influyó también muy fuertemente en las ideas sobre la suerte que les esperaba inmediatamente después de la muerte (la antigua representación del mundo de los muertos). Ahora se dice que están en paz (3,3), en la mano de Dios (3,3), que ningún tormento puede tocarles (3,1) y que el Altísimo cuida de ellos (5,15). En el judaísmo posterior, este destino distinto inmediatamente después de la muerte se expresa por el hecho de dar compartimentos diferentes a justos y pecadores en el šeol (4Esd, Hen, Ap de Bar; cf. también Lc 16,19-31).

(II) La idea de retribución EN EL NT presenta clara y terminantemente un desarrollo ulterior de las ideas del AT. Que se da una r. es verdad reiteradamente expresada, p.ej., en la parábola de los talentos (Mt 25,14-30 Lc 19,11-27), de los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16), del amo y del criado (Mt 24, 46-51 par.). Cada uno será recompensado según sus obras (Mt 16,27 Rom 2,6 2Cor 5,10 Ap 20,12, cf. 1Cor 1,8 2Cor 11,15 2Tim 2,14), aun cuando éstas estén ocultas a los ojos de los hombres (Mt 6,4.6.18 Rom 2,16). Las falsas concepciones judías, según las cuales la bendición o el fracaso materiales se toman como premio o castigo de la virtud, tal como fueron concebidas por los discípulos (Jn 9,2) o por los fariseos (Lc 16,14s), fueron corregidas por Jesús (Jn 9,3 Lc 16,19-31). Sin embargo, la idea de una recompensa terrena aparece todavía en la frase de Jesús sobre los que lo abandonan todo por su amor (Mt 10,30s par.) y en la exhortación paulina, que atribuye las muchas flaquezas, enfermedades y muertes en la iglesia de Corinto a la recepción indigna de la eucaristía (1Cor 11,30). Pero, generalmente, la r. se promete para el día de la → parusía de Cristo (las parábolas antes citadas; Mt 16,27 25,31-46 2Cor 5,10 2Tes 1,7s Sant 5,9 1Pe 4,13 5,4 Ap 22,12), para el día de la resurrección (Lc 14,4 Jn 5,28s) o para el último día (Jn 12,47-50 1Pe 1,4). Ordinariamente, la r. se atribuye a Cristo, a veces al Padre (Mt 6,4.6.18) o a Dios (Rom 2,6). Lo que decide el premio o castigo es la fe en Cristo (p.ej., Jn 12,47-50 2Tes 1,7s 1Pe 1,5) o las buenas obras (p.ej., Mt 25,31-46 Jn 5,29 Rom 2,7-11). El premio y el castigo son formulados de muy diversa manera. En los evangelios sinópticos el premio se llama entrar en las bodas (Mt 25,10) o en el gozo del Señor (25,21.23), ser colocado sobre todos los bienes del Señor (Mt 24,47 Lc 12,44; cf. también Lc 19,17.19), sentarse a la mesa en el → reino de Dios (Lc 13,29, cf. Mt 8,11), tomar posesión del reino que está preparado desde el principio del mundo (Mt 25,34), entrar en la vida (Mc 9,47). Se dice, además, que la recompensa de los justos es grande en el cielo (Mt 5,12 par.), donde han reunido sus tesoros (Mt 6,20 19,21 Lc 12,33). Además, los sinópticos hablan de vida (Mt 7,14 18,8 19,17 Mc 9,43.45) o de la vida eterna (Mt 19,16-29 25,46 Mc 9,44 10,17 Lc 10,25 18,18.30). Estas expresiones aparecen con frecuencia en Pablo y Juan e indican ciertamente un estado que se da ya en este mundo, pero contienen una nota escatológica, en cuanto ese estado está destinado a durar eternamente y, de hecho, para el cristiano que persevera, durará eternamente por medio de la resurrec-

ción. Con nuevas y repetidas fórmulas, la recompensa escatológica de los justos es expresada en las cartas de los apóstoles como honor, gloria e inmortalidad (Rom 2,6) o como paz (Rom 2,10), como alegría y júbilo (1Pe 4,13), como inmarcesible corona de gloria (1Pe 5,4), como entrada en el reino eterno de nuestro Señor (2Pe 1,11), como herencia incorruptible, inmaculada e inmarcesible en el cielo (1Pe 1,4), donde los elegidos tienen una morada eterna (2Cor 5,1) y se sientan con Cristo (Ef 2,6), como también en el Ap la retribución de los justos es presentada como un sentarse con Cristo (3,21) o un estar delante del trono (7,9, etc.). Por el contrario, el destino escatológico de los pecadores consiste, según los sinópticos, en que son excluidos de las bodas (Mt 25,12), del reino de Dios (Lc 13,28), arrojados a las tinieblas exteriores (Mt 8,12 22,12 25,30) y son azotados (Lc 12,47). A menudo se habla de un horno de fuego (Mt 13,42.50) o de la → gehenna (Mt 18,9 23,33 Mc 9,43. 45.47), con fuego inextinguible (Mc 9,43), o eterno (Mt 18,8 25,41, cf. Jds 7), que está preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25,41). Jn (5,24 8,51) y también Pablo (Rom 1,32 6,21-23, cf. Sant 1,15) hablan más bien de la muerte como destino eterno o final de los pecadores, o de muerte eterna (Ap 2,11 20,6.14 21,8), en cuyo caso la muerte, como la vida, indica un estado iniciado ya para el pecador en esta vida y que durará eternamente en la otra. Muy a menudo la suerte de los pecadores se esboza con una sola palabra: perdición (ἀπώλεια: Mt 7,13 Flp 1,28 3,19 1Tim 6,9 Heb 10,39 2Pe 2,1.3 3,7.16), ruina (ὄλεθρος): 1Tes 5,3 1Tim 6,9), o ruina eterna (ὄλεθρος αἰώνιος: 2Tes 1,9), corrupción (φθορά: Gál 6,8), frente a la ἀφθαρσία, incorruptibilidad, de la resurrección gloriosa de los justos (cf. Rom 2,6 1Cor 15,42.50.53s), o se dice que no heredarán el reino de Dios (1Cor 6,9). Nunca se dice expresamente que la recompensa o el castigo sigan inmediatamente después de la muerte; pero ello se sigue tácitamente del hecho de que Jesús continúa las ideas judías sobre este punto (en la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro: Lc 16,19-31), de los conceptos mismos de vida y muerte, que incluyen una separación de buenos y malos ya antes de la muerte, la cual perdura después de la muerte, según la frase de Jesús al buen ladrón (hoy estarás conmigo en el paraíso: Lc 23,43) y de lugares paulinos como Flp 1,23 2Cor 5,6-8.

Bibl.: → Resurrección, → Vida, → Inmortalidad. J. Laroche, *La rétribution sous l'ancienne alliance* (Montauban 1905). M. Löhr, *Sozialismus und Individualismus im AT* (BZAW 10, Giessen 1906). H. Bückers, *Kollektiv- und Individualvergeltung im AT* (ThG 25, 1933, 273-286). W. Stärk, *Vorsehung und Vergeltung* (Berlín 1931). J. Michl, *Quid veteres Christiani post mortem expectaverint* (VD 19, 1939, 358-365). J. Hehn, *Nationalismus und Universalismus, Kollektivismus und Individualismus in der israelitischen Religion* (Bonn. Zschr. f. Theol. u. Seelsorge 2, 1925, 222-226). J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit* (Breslau 1940). ThW iv, 710-718. K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?* (ZThK 52, 1955, 1-4). [A. Fernández, *La retribución en la otra vida en el AT* (Razón y Fe 37, 1913, 141-158). M. García Cordero, *Intuiciones de retribución [illegible] el más allá en la literatura sapiencial* (CT 82, 1955, 3-24; id., XV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1955, 57-78). V. Vilar Hueso, *La recompensa de los justos inmediata a su muerte en IV Macabeos y Parábolas de Enoc* (AnthAn 3, 1955, 521-549). J. Díaz, *La discriminación y retribución inmediatas después de la muerte: Precisiones neotestamentarias y de la literatura judía contemporánea* (XVI Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1956, 85-157).]

Revelación. (I) En el AT. (A) «Muchas veces y de varios modos habló Dios antiguamente a nuestros padres por medio de los profetas; pero al fin de estos días nos ha hablado por su Hijo» (Heb 1,1s). Estas palabras determinan, junto con la diferencia esencial entre la revelación del AT y del NT, la cualidad esencial de toda r. bíblica: por ella nos habla Dios. Y a la vez se dice de qué modo dio Dios preferentemente su r. en el AT: por medio de los profetas. Éstos eran, en efecto, «la boca de Dios» (cf. Éx 4,16 7,1 Jer 15,19 etcétera); a ellos les estaba confiada «la palabra de Yahvéh» (Jer 18,18). Sobre esta forma principalísima de la r. en el AT, → profetismo. Sobre otras formas secundarias y, por decirlo así, extraordinarias de r., cf. → sueños, → urim y tummim; cf. también → magia.

(B) Además, el Dios santo revela su voluntad en la → ley. Por el Sal 147,19 *(maggīd* = participio: «revelante») se ve claro que esta forma de r. se entiende como algo permanente y contin[illegible] lo largo del tiempo.

(C) Como tercer género de r. aparecen en el AT la creación y la naturaleza, por las que Yahvéh manifiesta su poder y su gloria. Por la creación del mundo, Yahvéh se revela como Dios viviente, frente a la impotencia de los dioses muertos (Is 40,12-26 44,6ss etc.).

(D) Finalmente, el AT considera la historia como una firme y constante manifestación de Dios, pues se revela como señor justo y clemente en la elección, gobierno y protección de su pueblo, en el gobierno del mundo y en su soberanía sobre todos los pueblos. Cf. (→) alianza, elección, reino de Dios.

(II) En el NT. La r. del NT es r. en el Hijo de Dios y por Él. Es, por tanto, única, tanto

en el sentido de que Jesús es el único verdadero mediador de la r., como en el de que Él, su persona, su doctrina y su obra redentora forman el objeto único de la r.; cf. (→) evangelio II; parábola II,C; Jesucristo III; misterio II. Pablo y Juan sobre todo ofrecen, en el NT, un concepto de r., en cierto modo elaborado. En lo que sigue vamos a examinar más de cerca sus ideas sobre ella.

(A) *La revelación en Pablo.*
(1) Las *expresiones* paulinas para significar la r. son, sobre todo, ἀποκαλύπτειν (propiamente: revelar, descubrir), y φανεροῦν (poner de manifiesto, dar a conocer, mostrar). La terminología paulina sobre este tema (el «misterio» que estuvo «oculto» y ahora se ha «revelado» y así da «sabiduría» espiritual) no fue tomada de las religiones helenísticas de misterios, sino que puede explicarse perfectamente por el lenguaje del judaísmo posterior sobre la → sabiduría y el del género → apocalíptico; cf. D. Deden (EThL 13, 1936, 405-442); L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant s. Paul* (París 1942), 247-250; ThW III, 594s; IV, 821.

(2) *Concepto.* En Pablo, r. es la manifestación del plan divino respecto de la salud en Cristo, una manifestación que es a la par una progresiva realización y, por ello, un ponerse progresivamente de manifiesto. La r. tiene, por consiguiente, en Pablo más bien un sentido personal y activo, que no objetivo y pasivo (conjunto de verdades reveladas). La r. no está terminada y no pertenece al pasado; es una obra escatológica de Dios; más bien un acto salvífico creador y eficaz, que una comunicación de conocimientos acerca de esa misma acción salvífica, dirigida al entendimiento. Naturalmente, el concepto paulino de r. incluye también comunicación y enriquecimiento de conocimiento intelectual; pero no lleva en él el marcado cuño intelectualista que le imprime muchas veces la teología escolástica. Esta ἀποκάλυψις es, efectivamente, una revelación, como la remoción de un velo, por la cual nuestros ojos atónitos se abren ante el gran drama de la salud, realidad suprema que se representa ante las miradas de unos espectadores, que son al mismo tiempo actores. Que esta definición del concepto de r. es recta, nos resultará claro del siguiente resumen de los lugares pertinentes.

(a) El que ante todo puede revelar y el que únicamente puede hacerlo en sentido propio es Dios. Él ideó el misterio en la soberana libertad de su voluntad omnipotente, en su gracia sin fondo y en la riqueza infinitamente variada de su sabiduría; en Él estaba escondido desde la eternidad y Él lo realizó en la plenitud de los tiempos por la muerte expiatoria de Jesús y la recapitulación de todo el universo en el que es la cabeza y el primero de todo (Rom 3,25 16,25s Ef 1,9s 3,9-11 Col 1,18.26). Según la mente de Pablo, Cristo no es tanto el revelante como el revelado, porque Él, e.d., su muerte y resurrección como realidad redentora, y su cuerpo, la Iglesia, como unidad mística que todo lo abarca, representa el verdadero contenido del misterio (Gál 1,16 Rom 3,21ss 16,25 Ef 3,3.5 1Tim 3,16 2Tim 1,10, etc., cf. 1Pe 1,20). En sentido derivado, son revelantes, sobre todo, los apóstoles, pues por su predicación esparcen por todas partes el buen olor de Cristo (2Cor 2,14). La predicación del evangelio manifiesta, en efecto, la justicia plenamente salutífera de Dios (Rom 1,17); el misterio ha sido comunicado, en el «ahora» bendito de los tiempos mesiánicos, a Pablo mismo (Gál 1,16 Ef 3,3), a todos los apóstoles y profetas carismáticos (Ef 3,5) y a todos los «santos» (Col 1,26). Hasta el sufrir de los apóstoles es una r. de la pasión y muerte de Jesús «en nuestra carne mortal» (2Cor 4,10s).

(b) Este «tesoro en vasos de barro» (2Cor 4,7) no es una gracia puramente personal, sino un mandato de predicar a todos, judíos y gentiles (Rom 1,16), y a todas las naciones (Rom 16,26). La r. no es una doctrina secreta, destinada sólo a iniciados, como en las religiones helenísticas de misterios, sino una manifestación en su sentido más propio, para salud de la humanidad y admiración jubilosa aun de las potestades celestes (Ef 3,10). El misterio estaba antes oculto (Ef 3,5 etc.). Sin embargo, no fue totalmente desconocido, pues estaba indicado de manera misteriosa en los escritos de los profetas del AT (Rom 16,26, cf. 1Pe 1,10-12). Hasta en la → Torá logra descubrir la exégesis pneumática del Apóstol profundas indicaciones de la economía salvífica del NT (Abraham, padre de los creyentes: Rom 4; la alegoría de Agar y Sara: Gál 4,21-31 etc.). Pero este sentido propio del AT no fue conocido antes de Cristo; el «velo» de la trágica incredulidad, que envolvía en tinieblas el espíritu de los judíos, impidió su descubrimiento (2Cor 3,13ss). Aun ahora, a pesar de la remoción del velo en Cristo, el evangelio está escondido, es un escándalo, queda oscuro e impenetrable para los sabios de este mundo que se pierden (1Cor 1,18-25 2Cor 4,3s). Sólo la fe, sólo el espíritu que se deja cautivar en absoluta obediencia a Cristo, tiene acceso a esta luz divina (Rom 1,17 3,21s). La r. del misterio no se logra sólo por el sonido de la predicación; Dios tiene que abrir al mismo tiempo, por su → Espíritu, el corazón a la predicación e inclinar la voluntad a obedecer a su mensaje (Rom

9,14ss 1Cor 2,10ss 2Cor 10,4-6). Para los que rechazan la fe, el buen olor del conocimiento de Cristo acarrea la muerte y el eterno castigo (2Tes 1,8 2Cor 2,15s). Así, la r. es un don de Dios; pero no un don que el hombre pueda libremente aceptar o rechazar. El don lleva consigo una tarea y una obligación, y al mismo tiempo un juicio que el hombre pronuncia sobre sí mismo por su propia actitud espiritual frente al don mismo y por medio del cual la humanidad se divide en dos campos (cf. Jn 3,18-21).
(c) La r. en Cristo no está todavía completa. El desarrollo total de la gloria escatológica sólo se realiza: en la → parusía y por la parusía, que es la r. de la gloria de Cristo y de nuestra gloria en Él (2Tes 1,7 1Cor 1,7 Col 3,3s, cf. Lc 17,30 1Pe 1,7.13 4,13 5,4); por la → resurrección escatológica, que revelará la gloria de la filiación de Dios y la futura gloria celeste (Rom 8,18ss, cf. 1Pe 5,1); y por el → juicio, que pondrá de manifiesto los más ocultos pensamientos (1Cor 4,5) y desencadenará la terrible cólera de Dios desde el cielo sobre la humanidad culpable (Rom 1,18 2,5). El objeto de la r. es el → misterio (II, B) de Cristo (Rom 16,25s Ef 3,3-5 Col 1,26 4,4), e.d., Cristo (1Pe 1,20 1Tim 3,16 2Tim 1,10). Todo lo demás que Pablo designa también como objeto de la r. está relacionado con la realidad central de la salud en Cristo y por Cristo, como la justicia saludable de Dios (Rom 1,17), el mensaje de la fe (Gál 3,2), el sentido cristiano del AT (2Cor 3,12-18, cf. 1Pe 1,12), la gloria futura (Rom 8,18), la ira de Dios (Rom 1,18), el hombre de pecado y el misterio de la iniquidad (2Tes 2,3-10), al igual que las revelaciones personales a Pablo mismo (Gál 1,12.16, cf. Gál 2,2 1Cor 9,1 15,8; el objeto de las r. de 2Cor 12,1 es desconocido).
(d) Junto a esta r. cristiana se da también la r. que suele llamarse natural. Ésta se adquiere por esfuerzo y reflexión humana, por la reflexión sobre la creación (Rom 1,19-21 1Cor 1,21) y por acción de la propia → conciencia (Rom 2,14s). Pablo apenas ha podido hablar aquí de r. (no obstante Rom 1,19), ya que esta r. natural no está en conexión con Cristo ni se refiere al misterio escondido para el hombre natural, sino precisamente a lo que Pablo designa como «lo cognoscible de Dios» (Rom 1,19), lo que la razón, por tanto, puede alcanzar por sus propias fuerzas.

La ley del AT, como manifestación de la voluntad de Dios, es también, para Pablo, santa, justa y espiritual (Rom 7,12.14). Sin embargo, según su concepción de la economía de la salud, a esta ley le toca más bien una función negativa: la r. del pecado, que sólo por la ley ha mostrado su verdadero carácter de gran potencia hostil a Dios (Rom 7,13).
(e) Pablo cuenta entre los carismas la ἀποκάλυψις o r. (1Cor 14,6.26). → Carismas.

(B) *La revelación en Juan.*
(1) *Vocabulario.* Aunque la teología de Juan está totalmente dominada por el concepto de r., nunca emplea el sustantivo ἀποκάλυψις o r., y sólo una vez usa el verbo revelar en una cita del AT (12,38). Tampoco se halla en Juan la voz → «misterio», ni las otras, determinadas por ella, de «esconder» o «descubrir». Su lenguaje no está, pues, como el paulino, influido por el vocabulario de la literatura sapiencial y apocalíptica judía. Intencionadamente, sin duda, no es específicamente judío, sino que coincide más bien con las corrientes religiosas del helenismo (gnosis, mística) que Juan trata de captar, a la par que rechaza los elementos incompatibles con el cristianismo. Juan se vale del vocablo general: φανεροῦν, dar a conocer, poner de manifiesto, y, además, de los grandes complejos ideológicos de luz y tinieblas, de la visión y contemplación de Dios y de las cosas celestes, del «hablar» y «dar testimonio», de la verdad, etc.
(2) *Contenido.* Juan ve en el cristianismo, más acentuadamente que el mismo Pablo, una religión revelada. En el punto céntrico está Cristo, que es quien transmite la r. Jesús es redentor por su muerte de cruz; pero en el evangelio aparece, sobre todo, como revelante, como la vida, que es al mismo tiempo la luz (cf. 1,4), el cual, por su encarnación, vino al mundo como «luz de los hombres», como luz del mundo que, por la fe, trae también la vida (8,12). El punto de partida de la teología de la r. en Juan es la incognoscibilidad esencial, la «invisibilidad» de Dios (1,18 6,46 1Jn 4,20). Nadie conoce al Padre, fuera del Hijo. Pero Dios «ha enviado» al mundo su Hijo, el Logos que se hizo hombre, sus discípulos vieron su gloria y oyeron su voz: en Jesús, Dios se ha hecho visible y palpable (1,14 etc. 1Jn 1,1s). Jesús nos ha dado a conocer lo incognoscible (1,18), ha dado testimonio de las cosas celestes (3,11-13) y ha hablado del Padre (8,38). Juan traza, pues, una línea de separación, clara y fundamental, entre la r. del AT y la r. de Cristo; sólo por Jesús ha venido la verdad (1,18). No es que Juan niegue todo el AT (cf. 5,39), aunque su lenguaje crudo parece sugerir esta idea. Su modo de hablar está condicionado, en primer lugar, por el hecho de la incredulidad de los judíos, por la que el AT se convierte en cierto modo en «su ley» (15,25) y, en segundo lugar, sobre todo, por el hecho de la r. del NT por el Hijo único y en Él (cf. Heb 1,1s). La r. en

Cristo es algo absolutamente nuevo y, por el carácter totalmente sobrenatural de la «verdad» joánica, no puede compararse con ella la anterior r.; la r. para Juan va esencialmente unida con la persona del Logos encarnado, e.d., con el hecho de que la luz y la vida, que es Cristo, es enviada al mundo y aparece en forma humana (prólogo; 3,31 etc.). La encarnación y redención «revelan», por ende, al Hijo mismo (1Jn 3,5.8); son la aparición de la vida que estaba con el Padre (1Jn 1,2). La misión de Jesús y su muerte de cruz son la suprema r. del amor de Dios, del amor que es Dios mismo (1Jn 4,7-9, cf. Rom 5,8). Como quiera que Cristo es el Hijo, Él revela al Padre: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (14,9, cf. 12,45). Cristo, pues, revela al Padre en su adorable persona, lo da también a conocer por sus «obras», las cuales dan testimonio del Hijo mismo y de su unidad con el Padre (5,36 9,4 10,37s 14,10), Él revela al Padre, sobre todo por su palabra (1,18 3,11-13 6,46 8,28.38 12,49 14,10 17, 6-8), que es un testimonio de la «verdad» (18,37); la r. es la palabra de aquel que es la Palabra (→ Logos).

La respuesta del hombre a la r. es la fe que Juan llama a veces «ver», «contemplar» (6,40 12,45 14,19). Esto está en perfecta armonía con la concepción joánica de la existencia cristiana, que es más bien una posesión estática, que no, como en Pablo, una espera dinámica. Así, el cristiano posee ya la vida eterna y el hombre está en cierto modo juzgado ya. Con esto va unido, aun en el terreno de la r., un retroceso de la → escatología. Con el Hijo de Dios hecho hombre está esencialmente dada y concluida la revelación. Sin embargo, Juan se da la mano con Pablo, cuando en su carta habla de la r. de Jesús y de la gloria de los hijos de Dios en la parusía de Cristo (1Jn 2, 28 3,2).

Juan ve sombríamente la conducta concreta del hombre, «del mundo», «de los judíos», frente a la r. en Cristo, frente a la luz: los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque sus obras eran malas (Jn 3,19, cf. 1,5.10 12,37-43). Hasta entre sus hermanos y discípulos hay algunos que rechazan la fe (6,60 7,5). De hecho, no a todos es concedido percibir la palabra, de manera que el oir se convierta en creer; nadie puede ir a Jesús «si el Padre no lo trajere»; sólo el que «es de la verdad» oye la voz de Cristo (6,44.65 10,29 18,37).

Evidentemente, no hallamos en Juan el concepto de r. «natural»; Juan sólo conoce la r. en sentido propio, que es r. absolutamente sobrenatural del Hijo y del Padre por medio del Hijo en el Verbo encarnado.

Sobre el libro apocalíptico de Juan, → Apocalipsis.

Bibl.: J. Hempel, *Gott und Mensch im AT* (BWANT 3/2, Stuttgart [2]1936). H.H. Rowley, *The Faith of Israel* (Londres 1956) 22-47. H.H. Huber, *Der Begriff der Offenbarung im Johannes-Evangelium* (1934). E. Schweizer, *Ego Eimi* (Gotinga 1939). H. Schulte, *Der Begriff der Offenbarung im NT* (Beitr. zur evang. Theol. 13, Munich 1949). R. Gyllenberg, *Kultus und Offenbarung* («Festschr. Mowinckel», Oslo 1955, 72-84). ThW III, 565-597. [W. Grossouw]

Rey (hebr. *melek*, gr. βασιλεύς; acerca de otras denominaciones veterotestamentarias, cf. J. Van der Ploeg, *Les Chefs du Peuple d'Israël et leur titres*, RB 57, 1950, 42-61).

(I) Se da este nombre en el AT y NT al caudillo político del pueblo de Israel o, en el NT, de la nación judía, así como en el AT a los caudillos políticos de los países vecinos. La realeza como tal sólo tardíamente se introdujo en Israel. Primitivamente, e.d., hasta entrado el s. XI a.C., el pueblo no se hallaba bajo una dirección única (→ autoridad). Si se prescinde de la tentativa de → Abimélek de fundar en Sikem una monarquía local (Jue 9), el pueblo de Israel sólo pidió un rey, como lo tenían los pueblos vecinos (Dt 17,14 1Sam 8,5.20), cuando les pareció que el poder de los caudillos aislados de las tribus o de los jueces carismáticos no bastaba ya para superar el peligro amenazador de los filisteos y garantizar la independencia del pueblo.

(A) *Historia*. El primer r., Saúl, no estuvo a la altura de su misión; sólo David logró asegurar la realeza para sí y sus sucesores hasta el 586 a.C. Tan pronto como el reino del norte se separó de la dinastía davídica (929 a.C.), se organizó como reino independiente; pero ninguna familia logró asegurarse de modo duradero la dignidad real; nueve dinastías se sucedieron unas a otras hasta el fin del estado israelita del norte (721 a.C.).

En la época de los Macabeos, Juan Hircano pudo sacudir la dominación extranjera siria. Su hijo Aristóbulo I tomó nuevamente el título de rey, que llevaron sus sucesores hasta el tiempo de Pompeyo. Bajo la dominación romana recibieron el título de rey Antígono, Herodes I, Herodes Agripa I y II; pero nunca se habló de una restauración de la monarquía independiente.

(B) *Posición*. Cuando en Israel se introdujo la monarquía, ésta era ya en el oriente medio una autoridad bien definida. En todo este ámbito de civilización, el r. no sólo era el caudillo político, sino también una figura religiosa que, en ocasiones, llegó hasta ser divinizada. Por eso justamente desempeñaba

un papel importante en el culto del oriente medio. En torno a su persona se había formado un ceremonial cortesano, que se expresaba mediante fórmulas perfectamente determinadas en la subida al trono, homenaje, etc. Aunque la monarquía israelita nunca fue una institución puramente secular (el r. era, en principio, llamado por Yahvéh y ungido por un profeta; ejercía o — según la concepción posterior — usurpaba determinadas funciones de culto → autoridad I); sin embargo, jamás se habla en Israel de una divinización del r. Las fórmulas exaltadas que se dedican al r., particularmente en los salmos reales (Sal 2 20 21 45 72 101 110 132), hay que entenderlas en el sentido cortesano oriental. → Mesías.

(II) Rey es, sobre todo, Yahvéh. Como en todo el antiguo oriente (cf., p.ej., el dios Molok y los nombres de persona: Melkisédeq, Milkom), también en Israel se da a la divinidad el nombre de rey. Pasajes antiguos, como Núm 23,21 Dt 33,5 1Re 22,19 Is 6,5, cuentan con el poder real de Yahvéh, y la afirmación: «Yahvéh es rey», está frecuentemente atestiguada. De ahí surge en el AT cierta tensión entre la realeza de Yahvéh y el dominio de los r. terrenos, tensión que se expresa y a en la narración sobre la introducción de la monarquía en Israel (1Sam 8,7 12,12). Qué signifique propiamente este poder real de Yahvéh, no está enteramente claro. Varias afirmaciones tienen carácter tan general, que cuentan con una realeza de Yahvéh ajena a tiempo y a lugar (Éx 15,18 Sal 145,10-13 146,10, etc.). Yahvéh es r. absolutamente, en el pasado, en el presente y en el futuro. Otros lugares celebran a Yahvéh como el r. presente de Israel (1Sam 8,7 12,12) o esperan el desarrollo total de su poderío regio para un futuro más o menos lejano. Al ser Yahvéh, como creador y señor, r. de todo el mundo en sentido cosmológico (Sal 22,29 103,19 Sab 10,10, etc.) y r. de su pueblo en sentido teocrático por razón de la alianza contraída con Israel (Jue 8,23 1Sam 8,7), los profetas esperan un reinado de Yahvéh en sentido escatológico o mesiánico (→ reino de Dios). Pero hay también manifestaciones, particularmente en los Sal 47 93 96 97 99, que hablan de una entrada de Yahvéh en su poderío regio (Yahvéh se ha hecho r.). En opinión de exegetas modernos, estos salmos fueron compuestos con ocasión de una fiesta litúrgica anual de la subida de Yahvéh a su trono. → Entronización de Yahvéh.

(III) En el NT se llaman r. los jefes políticos de los pueblos (el faraón, Herodes el Grande, Herodes Antipas — en sentido impropio —, Herodes Agripa I, Aretas, el emperador romano, los r. del oriente); en resumen: lor r. de la tierra, de los pueblos, del mundo entero. Su poder está absolutamente sometido al poder divino; en ocasiones, éste está en oposición con el poder de la tierra; aquí, particularmente en Ap, puede haber un fondo de polémica contra el culto imperial. En general, estos r. no son estimados. En sus casas no hay profetas (Mt 11,8), perseguirán a los cristianos (Mt 13,9 par)., para ellos está cerrado el mensaje del reino de Dios (Lc 10,24), aunque los apóstoles tienen el deber de anunciarlo también a los r. (Act 9,15 Ap 10,11). Melquisedec y David ocupan puesto especial: aquél, como figura de Cristo (Heb 7,1s); éste, como antepasado de Cristo y r. escogido por Dios (Mt 1,16 Act 13,22). En un lugar (Ap 9,11) se llama r. a un ángel; en Ap 1,6 5,10, los cristianos son r. o un reino.

(IV) En el NT se expresa menos que en el AT la idea de que Dios es r. (Mt 5,35 1Tim 1,17); generalmente, de modo indirecto, en las parábolas del reino de Dios, en que éste ejerce las diversas funciones de r. (Mt 18,23 22,2.7.11.13). En los evangelios, la dignidad real de Dios ha pasado al Mesías, que al fin de los tiempos se la devolverá otra vez a Dios (1Cor 15,24). Como Mesías, Jesús tenía que ser r. De hecho, se le llama a menudo r. de los judíos (Mt 2,2 Mc 15,9.12.18. 26 par. Jn 18,39 19,3.19.21), y Él confirmó a Pilato que lo es (Mc 15,2 par.) Jn (18,37) deja, sin embargo, entrever que ese título podía ser mal interpretado, y de hecho lo fue por el pueblo judío. R. de los judíos tiene un eco político; al Mesías hubiera cuadrado mejor la denominación de r. de Israel (Mc 15,32 par. Jn 1,50 12,13); cf. Zac 9,9. Este poder real de Jesús desempeña, naturalmente un papel menos importante en la predicación apostólica que en el evangelio, donde había que mostrar claramente a los judíos la dignidad mesiánica de Jesús. Sin embargo, Act 17,7 y 1Cor 15,24 demuestran que tampoco en la predicación apostólica faltó el teologúmeno de la realeza de Cristo.

Bibl.: C.J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East* (Londres 1948). K. Galling, *Das Königsgesetz im Dt* (ThLZ 76, 1951, 133-138). A.R. Johnson, *Divine Kingship and the OT* (ET 62, 1950/51, 36-42). H.J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im AT* (Tubinga 1951). A. Alt, *Das Königtum in Israel und Juda* (VT 1, 1951, 2-22). J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite* (Roma 1954). ThW 1, 562-568. 576-579. G. Widengren, *Sakrales Königtum im AT und im Judentum* (Stuttgart 1955). M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (Halle 1940) 58-63. A. Bentzen, *King and Messiah* (Londres

1955). J. GRAY, *Canaanite Kingship in Theory and Practice* (VT 2, 1952, 193-220). A.R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff 1955). J. DE FRAINE, *Peut-on parler d'un véritable sacerdoce du roi en Israël?* («Sacra Pagina» I, París-Gembloux 1959, 537-547). *La Regalità Sacra. The Sacral Kingship. Contributi al tema dello* VIII *Congresso Internazionale di Storia delle Religioni, 1955* (Roma 1959). J.A. SOGGIN, *Zur Entwicklung des at.lichen Königtums* (ThZ 15, 1959, 401-418). G. FOHRER, *Der Vertrag zwischen König u. Volk in Israel* (ZAW 71, 1959, 1-22). M. NOTH, *Gott, König, Volk im AT*, en *Gesammelte Studien zum alten Testament* (Munich 1957), 188-229. → Reino de Dios.

Reyes (libros de los). Ambos libros de los Re formaban originariamente uno solo; pero la separación introducida por LXX pasó también al texto hebreo (1Re y 2Re). Los LXX y Vg, que a 1Sam y 2Sam llaman 1Re y 2Re, tienen que darles a nuestros 1Re y 2Re el título de 3Re y 4Re. También hay quien escribe 1Sam, 2Sam, 3Re y 4Re.

(I) CONTENIDO. Contienen la historia de la monarquía de Israel desde la entronización de Salomón (o desde los últimos días de David) hasta la caída de los últimos reyes de Judá, Yoyakín y Sidquiyá, e.d., la historia del reino único bajo Salomón, la del reino del norte, Israel, hasta su desaparición en el año 722/21, y la del reino del sur, Judá, hasta la situación impuesta por los babilonios en Jerusalén después de la destrucción de la ciudad. La historia paralela de ambos reinos se presenta de forma que, empezando por Yeroboam, se narra, después de la historia de un rey determinado de un reino, la de los reyes que hubo en el otro durante todo el reinado del mencionado en primer lugar. Partiendo de este esquema general, tenemos en Re:

(A) El reinado de cada rey en su marco respectivo (completo, por primera vez, para Roboam). Este marco contiene: (1) el sincronismo, al comenzar un reinado, con los años que lleva de reinado el rey del otro reino; (2) la edad del nuevo rey al subir al trono (sólo para los de Judá); (3) la duración de su reinado; (4) nombre y origen de la reina madre (sólo para Judá); (5) un juicio sobre cada rey (para Judá, desde el punto de vista de si toleró o rechazó el culto ejercido fuera del templo; a los reyes de Israel se les juzga en conjunto, porque fomentaron «los pecados de Yeroboam», o sea, el culto en Dan y en Bet-El); (6) referencia a una fuente concreta en cada caso; (7) muerte del rey, lugar (a veces, también la forma) de su enterramiento y nombre de su sucesor. Dentro de este marco se narran algunas particularidades, generalmente muy escasas, que faltan totalmente en Abiyá y en Yoás de Judá. Sólo por razones muy especiales, el autor se separa de este esquema.

(B) Además de los relatos encuadrados en el esquema antedicho, Re contienen también otras narraciones.
(1) Últimos días de David (1Re 1,1-2,11).
(2) Entre la fórmula del principio y del fin del reinado de Salomón (1Re 2,12 y 1Re 11,41-43) se narra toda su historia. Pero hay diferencias entre LXX y el hebreo. Los LXX tienen adiciones después de 2,35 2,46 y 12,24 (en la edición de Swete se indican con 2,35*a-o* 2,46*a-l* 12,24*a-z*). Este plus contiene cosas propias y cosas que en el hebreo se hallan dispersas en los cap. 2-11, reunidas aquí por los LXX.
(3) Entre la conclusión del reinado de Salomón (1Re 11,41-43) y la de Yeroboam (14,19s), diversos hechos de la vida de este último.
(4) En el esquema del reinado de Ajab (entre 1Re 16,30 y 1Re 22,39): la historia de las guerras de Ajab contra los arameos (cap. 20 +22) y la historia de Elías (cap. 17-19+21).
(5) Dentro y fuera de la narración del reinado de Ajaz (entre 1Re 16,52 y 2Re 1,8 y más adelante): la historia de Elías y de Eliseo.
(6) En la narración del reinado de Yoram (después de 2Re 3,1) falta el esquema de los datos relativos a Yehú (2Re 9s); lo sustituye la narración sobre Eliseo, que aún se continúa luego, al presentar el esquema sobre Yoás de Israel (2Re 13,14-21).
(7) En la historia de Ezequías (entre 2Re 18,13 y 2Re 20,19): narraciones relativas a Isaías.
(8) En la historia de Yosiyyá (entre 2Re 22, 2 y 2Re 23,28), el hallazgo del libro de la ley y la nueva ordenación del culto divino bajo Yosías.

(II) COMPOSICIÓN. Re forman un cuadro complicado, cuya composición no se ha logrado explicar aún satisfactoriamente. Sin embargo, debe admitirse como seguro que el esqueleto del libro, esquema de cada reinado con algunas pocas particularidades entremezcladas en él, es obra de un solo escritor (R^1). Él mismo nos informa de cómo ha realizado su trabajo utilizando fuentes literarias, a saber: un libro de la historia de Salomón (1Re 11,41), un libro de la historia de los reyes de Israel (cf., p.ej., 1Re 14,19) y un libro de la historia de los reyes de Judá (cf., p.ej., 1Re 14,29), a los que remite constantemente para ulteriores datos. Estas fuentes eran crónicas que contenían los hechos más importantes de cada reinado. Comparadas con los anales asirobabilónicos, estas crónicas no eran detalladas ni tenían pretensiones de belleza literaria. No se sabe si eran crónicas oficiales o no; generalmente

se cree que el autor solamente utilizó crónicas privadas. A base de este material antiguo, quizás contemporáneo de los hechos, el autor redactaría su obra después de la nueva ordenación del culto bajo Yosías (621 a.C.), como se infiere del punto de vista desde el cual juzga a los reyes. Por eso redactó también él, seguramente, la relación detallada sobre el hallazgo del Deuteronomio, etc. Pudo igualmente incluir en su libro la historia de Salomón, sirviéndose de una fuente no bien conocida (Historia de la dedicación del templo [?]). Esta historia coincide, en su conjunto, con los datos bíblicos actuales, pero supone un complicado proceso literario. Al fijar la fecha de su composición, se discute cuánto puede uno alejarse del año 621; es probable que R^1 o el «redactor deuteronomista» terminara su trabajo antes del año 609.

Un segundo redactor (R^2), que manifiesta especial interés por los profetas, amplió poco tiempo después la obra. Este R^2 insertó narraciones sobre los profetas, principalmente las relativas a Elías, Eliseo e Isaías. Estas narraciones tienen un sello totalmente distinto de las narraciones esquemáticas de cada reinado; son muy amplias y acentúan con predilección lo milagroso. Y quizás no provienen de una sola colección, sino de dos; pero apenas se sabe nada de ellas. Difícilmente puede admitirse que R^2 sea el mismo R^1; en este caso R^1, que se nos da a conocer como un espíritu metódico, habría realizado un trabajo demasiado desigual. R^2 parece haber terminado su labor antes de aparecer en la historia Jeremías, pues, de lo contrario, no se comprendería que jamás mencionara a este profeta, a no ser que se admitiera que R^2 fue precisamente Jeremías, como quería la tradición judía. Algunos críticos (Benzinger, Hölscher, Smend [bibl.]) han intentado descubrir en las narraciones de R^2 huellas del → yahvista y del → elohista, partiendo de la suposición de que la labor de R^2 se extendería a toda la gran obra histórica que va desde los comienzos de Israel hasta muy entrada la época del reino dividido (→ Enneateuco), y de que en sus narraciones pudieran realmente señalarse algunos → duplicados. Pero esta suposición se ha considerado desacertada, precisamente porque una dependencia literaria entre Sam y Re parece poco verosímil y porque los aludidos duplicados también pueden explicarse suficientemente sin la teoría de las dos fuentes. Finalmente, un R^3 le dio a la obra su forma definitiva, ampliándola hasta el año 561 y refundiendo a fondo algunos pasajes con miras a los acontecimientos del año 586. Esta forma de Re, la que hoy poseemos, puede venir de antes de finalizar el destierro babilónico (año 536), dada quizás en la misma Babilonia.

(III) Recapitulación. De todo lo dicho sobre el origen de Re se deduce que estos libros son, por su contenido, muy desiguales y heterogéneos. Es digno de notarse, p.ej., que la historia de un rey tan excelente como Omrí se despacha en pocas líneas, mientras que se habla largamente de una figura tan insignificante como la de Yoás de Judá. Pero esta parcialidad, motivada por miras religiosas, en manera alguna menoscaba el valor del material reunido en Re, cuyo carácter literario (crónicas) y antigüedad (generalmente contemporánea de los hechos) garantizan suficientemente su exactitud histórica.

Comentarios: Neteler (Munster de Westfalia 1899), Schlögl (Viena 1911), Šanda (Munster de Westfalia 1911s; [illegible] vols.), Landersdorfer (Bonn 1927), Valvekens (Brujas 1938), Rehm (Wurzburgo 1949), Garofalo (Turín 1951), P. Ketter (Friburgo de Brisgovia 1953) B. Ubach (Montserrat 1957); Thenius-Löhr (Leipzig ^{3}1898), Klostermann (Munich 1887), Benzinger (Tubinga 1899), Kittel (Gotinga 1902), Montgomery/Gehman (Edimburgo 1951).

Bibl.: I. Benzinger, *Jahvist und Elohist in den Königsbüchern* (BWAT 27, Stuttgart 1921). R. Smend, *JE in den geschichtlichen Büchern des AT* (ZAW 39, 1921, 181-217). G. Hölscher, *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion* (FRLANT 36, Gotinga 1923). K. Holzhey, *Das Buch der Könige (Rg III, IV): Untersuchung seiner Bestandteile und seines literarischen Charakters* (Munich 1899). M. Rehm, *Textkritische Untersuchungen zu den Parallelstellen der Samuel-Königsbücher und der Chronik* (AtA 13/3, Munster de Westfalia 1937). A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches* (Halle del Saale 1953).

Reyes de oriente. → Magos.

Rezón (hebr. *r^{e}zōn*, título de un dignatario[?]; Vg Razon), hijo de Elyadá, de Aram-Sobá, antagonista de David y Salomón, jefe de una horda, con la cual fundó el reino de Damasco (1Re 11,23-25).

Riblá (hebr. *riblā;* Vg Rebla o Reblatha), lugar en la tierra de Jamat, cuartel general del rey egipcio Nekó en su guerra contra Siria (2Re 23,33), y de Nabucodonosor durante su ataque a Jerusalén en 588-586 a.C. (Jer 39 52 2Re 25). Hoy *rible*, en la ribera derecha del Orontes, 34 km al sur de *ḥōmṣ*. Muchos piensan que *diblā* en Ez 6,14 es un error del texto, por *riblā;* pero no es seguro que Ez se refiera a Riblá.

Bibl.: Abel 436s.

Ricino, planta que crece y se seca rápidamente (hebr. *qīqayōn:* Jon 4,6-10), la cual

proporcionó sombra a Jonás. Se ha pensado en el *ricinus communis*, cuya semilla proporciona el aceite de ricino y está extendida por todo oriente (Löw I, 608-611). De las antiguas versiones, unas se refieren (LXX, Sir y la antigua VL) a la coloquíntide o calabaza, y otras (Áq., Símm., Teod., Vg.) a la yedra.

Rimmón. Nombre hebreo del dios akkadio Rammán, adorado por los semitas occidentales bajo el nombre de Hadad o Adad. → Hadad-Rimmón. Tenía un templo en Damasco (2Re 5,18).

Riñones. Los r. como órgano de los animales son mencionados frecuentemente en las prescripciones del sacrificio. El órgano del hombre, creado por Dios (Sal 139,13), significa casi exclusivamente, como el corazón, con el que se halla frecuentemente unido, el interior del hombre, que sólo Dios conoce: Dios examina los r. y el corazón (Jer 11,20 20,12), escudriña el corazón y examina los r. (Jer 17,10), explora al hombre en los r. y corazón (Sal 26,2). Por eso los r. son la sede de la → conciencia (Jer 12,2 Sal 16,7 Prov 23,16), del dolor y de las sensaciones (Sal 73,21 Job 16,13 19,27).

En el NT sólo aparece en el Ap 2,23, cita libre de Jer 11,10 ó 17,10.

Bibl.: ThW IV, 912s.

Riqueza. (I) En el AT la r. es estimada como un bien relativo; sin embargo, no se puede negar que, mirado desde un punto de vista «natural», se prefiere la r. y se admira a los que han logrado r., autoridad y poder. Muchas sentencias pintarán, pues, la comodidad y las excelencias de la r.; la r. es un bien apetecible, recompensa de la virtud y del temor de Dios. La r. es, consiguientemente, un don de Dios (Prov 3,16 8,18 10,22 11,16 21,17 22,4), aun cuando también puede el hombre adquirirla por su propio esfuerzo (Prov 10,5 13,11 Eclo 11,18). De ahí el orgullo de los ricos (Job 31,25 Prov 11,28 18,11 Eclo 5,1.3 13,3), que no hace fácil su trato (Eclo 13,1-8). La r. es un bien magnífico (p.ej., Eclo 13,21-23), pero también peligroso (Prov 5,10 11,28 28,2.22 30,7-9 Eclo 5,11), sobre todo la que se adquiere injustamente (Prov 13,11 20,21 28,22). En todo caso, el rico ha de recordar que puede perder de mil modos su r., sobre todo por la muerte (Sal 49,18 Prov 11,4 19,1 23,4s Eclo 11,19 13,24). Se comprende, pues, fácilmente que el problema de la r. se discuta, sobre todo en la literatura sapiencial. Particularmente instructivas son las explicaciones de Eclo 13,1-14,16 31,3-11.

(II) Las expresiones neotestamentarias sobre la r., rico y ser rico, se limitan con raras excepciones a los evangelios sinópticos y a Pablo; en la literatura joánica (no en el Ap) falta completamente este conjunto de ideas (como también el conjunto verbal, afín, de tesoro y abundancia). De los sinópticos, es Lc el que con más frecuencia habla de r., ricos y ser ricos, y generalmente en sentido negativo (son pasajes propios de Lc: 1,53 3,11 4,18 6,24s 12,13-21 14,12-14.33 16,1-13.19-31). Hasta se ha llegado a creer que se podía afirmar en él un influjo ebionítico de hostilidad a la r.; sin embargo, sus declaraciones se explican más rectamente por la preocupación de este evangelista, «humano», por el problema social de su tiempo. Según los evangelios sinópticos, Jesús se manifestó frecuentemente sobre la r. (sobre todo, Mc 10,17-31 par. 12,13-24 Lc 16 18,18-30). No condena la r. (la r. es incluso un don de Dios), pero señala las desilusiones (Mt 13,22 par.) y peligros (Mt 6,19) de la r. y la imposibilidad de servir a Dios y a → Mamón (Mt 6,24, cf. 16,26 Lc 9,25), hasta el punto de que es más fácil que pase un camello por el ojo de una aguja que entrar un rico en el reino de los cielos (Mt 19,24, cf. Mt 10, 23-25). Jesús previene también contra la avaricia (Lc 12,13-15).

Pablo habla muy poco de la posesión de muchos bienes terrenos, y mucho de la gran abundancia de bienes espirituales, de bienes sin fin, que posee Dios o Cristo y en los que tienen parte los creyentes (Rom 3,8 1Cor 4,8 2Cor 8,9 Flp 4,19, cf. Ap 3,18 5,12) y hasta el mundo y los gentiles (Rom 10,12 11,12 Ef 3,8). Así habla de la r. de la gloria (Rom 9,23 Ef 1,18 3,16 Col 1,27), de la gracia (Ef 1,7 2,7), de los bienes de Dios (Rom 2,4), de la liberalidad (2Cor 8,2), de la plena inteligencia (Col 2,2), de la r. en toda doctrina y en toda ciencia (1Cor 1,5, cf. 2Cor 9,11). Por eso los apóstoles, que predican o también administran estos bienes, son pobres que enriquecen a muchos 2Cor 6,10). El cristiano, por ende, ha de aspirar a ser rico en Dios, rico en aquellos bienes que tienen valor delante de Dios (Lc 12,31; cf. 1Tim 6,18). Estupenda es la exhortación de 1Tim 6,17-19; brusco, el contraste de Ap 3,17.

Bibl.: ThW III, 136-138; VI, 58-63. 263-260; 311ss. R. KOCH, *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium* (Bb 38, 1957, 151-169).

Roble. Con los términos hebr. *'ēlā* o *'allā* y *'ēlōn* o *'allōn*, sin duda diferenciados artificiosamente por los masoretas, a pesar de Is 6,13 Os 4,13, el AT entiende el r. o la encina y el terebinto, que de lejos se parece a aquéllos, pero que desde el punto de vista

botánico se distingue absolutamente. Hoy existen en Palestina la encina, el r. de Valonia y el r. de coscojos. El AT se refiere desde luego a un árbol fuerte (Am 2,9), especialmente en Basán (Is 2,13 Ez 27,6 Zac 11,2) o en Transjordania (2Sam 18,9ss. 14). Si es derribado, ofrece un aspecto triste (Is 1,30 6,13 44,14). Ambos términos se utilizan indistintamente para designar también → árboles sagrados: los r. de Sikem (Gén 35,4), en el santuario de Yahvéh (Jos 24,26), son denominados en Gén 12,6 Dt 11,30 como r. de adivinación, en Jue 9,37 como r. mágico, en Jue 9,6 como r. de monumento conmemorativo. Además, menciónase un r. sagrado cerca de Bet-El (1Sam 10,3: r. del Tabor; Gén 35,8: r. de las lamentaciones), en Ofrá (Jue 6,11.19), en Yabes (1Par 10,12) y junto a Saanannim en Neftalí (Jos 19,33 Jue 4,11), cuyo culto prohíben los profetas (Os 4,13 Ez 6,13, cf. Is 1,29). Un valle de r. o terebintos se menciona en 1Sam 17,2.19 21,10; allí fue muerto Goliat. Los nombres de localidades El-Parán y Elim seguramente también están relacionados con los nombres hebr. de roble.

Robo. (I) Jurídicamente, el r. pertenece, según la ideología israelita, más al derecho privado que al penal; la acción sólo da un derecho de indemnización para el que ha sido robado. El único castigo consiste en que la indemnización debe ser mayor que el daño sufrido (de ahí: restitución + penitencia). Si el r. es de dinero, joyas o animales que vuelven a encontrarse sin haber sufrido perjuicios, el ladrón debe pagar el doble; si los animales no se encuentran ilesos, hay que restituir, en el ganado vacuno, cinco veces lo robado; en las ovejas, cuatro veces (Éx 21,37-22,7). En Prov 6,30s (también 2Sam 12,6: LXX) se señala la restitución de siete veces su valor, lo cual supone un progreso en las condiciones de propiedad y estados sociales más avanzados. Esta benévola legislación israelita se destaca claramente ante la babilónica, que exigía una restitución mucho mayor y no pocas veces imponía la pena de muerte. El hecho de que en Israel pueda ser muerto un ladrón cuando se le atrapa robando (Éx 22,1) es tal vez efecto de costumbres babilónicas, que son más severas. → Anatema.

(II) Moralmente, el r., aunque sea motivado por pobreza y necesidad (Prov 30,9, cf. 6,30), se considera como pecado grave (en el decálogo: Éx 20,15 Lv 19,11 Dt 5,19). Jer (7,9) pone el r. al lado del asesinato, del adulterio y del juramento falso. Se desprecia tanto el r., que el AT, aun siendo antropomorfístico, jamás compara la obra de Yahvéh (tampoco Abd 5) con la de un ladrón. El NT, que confirma las prohibiciones del AT (Lc 19,8 Mc 10,19 Lc 18,20 Rom 13,9 1Cor 6,10 Ef 4,28 1Pe 4,15) y desprecia igualmente el r., es en este aspecto menos escrupuloso. Así, el hijo del hombre (Mt 24,43), el día del Señor (1Tes 5,2.4), el Señor mismo (2Pe 3,10 Ap 3,3 16,15) vienen como el ladrón en la noche. En el AT llama la atención que también la palabra del Señor puede ser objeto de r. por parte de los falsos profetas (Jer 23,30).

Bibl.: ThW III, 753-756.

Roboam (hebr. *r^eḥab'ām;* para el significado, cf. infra), hijo de Salomón y de Naamá, primer rey de Judá después de la división del reino. Él no fue responsable de esta desmembración; ni siquiera David ni Salomón fueron capaces de acabar con la antigua tirantez entre el norte y el sur: Israel y Judá (2Sam 20,1s 1Re 11,26-40); lo único que hizo R. fue provocar la crisis por su actuación demasiado condescendiente. Instigado por sus amigos de la infancia, se negó, en la asamblea del reino de Sikem, a suavizar las cargas que Salomón había impuesto a Israel; la multitud apedreó al mensajero pacífico Adoniram, y R. tuvo que huir a Jerusalén, mientras Israel proclamaba rey a Yoroboam (1Re 12,1-9 2Par 10,1-19). Por consejo del profeta Semayá se abstuvo de hacer la guerra contra Israel (1Re 12,21-24 par.) y empezó seguidamente a fortificar por todas partes su menguado territorio (2Par 11,5-12). El redactor deuteronomista del libro de los Reyes le juzga desfavorablemente, y da cuenta tan sólo de una incursión del rey de Egipto Šošaq contra Jerusalén (1Re 14,25-28 par.); Šošaq quería aprovecharse de la discordia interna de Israel.

No está claro el significado del nombre R. Si el segundo elemento se traduce por «pueblo», significará «el pueblo se ha hecho grande, se ha extendido»; pero, si se quiere interpretar el segundo elemento como teofórico y el primero como forma causal, entonces el significado sería «la divinidad ha ensanchado» (o ampliado; cf. NOTH 193).

Roca (hebr. *ṣûr)*, en la Biblia es símbolo de firmeza, inconmovilidad, seguridad (cf. Mt 7,24s Lc 6,47s); se aplica a Abraham (Is 51,1: la r. de la cual estáis tallados) y a Dios (2Sam 22,32 Sal 18,32 Is 44,8 Hab 1,12). Por eso se llama Yahvéh la r. de Israel (2Sam 23,3 Dt 32,4 Is 30,29), la r. eterna (Is 26,4). En este sentido, a su Dios Yahvéh el piadoso le llama su r. (Dt 32,30 2Sam 22,3.47 Sal 18,3.47 19,15 28,1 62,3. 7 78,35 92,16 144), o le designa como su lugar de refugio me-

diante vocablos que signifiquen ayuda, protección o algo semejante (Is 17,10 Sal 31,3 62,8 71,3 73,26 89,27 94,22 95,1 2Sam 22, 47). El mismo reconocimiento se expresa en los nombres propios Elisur, Padahsur, Suriel; y Surišadday. A los dioses de pueblos extraños sólo dos veces se les llama r. (Dt 32,31.37).

Respecto al significado de r. en Mt 16,18 par. → Pedro.

En 1Cor 10,4 habla de una r. espiritual que acompañaba a los israelitas, de la cual bebieron en el desierto. «Esta r. era Cristo». Pablo intenta demostrar que ya los israelitas en el desierto recibieron una clase de bautismo, un alimento espiritual (el maná) y una bebida espiritual. Se refiere con esto al agua que Moisés hizo brotar por medio de un golpe en la r. (Éx 17,6). No sólo los alimentos y la bebida eran espirituales, es decir, condicionados por Cristo, sino la r. misma, en cuanto presignificaba a Cristo salvador. Según la leyenda judía, la r. suministradora del agua había acompañado a Israel a través del desierto.

Bibl.: NOTH 156s; cf. coment. ■ 1Cor, in. l.

Rocío. En Palestina, los vientos marítimos del oeste traen consigo, después de la puesta del sol, tan considerable humedad, que por la noche, señaladamente en primavera y otoño, llega a caer abundante r., el cual humedece las telas de las tiendas y gotea de los tejados (Cant 5,2 Job 29,19). Este r., en aquel verano tan seco, es de gran importancia para la tierra (Gén 27,28 Dt 33,28 Os 14,6). Según la concepción israelita, el r. es producido por Yahvéh (Miq 5,6). Los vientos del sur impiden la caída del r. (1Re 17,1 Ag 1,1). En 2Sam 17,12 y Sal 110,3, el r. es imagen de una muchedumbre extraordinaria.

Bibl.: P. HUMBERT, *La rosée tombe en Israël* (ThZ 13, 1957, 487-493).

Rodas, isla ante la costa suroeste de Asia Menor, por donde pasó Pablo en su último viaje a Jerusalén (Act 21,1). En R. había también judíos, a los que fue comunicado un decreto del senado romano favorable a los judíos (1Mac 15,23).

Bibl.: LÜBKER 890s.

Rode (gr. «rosa»), criada de la casa de María, la madre de Juan Marcos, en Damasco; probablemente cristiana, puesto que reconoció la voz de Pedro que llamaba a la puerta (Act 12,13-16).

Rodilla. Uno se sienta (Gén 48,12), está (2Re 4,20), duerme (Jue 16,19) o es acariciado (Is 66,12, cf. Job 3,12) sobre las r. de otro. El temblar de las r. es señal de miedo (Is 35,3 Ez 7,17 21,12 Nah 2,4 Sal 109,24 Job 4,4 Heb 12,12). Las r. sobre las que una mujer da a luz (→ niño II) son las r. de la persona que ha de decidir sobre el reconocimiento del recién nacido (Gén 30,3 50,23). Se doblan las r. por comodidad (Jue 7,5s) o por reverencia, generalmente para orar (1Re 8,54 19,18 2Re 1,13 2Par 6,13 Esd 9,5 Is 45,23 Dan 10,10 Mc 15,19 Lc 22,41 Act 7,60 9,40 20,36 21,5), y se pone el rostro entre las r. (1Re 18,42). Este gesto se adopta como parte integral de la postración (→ oración I, G; II, E, y lám. XXII), así resulta de Mt 8,2 17,14 26,39 27,29 Mc 1,40 10,17 14,35 Lc 5,12 22,41 Rom 11,4 14,11 Ef 3,14 Flp 2,10.

Bibl.: ThW I, 738-740.

Roguel (hebr. *rōgēl*, significación desconocida). Fuente al sureste de Jerusalén, en la parte baja del valle del Hinnom, lugar fronterizo entre Judá y Benjamín (Jos 15,7 18,16), mencionada en el relato de la sublevación de Absalom contra David (2Sam 17,17) y del fracasado golpe de estado de Adoniyá (1Re 1,9), probablemente la actual fuente de Job, *bir 'ey-yūb*, en el *wādi en-nār;* → Jerusalén II y fig. 92; → piedra resbaladiza.

Bibl.: VINCENT - STÈVE, *Jérusalem de l'AT* I (París 1954) 284-288.

Rohob → Bet-Rejob.

Rollo → códice, → libro.

Roma. (I) *Los romanos* son mencionados en la Biblia por primera vez con el nombre de *kittīm* (Dan 11,30); la traducción de LXX y Vg (romanos) es objetivamente acertada. Cuando los judíos se enteraron por primera vez de las conquistas de los romanos (1Mac 1,10 7,1: rehenes sirios en R.), les hizo tal impresión el nuevo imperio (1Mac 8,1-6), que a los macabeos se les ocurrió la idea de defenderse de la preponderancia siria mediante una alianza con Roma. Es dudoso si fueron los romanos quienes dieron los primeros pasos en este sentido (2Mac 11,34-38); más bien hay que atribuir las gestiones para llegar a un pacto con los romanos a Judas (1Mac 8,17-32), a Yonatán (12,1-4.16) y, finalmente, a Simón (14,16-24). De todas maneras, Juan Hircano I consiguió hacer una alianza con Roma; en virtud de ella, hasta los judíos de la diáspora estaban bajo la protección romana (15,15-24). Pero la amistad romana se convirtió pronto en tutela. Cuando los hermanos Hircano II y Aristóbulo II lucha-

ban por el trono y por la dignidad de sumo sacerdote, se presentó la ocasión favorable para que el legado romano Escauro (65 a.C.) y más tarde Pompeyo (63 a.C.) aprovecharan estos disturbios para conquistar Jerusalén, asegurando definitivamente su dominio sobre Judea. Herodes I, hijo de Antípatro, fue puesto como rey por los romanos el año 40 a.C. Después de su muerte, el reino fue dividido entre sus tres hijos (4 a.C.); diez años más tarde fue destronado Arquelao, y Judea quedó bajo los procuradores romanos. Herodes Agripa I todavía consiguió ser reconocido como rey (41-44 d.C.); después, los procuradores gobernaron nuevamente Judea.

(II) *Los judíos en Roma.* Después de la toma de Jerusalén (63 a.C.), Pompeyo mandó cierto número de judíos como prisioneros de guerra a Roma. Muchos de ellos fueron después dejados en libertad, pero se quedaron viviendo allí, donde sin duda encontrarían compatriotas. Cicerón, en su discurso en favor de Valerio Flaco (59 a.C.), dice que debía hablar suavemente, para no sublevar a los judíos de Roma. En el mismo discurso menciona Cicerón que bajo la administración de Flaco (62 a.C.) y también bajo su propio consulado (63 a.C.) se mandaba oro todos los años desde Italia a Jerusalén (*Pro Flacco* 28). Los judíos se establecieron preferentemente en el barrio del Trastévere. Julio César, que tuvo que agradecer muchas cosas a los judíos, los favoreció (JOS., *Ant.* 14,10). Cuando todas las asociaciones que no podían justificar de manera satisfactoria su origen fueron abolidas (SUETON., *Div. Iulius* 42), los judíos obtuvieron permiso para seguir en adelante organizados como agrupación propia (*Ant.* 14,10,8.17). El judaísmo y la religión judía tuvieron, por tanto, estado legal en Roma. Los judíos, pues, más que nadie, lloraron a Julio César (SUETON., *Div. Iulius* 84). También Augusto estaba bien dispuesto con los judíos. La colonia judía era grande; cuando se solicitó la declaración de nulidad del testamento de Herodes I, se juntaron a los enviados más de 8000 judíos (*Ant.* 17,11,1). Bajo Tiberio (14-37 d.C.), con motivo de un escándalo financiero en el año 19, los judíos fueron expulsados de R.; pero el año 31 mandó Tiberio no molestarlos más. Probablemente no todos los judíos abandonaron R., o al menos se establecieron en las inmediaciones de la ciudad. En seguida volvieron en gran número a la misma. Igualmente pasó bajo Claudio (41-54); éste primeramente confirmó los privilegios de los judíos, pero después los expulsó (cf. Act 18,2). Cuando Pablo llegó a Roma el año 61, citó a los «principales de los judíos» (Act 28,17) e intentó ganarlos para su evangelio. En Act 28,21ss (cf. 2,10) se pone de manifiesto que los judíos de R. estuvieron constantemente en contacto con Jerusalén.

(III) Sobre el *origen de la comunidad cristiana de Roma* nos atenemos a los datos de la tradición. Ésta (con excepción del Ambrosiaster; PL 17,45) llama a Pedro y Pablo fundadores de la misma. Pero es muy posible que el evangelio fuese predicado primeramente en R. por algunos de los colonos romanos, judíos y prosélitos, que estuvieron presentes en el sermón de Pedro el día de pentecostés (Act 2,10.41). Pero el gran florecimiento de la comunidad romana (Rom 1,8 15,14) tiene que ser debido a la palabra de alguna destacada personalidad apostólica. No es seguro que Pedro actuase pronto en R. (en el año 2 de Claudio [?]; así Eusebio, Jerónimo y Orosio). Después del edicto de Claudio (49/50), tan sólo pudieron permanecer en R. los etnicocristianos. Así se interrumpió la relación con el judaísmo, y la comunidad cristiana se convirtió en una comunidad de etnicocristianos. A la llegada de Pablo, los jefes judíos «tenían tan sólo conocimiento de esta secta, a la que se contradice en todas partes» (Act 28,22). Pablo tuvo poco éxito entre los judíos que todavía habían quedado en R.; desde entonces data la enemistad entre la sinagoga judía y la comunidad cristiana. El cristianismo ya no fue considerado por más tiempo como una secta judía, quedando en una situación ilegal. Pablo había tenido la intención de visitar la cristiandad de R. en el año 58 (Act 19,21); no llegó hasta el 61 y precisamente como prisionero (Act 28,14, cf. 23,11). Con anterioridad había dirigido una carta a esta comunidad, que es conocida por la carta a los → romanos.

Bibl.: E. SCHÜRER, *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit* (Leipzig 1879). A. BERLINER, *Geschichte der Juden in Rom* (Francfort del Main 1893). J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain* (París 1914). J.-B. FREY, *Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église* (RScR 2, 1930, 269-297; 21, 1931, 129-168). Id., *Le Judaïsme à Rome aux premiers temps de l'Église* (Bb 12, 1931, 129-156). P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne* (París [4]1934) 38ss. M. DIBELIUS, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert* (Heidelberg 1942).

Romanos (carta a los). (I) OBJETO. Plantéase la cuestión de por qué Pablo dirigió una carta, que sobrepuja a todas las otras en precisión teológica, a una comunidad que él no había personalmente fundado y a la que no conocía siquiera. Evidentemente, reinaba la desunión en la comunidad; toda la parte moral de la carta (12,1-15,13) es una

exhortación constante a guardar la caridad y la paz. Hasta la parte dogmática (1,8-11, 36) marca esta dirección; parece ser que los etnicocristianos se sentían superiores a los judeocristianos; por eso Pablo acentúa la condición pecadora de todos y la necesidad de la justificación (1,18-5,21), y explica en una larga discusión (9,1-11,36) cómo puede todavía realizarse la vocación de Israel. Pero el tono tranquilo de la carta es la mejor prueba de que no puede hablarse de una lucha considerable entre judeocristianos y etnicocristianos (Hug, Delitzsch); no hay más que comparar el tono de Rom con el de la epístola a los Gál, que combate la actividad de los judaizantes. Rom, pues, no ofrece motivo alguno para considerar en peligro la situación de la iglesia; Pablo ve, sin embargo, que el peligro amenaza, y previene a los romanos, de cuya fe y virtud está claramente convencido (1,8.12 15,14.23 16,19).

El fin principal de la carta ha de buscarse, consiguientemente, en otra parte y, por cierto, en la circunstancia de que la comunidad romana, con la que no tenía el Apóstol relación personal alguna, y donde situaciones particularmente locales no podían apartarle del tema, era para Pablo la más acomodada para exponer objetivamente su visión acerca del problema principal de la primera predicación cristiana y demás instrucciones suyas.

(II) Contenido. Después de amplia inscripción (1,1-7*a*), bendición (1,7*b*) e indicación de la ocasión de la carta (1,8-15), se formula su verdadero tema: el evangelio es virtud de Dios para la justificación de todo creyente, para el judío primero y, luego, también para el griego (1,16).

(A) De ahí la *primera parte, dogmática* (1,18-11,36): la → justificación por Jesucristo. En esta parte discute Pablo:
(1) La necesidad de la justificación para toda la humanidad; tanto judíos como gentiles han pecado y son culpables delante de Dios (1,16-3,20).
(2) Esta justificación se verifica sólo por la fe viva en Jesucristo, que murió para redimirnos; el mismo AT muestra que la verdadera justicia es fruto de la gracia y de la fe (3,21-4,25).
(3) Los frutos de la justificación: paz con Dios y esperanza de la gloria eterna (5,1-11), porque por Cristo hemos sido redimidos del pecado original y de la muerte eterna (5,12-21). El cristiano, pues, ha de resucitar con Cristo y vivir santamente (6,1-23), libre de la antigua ley (7,1-25), y puede vivir santamente, porque tiene la gracia y el Espíritu Santo y «logrará la victoria por aquel que nos ha amado» (8,1-39).
(4) El problema de la reprobación de los judíos (9,1-11,36): Pablo contesta a la cuestión de por qué son tan pocos los judíos que se han convertido al cristianismo, cuando a ellos se les hicieron las promesas.

(B) En la *segunda parte, parenética* (12,1 15,13), siguiendo sus discusiones dogmáticas, Pablo esboza los rasgos fundamentales de una conducta cristiana y habla: (1) de la práctica de la vida cristiana (12,1-21), (2) de la vida cristiana en las relaciones sociales (13,1-14), (3) de los deberes para con los cristianos débiles (14,1-15,13).

(C) El final de la carta ofrece un *resumen* que la justifica (15,14-21), explica los planes de viajes próximos y termina con saludos y recomendaciones (16,1-16). Siguen aún avisos contra herejes (16,17-20), saludos de Corinto (16,21-24) y una magnífica doxología (16,25-27).

(III) Origen. En la carta misma (15,15-28) dice Pablo que quiere ir a Jerusalén, para llevar las limosnas recogidas en Macedonia y Acaya (cf. 1Cor 16,1-14 .2Cor 8s Act 19,21). Resulta, además, de la carta que Pablo no ha estado aún en Roma, que tiene intención de visitar a los romanos de paso para España. Resulta que Rom, por consiguiente, fue escrita durante el tercer viaje apostólico, hacia el final de la estancia del Apóstol en Grecia, principios del año 58, y, con toda probabilidad, desde Corinto (Rom 16,1ss contiene una recomendación a favor de la diaconisa Febe, al servicio de la comunidad en Céncreas; en 16,23 se menciona a Gayo, huésped de Pablo, probablemente el mismo de 1Cor 1,14).

(IV) La autenticidad de Rom es hoy día prácticamente indiscutida. Los escritores eclesiásticos hacen muy pronto uso de ella e Ireneo la cita como paulina. Se dirigen, sin embargo, reparos a su integridad. Marción borraba los capítulos 15 y 16 y hacía terminar la epístola con una breve fórmula (cf. De Bruyne, *La finale marcionite de la Lettre aux Romains retrouvée*, RBén 28, 1911, 133-142; cf. el mismo, RBén 47, 1930, Bulletin 33, núm. 110). Todos los mss., aun los de Monza y Munich, en los que De Bruyne halló la conclusión marcionita, contienen, sin embargo, los c. 15 y 16. El c. 16, que consta en su mayor parte de saludos a conocidos, cuando Pablo no había aún estado en Roma, debe de proceder, según varios exegetas, también católicos, de una carta dirigida a los efesios. La doxología final suscita cuestiones textuales difíciles (16,25-27); en varios mss., esta doxología se halla al fin del c. 14. Sobre estas cuestiones, cf. R. Schu-

MACHER, *Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes* (NtA, 14, 4, Munster de Westfalia 1929), y L. GAUGUSCH (BZ 24, 1928-29, 164-184.252-266).

Comentarios: R. CORNELY (París 1896), M.-J. LAGRANGE (París [4]1931), F.S. GUTJAHR (Viena/Graz 1923), A. BARDENHEWER (Friburgo de Brisgovia 1926), J. SICKENBERGER (Bonn [4]1932), J. HUBY (París 1940), O. KUSS (Ratisbona 1941), A. VIARD (París 1949), V. JACONO (Turín 1951; + Gál + Cor), J. KÜRZINGER (Wurzburgo 1951), S. LYONNET (París 1953; + Gál); W. SANDAY, A.C. HEADLAM (Edimburgo 1907), TH. ZAHN (Leipzig [3]1925), K. BARTH (Munich [5]1929), H. LIETZMANN (Tubinga [4]1932), A. VAN VELDHUIZEN (Groninga 1927), P. ALTHAUS (Gotinga [6]1949), O. MICHEL (Gotinga [11]1955), A. NYGREN (Gotinga 1951).

Bibl.: P. CORSSEN, *Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefes* (ZNW 10, 1909, 1-45). J. PAUELS, *Untersuchungen zum Römerbrief: Der Glaube der römischen Kirche vor Paulus* (Bonn 1937). E. ROENNECKE, *Das letzte Kapitel des Römerbriefes im Lichte der christlichen Archäologie* (Leipzig 1927). A. CHARUE, *L'incrudélité des Juifs dans le NT* (Gembloux 1929). FR.W. MAIER, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9-11* (BZfr 12/11-12, Munster de Westfalia 1929). E. PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (Salzburgo 1933). H. BIEDERMANN, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus* (Wurzburgo 1940). O. GRIFFITH, *St. Paul's Gospel to the Romans* (Oxford 1949).

Romelía → Remalyá.

Romfá (gr. Ῥομφά; Vg Rempham). Esteban (Act 7,42s) en su discurso cita a Am 5,25-27 según LXX y habla de la «estrella de vuestro dios R.». El texto de LXX dice (en acusativo) «la estrella de vuestro dios Ῥαιφάν; el hebr. habla de «*kiyyūn*, vuestras imágenes, la estrella de vuestro dios».
→ Kiyyún.

Rosa (ῥόδον; cf. el nombre de mujer Rode), primeramente en el gr. del AT (Sab 2,8: coronémonos con capullos de r. antes de que se marchiten), Eclo 24,14 (rosales de Jericó), 39,13 (brotan como las r. en el arroyo), 50,8 (el florecer de las r. en primavera; tex. hebr. *nēṣ:* floración). En la r. de Jericó y la r. del arroyuelo, podría estar designada la adelfa. La r. no tiene nada que ver con la que hoy llaman r. de Jericó. → Flores.

Rostro, hebr. *pānīm;* en sentido propio: cara, cf. Mt 6,16s Mc 14,63; en sentido figurado: superficie, p.ej., de la tierra; cf. Gén 1,2 2,6 Lc 21,35.

(I) EL R. DEL HOMBRE, a menudo se considera como espejo de la vida psíquica, sobre todo de las emociones (Gén 4,5 31,2 Eclo 13,31), y particularmente de la alegría o de la pena, que se revelan en el r. (Gén 40,7 1Sam 1,18 Prov 15,13 Eclo 25,24). Como el r. es la parte más individual y personal del hombre, y por la que mejor se le reconoce, también se usa r. para designar la persona (2Sam 17,11 Sal 42,6.12 43,5).

(II) EL R. DE DIOS se halla a veces, en lugar de la persona de Dios (Éx 33,14s.20 Job 1,12 Sal 31,31 80,17); en relación con el hombre designa, generalmente, la presencia visible de Dios. Como el hombre no puede ver sin morir la esencia o persona de Dios (Éx 33,20.23 Is 6,5), éste se aparece bajo una figura externa (→ teofanía) o a través de su gloria visible (p.ej., una nube, una columna de fuego). A esta gloria, signo de la presencia divina, se le llama entonces r. de Dios, p.ej., sobre el → arca. Por esto el vaso de maná y la vara de Aarón están «ante el r. de Dios» (Éx 16,33), y al hecho de oficiar el sacerdote en el templo o visitar un santuario se les llama «aparecer ante el r. de Dios» (Dt 10,8 18,7 Éx 34,21 Sal 86,9). La visión inmediata del r. de Dios es de orden puramente espiritual, y al hombre sólo le es posible en el más allá (1Cor 13,12s; Gén 32,31 debe entenderse o bien como visión de Dios bajo figura humana, o bien como visión del → ángel de Yahvéh; cf. Jue 6,22). Dios se manifiesta, sobre todo, a través de sus atributos (= r. de Dios). Así, «se busca el r. de Dios» cuando se implora su favor o su misericordia (1Par 16,11 Job 33,26 Sal 24,6), «Dios muestra o descubre su r.» cuando presta ayuda (Sal 4,7 31,17). Quien puede ver el r. de Dios, recibe un favor muy particular y entra en una relación muy íntima con Dios, como Jacob (Gén 32,30) y Moisés (Éx 33,11.20, cf. Job 33,26 17,15). Por el contrario, Dios «cubre», «oculta», «esconde» su r. cuando quiere poner a prueba al hombre (Job 13,24) o está enojado con él (Is 59,2).

(III) El r. en LOCUCIONES ESTEREOTIPADAS. «De r. a r.», = directamente, sin intermediarios (Éx 33,11 Gén 32,31 Dt 34,10 Jue 6,22 1Cor 13,2). «En el r. de alguien» = abiertamente, sin timidez (Job 13,15 Gál 2,11), tratar personalmente (Gál 1,22), censurar, injuriar, etc. (Job 1,11 21,31 Is 65,3). «Volver a alguien el r.» significa tanto el favor (1Re 2,15) como la hostilidad (Ez 29,2), y, por tanto, «conocer o mirar el r. de alguien» = ser su amigo o, en caso de discordia con un tercero, estar a su lado, tomar partido por él, incluso tener espíritu de partido: «mirar a la persona» (Dt 10,17 16,19 Lc 20,21 Gál 2,6). Por el contrario, «volver el r. (la mirada) de alguien» tiene siempre sentido desfavorable (Lev 20,5 Jer 21,10 Sal 34,17, cf. 1Pe 3,12). «Dirigir el r. (la mirada)

a algo» = tener la intención, proyectar (2Re 12,18 Lc 9,53). «Caer sobre el r.» = echarse al suelo, por respeto o terror (Lc 9,24 Rut 2,10 Mt 17,6 Lc 5,12). → Cuerpo.

Bibl.: Ges.-Buhl., *sub voce.* J. BÖHMER, *Gottes Angesicht* (BFChrTh 12, 1908, 321-347). F. NÖTSCHER, *«Das Angesicht Gottes schauen» nach bibl. und bab. Auffassung* (1924). H. RHEINFELDER, *Das Wort «Persona»: Geschichte seiner Bedeutung* (1928). P. DHORME, *Le Visage* (RB 30, 1921, 374-399). F. ALTHEIM, *Persona* (ARW 27, 1929, 35-52). A.R. JOHNSON, *Aspects of the Term «pānīm» in the OT* (Festschrift O. Eissfeldt, Halle 1947, 155-159).

Rubén (hebr. *re'ûbēn;* para el significado, cf. infra), en la genealogía bíblica hijo mayor de Jacob y de Leá (Gén 29,31), fundador de la tribu de Rubén. Datos característicos: Gén 49,3s («subiste al lecho de tu padre») y Dt 33,6 («jamás mueras, aunque sea reducido el número de tus hombres»). Por su pecado (Gén 35,22) con Bilhá perdió el derecho de primogenitura (cf. Gén 49,4).

Subdivisiones de la tribu: Janok, Pallú, Jesrón y Karmí (Gén 46,9 Éx 6,14 Núm 26,5-11 1Par 5,3-10). En Núm 1,20s se cuentan 46 500 hombres útiles para la guerra en la tribu de Rubén. En Núm 26,5-11 se cuentan 43 730. R. se estableció al principio en las tierras del oeste del Jordán (cf. Jos 15,6 18,17: la piedra de Bohán, hijo de R., en territorio de Benjamín; también en el cántico de Débora se supone la existencia de una tribu al occidente del Jordán: Jue 5,15s). Jos 13,15-23 (cf. Núm 32,37s) le asigna una porción de territorio al este del Jordán. Rubén sobresale poco en la historia de Israel. La tribu tuvo que defenderse, bajo Saúl, de un ataque de los agarenos (1Par 5,10); más tarde, de un ataque del rey de Damasco, Jazael (hacia el 824 a.C.: 2Re 10,33); y fue deportada por el rey de Asiria Tiglat-Piléser (1Par 5,26). Según Ez 48,6s, R. recibe un territorio entre Efraím y Judá, y en 48,31 se llama puerta de R. a una de las doce puertas de la ciudad santa. En Ap 7,5 se coloca a R. en segundo lugar entre los 144 000 señalados de todas las tribus de Israel. El nombre es interpretado de diversas maneras. La etimología popular de Gén 35,22 piensa en el hebr. *rā'ā* (ver); NOTH 256 lo compara con la voz árabe *ra'aba* (reparación, sustituir una criatura que ha muerto [?]), BURNEY *(Israels Settlement* 575) aduce el vocablo árabe *ri'bal* (león o lobo).

Bibl.: M. NOTH, *Israel. Stämme zwischen Ammon und Moab* (ZAW 60, 1944, 11-57).

Rubí. Las modernas traducciones de la Biblia han interpretado con frecuencia como rubí los nombres de las piedras preciosas *'ōdem* (en el pectoral del sumo sacerdote: Éx 28,17 39,10 Ez 28,13 Eclo 32,5) y *kadkōd* (Is 54,12 Ez 27,16), así como el griego χαλκηδών (Ap 21,19). Según las traducciones antiguas, siempre se trata de una → piedra preciosa roja.

Ruda (gr. πήγανον; no mencionado en el AT), en Lc 11,42 es uno de los vegetales por los que se paga diezmo (lo contrario sostiene StB II, 189). El pasaje paralelo de Mt 23,23 tiene → eneldo.

Rufo (lat.: el rojizo). En Mc 15,21 se dice que Simón de Cirene es el padre de Alejandro y Rufo. Ambos serían, por tanto, conocidos en el círculo de lectores de Mc. En Rom 16,13, Pablo saluda a un hombre que se llama R., así como también a su madre («que también es mi madre»). ¿Serán idénticos ambos Rufos?

Rut (libro de). (I) CONTENIDO. El libro narra la historia de Rut (la significación del nombre es incierta; probablemente no procede de *re'ūt:* amistad), muchacha moabita que se dirigió con su suegra Noemí a Belén, de donde la familia de Noemí había emigrado antes a Moab. En Belén encuentra en el campo, donde está espigando para alimentarse a sí y a su suegra, a un tal Booz, el cual rescata la antigua parcela de campo de Noemí y se casa con Rut, después que el rescatador competente se había sustraído a esta obligación. El matrimonio es bendecido con un hijo, Obed, abuelo de David. El libro termina con la genealogía desde Peres hasta David (4,18-22). En el NT, Rut es citada también en la genealogía de Jesús (Mt 1,5).

(II) ORIGEN. El Talmud (Babá batrá, 14*b)* atribuye el libro a Samuel, opinión que permaneció durante mucho tiempo en la tradición judía y cristiana. Teniendo en cuenta sus muchos aramaísmos, el libro de Rut se coloca hoy bastante comúnmente en la época del destierro o después del mismo, aunque no falten comentadores (p.ej., Rudolph) que lo hacen remontar hasta el año 700 a.C. Hay muy distintas explicaciones acerca de cómo el desconocido autor llegó a la composición de su escrito. Rut debe de tener por objeto el atenuar la prohibición de casarse con mujeres extranjeras (Esd 9 Neh 13), el inculcar la obligación del → matrimonio por levirato o el satisfacer el interés por la genealogía de David. Este intento de explicación resulta ciertamente inadmisible por el hecho de que no sólo la genealogía de David (4,18-22), sino también el nombre del hijo nacido de Booz y Rut

(4,17*b)* son cosas muy secundarias, y el libro originariamente nada tiene que ver con la ascendencia de David (realmente, la genealogía de David no tiene por qué ser inexacta). Aun cuando de hecho no se desaprueban en Rut los matrimonios con mujeres extranjeras y el matrimonio de levirato desempeña un papel importante (aunque no en la forma del Dt), es ajena al libro toda tendencia polémica. Probablemente lo más acertado sería considerar el libro como una leyenda, en la cual se reproduce, de una manera muy discreta, el antiguo motivo de la mujer que a toda costa suspira por un hijo, y se delinean con gusto refinado las figuras de la nuera leal, de la suegra que sabe lo que hace y del ingenuo campesino, de tal modo que el autor no habría perseguido con su obra intereses históricos, sino literarios. Buscar un mito de la vegetación detrás de estos motivos es ciertamente ir demasiado lejos (Staples, Haller).

En LXX y en Vg, Rut está después de los Jue (porque la historia se desarrolla en el tiempo de los jueces); en la Biblia hebr., Rut pertenece a los cinco → megil·lot y se encuentra por esto en la última parte del canon hebreo, entre los llamados *kᵉtūbīm*. En la sinagoga se lee Rut en la fiesta de pentecostés (fiesta de la recolección).

Comentarios: P. Joüon (Roma 1924, reimpr. 1953), A. Schulz (Bonn 1926), J. Fischer (Wurzburgo 1950), B. Ubach (Montserrat 1953); A. Bertholet (Tubinga 1898), W. Nowack (Gotinga 1902), G. Smit (Groninga 1930), M. Haller (Tubinga 1940), C.J. Goslinga (Kampen 1952), H.W. Hertzberg (Gotinga 1953), P. Smith, J.T. Cleland (Nashville 1953).

Bibl.: H. Gunkel, *Ruth* (discursos y artículos, Leipzig 1932, 65-92). W.E. Staples, *The Book of Ruth* (AJSL 53, 1936, 145-157). A. Jepsen, *Das Buch Ruth* (ThStKr, NS 3, 1937/38, 416-428). P. Humbert, *Art et leçon de l'histoire de Ruth* (Lausana 1938). M. David, *The Date of the Book of Ruth* (OTS 1, 1941, 55-63). Id., *Het huwelijk van Ruth* (Leiden 1941). H.H. Rowley, *The Marriage of Ruth* (Harv. Theol. Rev. 40, 1947, 77-99). ThW III, 1-3. R. Thornhill, *The Greek Text of the Book of Ruth* (VT 3, 1953, 236-249). J.M. Myers, *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth* (Leiden 1955). O. Loretz, *The Theme of the Ruth Story* (CBQ 22, 1960, 391-399).

Ruta. Además de las grandes r. comerciales que enlazaban el Asia Menor y la Mesopotamia con Egipto pasando por Palestina (→ comercio y fig. 45), ésta poseía una red de caminos propios, que enlazaban las ciudades y aldeas entre sí y tenían por centro a Jerusalén. La mayor parte de las r. de época romana son conocidas. Y como éstas seguían el antiguo trazado, por ellas podemos conocer cuáles eran las r. de la época prerromana. Las r. eran generalmente estrechas. No hay que olvidar que estaban destinadas para el tránsito de las caravanas, en las cuales iban las bestias en fila.

En sentido metafórico, → camino.

Bibl.: ThW V, 42-101. Abel II, 220-231.

S

Saba → sabeos, → Sebá.

Sábado, día séptimo de la semana. Muchos especialistas derivan la palabra s. (hebr. *šabbāt)* de la raíz *šābat*, cuya significación fundamental es cesar, pararse y, en sentido traslaticio, descansar (esta significación no aparece en las otras formas de la raíz). Otros ven en *šabbāt* una palabra extranjera tomada del akkadio *(šabbatu*, de *šēbū* = estar lleno [?]).

(I) En el AT. El precepto del sábado se halla en todas las colecciones legales, en el decálogo (Éx 20,8-11 Dt 5,12-16), en el código de la alianza (Éx 23,12), en el llamado decálogo ritual (Éx 32,34), en la ley de santidad (Lev 23,3 26,2) y en el código sacerdotal (Éx 31,12-17 35,1-3 Núm 28,9s, cf. Gén 2,2s; Éx 16,5.22-30 Núm 15,32-36). En Éx 34,21 se prescribe la suspensión del trabajo aun en tiempo de arada y recolección. El decálogo presenta el s. como una institución social que tiende a favorecer sobre todo a los más débiles, a los inferiores y aun a los mismos animales domésticos. En Éx 20,8-11 31,13-17 35,1-3 Lev 23,3 26,2 se encarece la santidad del s., que pertenece a Yahvéh y no puede reclamarse para trabajo humano; el trabajo profana el s. (cf. Ez 20,13.16.24 22,8 23,38 44,24). La santidad del s. se explica porque Yahvéh terminó en seis días el cielo y la tierra y cesó de trabajar el día séptimo (Gén 2,2s Éx 20,11 31,17). El código sacerdotal prohíbe todo trabajo (cf. Éx 16,5.22-30 35,3) y amenaza a los transgresores con la muerte (Éx 31,14s 35,2, cf. Núm 15,32-36). Éx 31,13.17 y Ez

20,12 ven en el s. un signo de que Yahvéh santifica a su pueblo, e.d., lo separa de los otros pueblos como propiedad suya; y en Éx 13,16 es objeto de una eterna alianza (cf. Is 58,13s). En Núm 28,9 se enumeran los sacrificios que han de ofrecerse el s.; en Ez 45,17 46,4, estos sacrificios se hacen a expensas del rey.

El primer relato de la creación (Gén 1,1-2,4*a)* recomienda la observancia del s., señalando el ejemplo de Dios, que trabajó seis días y santificó el séptimo cesando en el trabajo. Así se presenta el s. como una institución divina, pero no se afirma que el s. fuera ya conocido en Israel antes de Moisés. La fórmula del cuarto mandamiento: «piensa en el s., a fin de santificarlo», insinúa, desde luego, que la institución sabática era ya practicada en época premosaica. Sin embargo, la institución del s. como día de descanso religioso en el día séptimo de la semana es atribuida a Moisés en todas las colecciones legales, si bien cabe reconocer una evolución en la aplicación del precepto sabático. Esta evolución está claramente demostrada por textos históricos y proféticos. Am 8,4s y 2Re 4,23 atestiguan que el s. se suspendían toda compra y venta y todo trabajo ordinario de la tierra (cf. Éx 34,21); estaban permitidos los viajes (2Re 4,23) y el relevo de la guardia (2Re 11). Jeremías (17,19-27, de autenticidad dudosa) prohíbe llevar una carga y entrarla por las puertas de la ciudad (cf. Neh 13,15-22). Antes del destierro, el s. era sobre todo un día de fiesta y regocijo, dedicado al culto divino (Os 2,13 Is 1,13), en que se visitaban los santuarios (Is 1,12) y se consultaban los profetas (2Re 4,23). Después de la destrucción del templo y cese del culto, ganaron importancia las instituciones religiosas independientes del culto del templo, entre ellas el s., y se convirtieron, en tierra extranjera, en signos de distinción de Israel entre los demás pueblos (Ez 20,12 Éx 31,13.17). De ahí que se encareciera la obligación del s. como un mandamiento de Dios (Ez 20,11-13.16.21 22,8.26 23,28); su observancia se presentó como condición para la restauración de Israel (Is 58,13s Jer 17,24-27). Después del destierro, Nehemías actuó enérgicamente contra los transgresores del precepto del s. (Neh 13,15-22).

(II) En el judaísmo. En la época macabea el precepto del s. se interpretaba tan rigurosamente, que muchos judíos se entregaron sin lucha a los enemigos por temor de profanar el s. con su resistencia (1Mac 2,37s 2Mac 6,11 15,1s). Pero Matatías decidió que era lícito defenderse en s. contra un ataque (1Mac 2,40s); sin embargo, no se perseguía al enemigo que huía (2Mac 8,25s). Más tarde todavía prohibían los rabinos 39 clases de trabajos, y dos tratados de la Mišná estaban dedicados al precepto y a la casuística del sábado. En tiempos de Jesús, los fariseos consideraban como violación del sábado el hecho de arrancar y restregar unas espigas (Mt 12,2), el llevar a cuestas un camastro (Jn 5,10), la curación de un enfermo (Mc 3,2; sólo en peligro de muerte se permitía cuidar a un enfermo). Se permitía el trabajo necesario para el culto (Mt 12,5 Jn 7,22). Como estaba prohibido guisar, los alimentos se preparaban el día antes (→ parasceve).

(III) En el NT. Jesús no rechazó en principio el precepto del s. (cf. Mt 24,20), pero sí la rígida interpretación de los escribas. Declaró, sin embargo, que el Hijo del hombre era señor del s. (Mc 2,28) y que el s. era para el hombre y no el hombre para el s. (Mc 2,27), es decir, el precepto del s. no obliga con perjuicio del hombre. Los rabinos sólo admitían este principio para el caso de peligro de muerte; pero Jesús declaró que el precepto del s. podía violarse no sólo para salvar la vida de un hombre, sino también para hacer el bien (Mc 3,4 Lc 13,15s). La ley de la caridad está por encima de la ley ritual.

Aun cuando falta una confirmación expresa, de Mt 24,20 (sin paralelo en Mc) puede concluirse que la comunidad cristiana de Jerusalén observaba el s., lo mismo que otras costumbres judías (Act 2,1.46 3,1 10,9). Algunos cristianos adictos a la ley judía (Act 21,20) intentaron introducir el s. y las leyes sobre alimentos en las iglesias etnicocristianas (Gál 4,9-11 Col 2,16), a lo que se opuso Pablo. El que «observa días, meses, tiempos y años» (Gál 4,10), se vuelve a la servidumbre de los «flacos y míseros elementos», de que Cristo nos liberó (Gál 4,9 5,1). Estas leyes sobre alimentos, fiestas, novilunios y sábados son sólo «sombra de lo futuro» (Col 2,18), e.d., figuras de la realidad cumplida en Cristo, y no tienen por ende valor para el cristiano. También Rom 14,5s se ocupa de este problema. Así pues, en las Iglesias fundadas por Pablo no se guardó el sábado. Cuando la iglesia de Jerusalén se separó del judaísmo, sin duda quedó también abolido en ella el s., que era una institución típicamente judía para todo el mundo. Sin embargo, tanto los judeocristianos como los de la gentilidad mantuvieron la semana judía de siete días (Act 20,7 1Cor 16,2 Mt 28,1 Lc 24,1 Jn 20,19); su primer día (Act 20,7 1Cor 16,2) fue pronto designado como día del Señor, seguramente en recuerdo de la resurrección de Cristo

(κυριακὴ ἡμέρα: Ap 1,10; *Didakhé* 14,1; algunos pasajes, como EvPe 35,50; JUSTINO, *Ap.* I, 67 dicen, conforme a la costumbre grecorromana, ἡ τοῦ ἡλίου ἡμέρα: día del sol; → domingo). Este día ocupó en las iglesias cristianas el lugar del s. judío. Quizá los primeros cristianos tenían en ese día sus reuniones litúrgicas regulares y celebraban la eucaristía (Act 20,7 1Cor 16,2; esta costumbre sólo está atestiguada claramente en los escritores del s. II).

(IV) El ORIGEN del s. no está explicado en el AT, y sobre ello se han propuesto múltiples hipótesis.

(A) Según Meinhold y otros, el s. habría existido ya como fiesta de la diosa Luna antes de Moisés entre las tribus semíticas nómadas; el s. sería la fiesta de la luna llena, que en los pasajes más antiguos (Am 8,4s Os 2,13 Is 1,13 1Re 5,3) se menciona regularmente junto con la fiesta del novilunio. Sólo Ez lo habría hecho fiesta yahvística y habría prescrito como día de descanso el día séptimo de la semana. Como día de descanso, el s. no podía, pues, guardarse por nómadas y pastores. Aunque esta hipótesis puede contener elementos exactos (→ deuteronomista y → Dt), en contra cabe notar que no existe en el antiguo Israel resto alguno de una fiesta mensual de la luna llena; la mención del s. junto con el novilunio se explica suficientemente por el hecho de que sólo estas fiestas se repiten con frecuencia y a breves intervalos durante el año. Aunque en un pueblo de nómadas y pastores la interrupción total del trabajo es imposible, pues los rebaños han de ser vigilados noche y día, hay, sin embargo, muchos trabajos que pueden cesar, un día por semana.

(B) Otros, como Delitzsch, Eissfeldt, Benzinger y Langdon, buscan el origen del s. en Babilonia; la institución habría sido aceptada por los cananeos y más tarde por los israelitas. La palabra *šabattu* indica en Babilonia el día 15 del mes; pero su significación es incierta. Los días 7, 15 y 28 del mes elul los reyes y médicos debían abstenerse de ciertos trabajos. Sin embargo, estos llamados días de descanso babilónico muestran un carácter totalmente distinto del s. israelita; son días de penitencia y de desgracia, mientras el s. israelita es día de fiesta; los días babilónicos estaban determinados por el curso de la luna, mientras el s. en Israel, en tiempos históricos, era independiente del curso de la luna. En el Canaán preisraelita falta también toda huella de fiestas semanales o de una semana de siete días. Otras razones en contra, en N.H. Tur-Sinai (bibl.). Acaso de Babilonia se tomó el nombre, pero no la institución.

(C) Eerdmans y, tras éste, Budde, creen que Moisés tomó el s. de los madianitas-quenitas. Éstos serían una tribu nómada de herreros (su epónimo se llama Qaín, e.d., el herrero) que en el día de Saturno (sábado), planeta oscuro (hebr. → *kiyyūn)*, se abstenían de encender fuego (cf. Éx 35,3 Núm 15,32) y no ejercían así su oficio. Moisés, que estaba casado con la hija de un sacerdote madianita, habría extendido esta costumbre a todas las profesiones laborales y se la habría impuesto a los israelitas como precepto de Yahvéh. Sin embargo, no está probado que los → quenitas sean una tribu nómada de herreros (en Éx 3,1 son sin duda pastores), ni que dieran culto a Saturno (Kewan), ni que conocieran la semana de siete días. El carácter alegre del s. israelita apenas puede conciliarse con el día triste que se supone en la hipótesis.

(D) La formulación del precepto del s. en el decálogo (Éx 20,8 Dt 5,12, cf. supra I) parece indicar que la institución era ya conocida de las tribus de Israel en época premosaica y que Moisés la incorporó a la religión de Yahvéh.

Como los nómadas se orientan más por la luna que por el sol, era natural para ellos dividir el mes lunar en dos mitades (plenilunio y novilunio); otra subdivisión de éstas dos daba la → semana de siete días como unidad orgánica.

→ Año sabático, → camino sabático.

Bibl.: J. HEHN, *Siebenzahl und Sabbath bei den Babyloniern und im AT* (Leipzig 1907). Id., *Der israelitische Sabbath* (Munster de Westfalia 1909). J. MEINHOLD, *Sabbath und Woche* (1905). Id., *Die Entstehung des Sabbaths* (ZAW 29, 1909, 113-129). Id., *Zur Sabbathfrage* (ZAW 48, 1930, 131-138). K. BUDDE, *The Sabbath and the Week* (JThSt 30, 1928, 1-15). Id., *Antwort auf J. Meinholds «Zur Sabbathfrage»* (ZAW 48, 1930, 138-146). B.D. EERDMANS, *Der Sabbath* (Festschrift Marti = BZAW 41, Giessen 1925, 79-83). O. EISSFELDT, *Feste und Feiern im AT* (RGG II, 552-554). HASTINGS IV, 317-323. N.H. TUR-SINAI (H. TORCZYNER), *Sabbath und Woche* (BiOr 8, 1951, 14-24). E. JENNI, *Die theologische Begründung des Sabbathgebotes im AT* (Evang. Verlag Zollikon 1955). G.J. BOTTERWECK, *Der Sabbath im AT* (ThQ 134, 1954, 134-147). R. NORTH, *The Derivation of Sabbath* (Bb 36, 1955, 182-201). ThW VII, 1-35. [B. CELADA, *Dos importantes investigaciones acerca de la semana y el sábado* (Sefarad 12, 1952, 31-58). → Siete].

Sabaot → ejércitos.

Šabat (hebr. *šᵉbāṭ;* Vg Sabath), nombre asirobabilónico *(šabâṭu)* del → mes undécimo (desde mediados de enero hasta mediados de febrero), también usado por los judíos después del destierro (Zac 1,7 1Mac 16,14).

Sabeos (hebr. *šᵉbāʼ*; Vg Saba), pueblo y reino, que con el de los mineos (hebr. *mᵉʻūnīm* o *mᵉʻīnīm*: 2Par 26,7 1Par 4,41) es uno de los pueblos mejor conocidos del sur de Arabia (Yemen). Al sur de Arabia se refiere también Gén 10,7 1Par 1,9 (*šᵉbāʼ*, hijo de *kūš*). Gén 25,3 1Par 1,32 se refieren más bien a la Arabia del norte (*šᵉbāʼ*, hijo de *yoqtān* o *yoqšān*, hijo de *qᵉṭūrā*). Históricamente, esto no es desacertado, porque los s. también tenían establecimientos en Arabia del norte; éstos son mencionados en inscripciones asirias de Sargón y Senaquerib; de todas maneras, sus reyes llevaban nombres surarábigos (Ita'amara y Karibiilu). La Biblia menciona a los s. sobre todo como proveedores de incienso, especias, oro y piedras preciosas (1Re 10,1-3 par.: la reina de Saba; Is 60,6 Jer 6,20 Ez 27,22 Sal 72,15).

Arabia del sur ha sido dada a conocer principalmente por los viajes de estudio de los siglos XVIII (Niebuhr) y XIX (sobre todo J. Halévy y E. Glaser), y puede ser dividida en cinco regiones: Haḍramaut (bíblico → Jasarmávet), con su capital Sᵉhabúa; Qatabán, con su capital Timnáʻ o Tamnáʻ; Ausán, en el territorio de los mineos (capital Meʻín o Karnaú), y el distrito de los s. (capital Marib y Sirvaj). En estas comarcas han sido halladas muchas inscripciones en un alfabeto semítico meridional, derivado del fenicio, y en dos formas de la misma lengua mineosabea, llamada también ḥimyarítica. La lengua minea comprende, además de las inscripciones mineas, también las de Hadramaut, Qatabán y Ausán; el sabeo es la lengua de los s. propiamente tales. Las inscripciones (unas 2400) conocidas hasta hoy se publican en el *Corpus Inscriptionum Semiticarum* (desde 1888) y en el *Répertoire d'Épigraphie sémitique* (último cuaderno: VI, 2, París, 1936), además en la revista «Le Muséon» y en varias monografías (bibliografía hasta 1926, en *Répertoire* V). Las inscripciones son sumamente interesantes para el estudio de la historia de las religiones; en cambio, se carece casi en absoluto de datos históricos, así que estamos muy mal informados sobre la historia de los s. y de otros pueblos del sur de Arabia. Para el conjunto, cf. D. NIELSEN, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde* I (Leipzig 1926; además, A. JAMME, *D. Nielsen et le panthéon sud-arabe préislamique*, RB 55, 1948, 227-244).

Bibl.: G. RYCKMANS, *Où en est la publication des inscriptions sud-sémitiques?* (RB 41, 1932, 86-95). Id., *Les noms propres sud-sémitiques* (Lovaina 1934/35). Id., *La trace de Saba en Arabie séoudite* (Reflets du monde 1952, 5). WENDELL-PHILIPS, *Qataban and Sheba. Exploring Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Rontes of Sheba* (Londres 1955).

Sabiduría. (I) EN EL AT. (A) *Naturaleza de la sabiduría*. Como en todo el antiguo oriente, también la s. del AT tiene rasgos contrapuestos. Es una cualidad natural del hombre que se desarrolla por la educación y la experiencia, pero es a la par un atributo particular de los dioses, que se la reservan para sí cuidadosamente (cf. Gén 2,17 3,5.22 Ez 28,1-6 Job 15,8) y sólo por gracia la comunican a hombres particulares. Gemser y Humber (cf. bibl.) creen que la segunda idea es la más antigua y que la primera, que aparece sobre todo en los libros sapienciales, es evolución de la segunda. Sin embargo, ambas ideas parecen ser contemporáneas en el AT y andan juntas. La primera, que se basa en el sentido común y en la experiencia, se desarrolló primeramente en ambientes aristocráticos y luego en las escuelas de los escribas; esta s. es sobre todo racional y práctica. La segunda surgió de la fe en uno o varios dioses que poseen esta s. como atributo, y en el AT aparece por primera vez en los profetas y en las narraciones populares; esta s. es un poder más o menos misterioso concebido como semejante al → espíritu, con quien a menudo se la pone en paralelo, que procede de Dios. Sólo en los libros sapienciales más recientes (Prov 1-9 Job, Ecl, Bar, Sab) se entremezclan ambas concepciones.
(1) En Israel se concibe la s. sobre todo de modo práctico; es la experiencia de la vida (Prov 21,20 23,18 24,14 14,13). Muy a menudo se la presenta sin relación con la moral: es sabio el artífice hábil (Éx 28,3 31,3 1Re 7,14 Is 40,20 Ez 27,8), el consejero experimentado y prudente (2Sam 13,3 14,2 20,16), el viejo inteligente (Job 8,8 12,12 15,10), el erudito que conoce el arte de leer y escribir y maneja la ley (Jer 2,8 8,8s). Entre los «escribas» que pueden subir a los más importantes cargos de la corte (2Re 25,19), hay «sabios» cuyo influjo es grande (2Sam 15,31.37 1Re 12,6 20,8 Prov 16,13s). Desde el s. VIII, los «sabios», juntamente con los sacerdotes, profetas y soldados, son contados entre las clases dirigentes del pueblo (Is 3,3 5,21 29,14 Jer 8,8 18,18 Ez 7,26). Estos sabios gustan de transmitir a sus hijos el fruto de su experiencia y prudencia (Tob 4,2 14,10 Prov 13,1 15,5 31,1; la «sabiduría» egipcia de Merikaré; la «sabiduría» de → Ajiqar y discípulos, que aspiran a un oficio; muchos proverbios o sentencias pueden provenir de estos sabios (Prov 19,9 22,11.29 24,21 25,6s 29,26). En la época postmonárquica no desaparecen los sabios; pero ya no se reclutan de entre los funcionarios regios, sino de entre los escribas de la ley, que investigan y exponen la Escritura (Eclo 39,1.2.8), y ofrecen su s. en la «casa de la doctrina» (Eclo 51,23, cf. Prov

9,1). Esta s. es principalmente razón práctica, inteligencia, previsión, prudencia; es un arte de vida que procura asegurar o salvar la dicha del vivir (p.ej., Prov 14,15s.29 22,3); por eso se llama a menudo «la fuente de la vida» (Prov 4,23 10,11 13,14 16,22 Eclo 21,23) y «el camino de la vida» (Prov 6,23 10,17 15,24); con más frecuencia señala las consecuencias del lujo y de la intemperancia que su carácter pecaminoso (Prov 23,1s 24,6-10 2,16 6,25-35 Eclo 31,19-21). Pero es a la vez una doctrina ética, que siempre sirve, ciertamente, a su propio interés, pero que está animada por el espíritu religioso, de suerte que coinciden s. y virtud, s. y piedad. Las palabras «sabio», «justo» y «piadoso» significan aproximadamente lo mismo, como sus contrarias «necio», «inicuo» e «impío» designan también una misma cosa. «El temor de Yahvéh es el principio de la s.» (Prov 1,7 9,10 Eclo 1,11-21 19,20 Job 28,28); el sabio hace lo que agrada a Yahvéh y evita lo que le desagrada (Prov. 6,16 8,7.13 11,20 12,22 Eclo 1,27 Sab 4,10.14 7,14.28) y, como afirman los libros sapienciales posteriores, cumple la ley (Eclo 6,37 9,15 Tob 4,6 14,10 Sal 1,2 37,31 Ecl 12,13), que representa la s. (Eclo 15,1 19,20 24,23 Bar 4,1 4Mac 1,17). Este carácter religioso y moral de la s. está ya atestiguado en las sentencias más antiguas nacidas fuera del sector profético; bajo el influjo de la predicación profética que, sobre todo después del destierro, penetró en los sectores dirigentes (sacerdotes y escribas de la ley), este carácter se desarrolló fuertemente en los libros sapienciales.

(2) Génesis 2s prohíbe al hombre «la → ciencia del bien y del mal», porque ella le haría semejante a Dios (Gén 2,17 3,5.22); aspirar a esta ciencia es querer acercarse a la majestad de Dios (Job 15,8, cf. Ez 28,1-5.12). Por eso, la s., a la que sólo Dios conoce y sondea, es todavía presentada en Job 28, 12-27 como velada a la mirada de todos los seres, y en Bar 3,15-38 como inaccesible a los hombres (3,22-27, cf. Jer 49,7 Abd 8 Job 2,11). Los profetas ensalzan con frecuencia esta s. divina (p.ej., Is 28,29 31,2 40,13s Dan 2,20-23, cf. Job 9,4 11,6-8 12,13-24), que confunde la s. humana (Is 19,11-15 29,14 28,9 31,2s Dan 2,20-23 Sal 94,10-12 Prov 19,21 21,30). Yahvéh, señor y poseedor supremo de la s., la da a quien Él quiere, p.ej., a los artífices que fabrican los objetos o utensilios del culto (Éx 28,3 31,3 35,31), a algunos hombres privilegiados, como José (Gén 41,8.38), Daniel (Dan 1,17 4,5s.15 5,11.14), y a otros (Sab 7,20 4Mac 1,17), sobre todo a los caudillos de su pueblo, como a Moisés (Núm 11,17.25) y a sus colaboradores (Dt 1,13 Núm 11,16s), a los reyes (Prov 16,10), a David (2Sam 14, 17.20, cf. 23,1), a Salomón (1Re 3,11.28) y a sus consejeros (2Sam 16,23, cf. Is 29,14 5,21), a Esdras (Esd 7,25) y al rey mesiánico (Is 11,2-5). En estas narraciones populares o textos proféticos, la s. es una ciencia sobrenatural, producida por Yahvéh, análoga al espíritu de Dios, con el que a menudo se la relaciona (Gén 41,8.38 Dan 4,5s, etc. Dt 34,9 Is 11,2-6 Sab 7,22). Así se llaman igualmente sabios los hechiceros y adivinos de Egipto (Éx 7,11.22 Is 19,3.11 Sab 17,7) y Babilonia (Is 47,10-13 Jer 10,7 50,35 Dan 1,20 2,2) y las plañideras henchidas de llantos de muertos (Jer 9,16).

(3) En los libros sapienciales más recientes (Prov 1-9, Job, Eclo, Ecl, Bar, Sab), la s. sigue siendo una cualidad natural del hombre, que se desenvuelve por la experiencia, la disciplina y la instrucción de los sabios; pero es también un don de Dios (Prov 2,6s Sal 32,8 Job 11,6 32,8.18-20 36,1.10 Ecl 2,26 Eclo 1,1 24,8 39,6s Sab 7,7.27 8,21 9,17 Bar 3,27) e incluso es inspirada por el espíritu de Dios (Job 27,8 32,18 Eclo 39,6 Sab 7,7 9,17), hasta el punto de que los sabios ocupan el puesto de los profetas desaparecidos (Eclo 24,33 Sab 7,27). A la s. divina se le atribuyen operaciones que en otros libros inspirados se atribuyen al espíritu de Dios: la creación del mundo (Prov 3,19s Job 26,12 28,25-27 Sab 7,24 9,1s 14,5, cf. Sal 33,6 104,30 Jdt 16,17 Sab 1,7), el poder del rey (Prov 8,14s Sab 8,7-14; cf. Is 11,2-8), la protección del pueblo de Dios (Sab 10,15-11,2, cf. Is 63,11-14), la educación de los hombres para la virtud (Prov 8,32-36 9,12 Eclo 24,18-22 Sab 1,4s, etc., cf. Neh 9,20.29s Zac 7,12). Esta identificación va tan lejos que finalmente s. y espíritu coinciden (Sab 1,4-6 9,17 7,22-24).

(B) ¿Es la s. una *hipóstasis?* Los libros sapienciales presentan frecuentemente a la s. divina como creadora del mundo y educadora de los hombres en Israel. En Job 28, 12-27 y Bar 3,9-4,4 la s. es, evidentemente, un atributo divino por el que Yahvéh crea y dirige el mundo y que el hombre no posee ni puede adquirir por sus propias fuerzas (cf. Eclo 1,6-10); ni siquiera Israel, a quien Yahvéh dio en su ley la s., la posee en propiedad y fue castigado por haber abandonado la ley (Bar 3,9-12), que es fuente de s. (4,1). Con mucha más viveza se presenta la s. divina en Prov 1,20-33 8,1-21 9,1-16 como predicador que se pone en «el cruce del camino» (8,2) y avisa a los hombres (1,20-33) o los convida a escuchar y prestar atención a sus consejos, exactamente como los mercaderes y predicadores ambulantes congregan al público en torno suyo. Además,

la divina s. se concibe como distinta de Yahvéh (Prov 8,22-31), creada (o poseída) por Él antes de todas las criaturas, y como presente a su lado al crear el universo. La divina s., que Yahvéh creó antes de todos los otros seres y a la que sólo Él comprende (Eclo 1,4-9), se ensalza a sí misma en Eclo 24,1-24, diciendo que ella salió de la boca de Yahvéh, recorrió el círculo del cielo, la tierra y el mundo subterráneo y, finalmente, puso su tienda en Jerusalén, donde crece y da copiosos frutos. La s. representada en este lugar es la ley mosaica (24,23), expresión de la s. divina, salida de la boca de Yahvéh. Finalmente, en Sab 7,22-8,1, la s. es presentada como un ser racional (7,22), salido de la boca de Yahvéh (7,25s), que actúa como consejero de Yahvéh en la creación del mundo (8,4, cf. 9,9) y como autor de todo lo creado (7,22 8,5, cf. 9,9). Ella lo puede todo (7,27), lo ve todo (9,11), lo penetra todo (7,24), lo gobierna todo (8,1); instruye a los hombres (7,22 8,7), los guía (10,10ss), los protege (10,1) y los asiste como una esposa (7,28 8,2.9); es imagen de Dios (7,25s), la esposa de Dios (8,3) y se sienta junto a Él en su trono (1,4). En estos lugares poéticos ven muchos exegetas antiguos y algunos modernos la representación de una persona divina, distinta de Dios y con operación autónoma. Esta interpretación es errónea. La divina s. de Prov 8,1-21 9,1-6 está tan lejos de ser una persona divina, como su antagonista, «la insensatez», que seduce a los hombres y los lleva a la muerte (Prov 9,13-18). Lo mismo cabe decir de Eclo 24,1-24. El libro de la Sab recalca el carácter intelectual y material de la divina s. y desarrolla su personificación; pero no hay que pensar en manera alguna en una persona real; un monoteísta convencido como el autor de Sab no podría imaginar a la s. como una esposa que se sienta en su trono junto a Yahvéh. Y si este rasgo ha de entenderse en sentido traslaticio, también todos los demás han de interpretarse como expresiones figuradas. La mayoría de los modernos convienen de buen grado en que la s. divina en el AT no representa una persona divina. Sin embargo, en ella creen ver algo más que un atributo divino personificado y así designan a esta s. divina como una → hipóstasis (→ palabra de Dios). Mas las hipóstasis que ocurren en muchas religiones antiguas llevan una existencia más o menos autónoma y obran independientemente de la divinidad. En cambio, en Prov, Eclo y Sab, la actividad de la divina sabiduría (como la de la palabra o espíritu divino) es la actividad de Dios mismo (cf. Sab 9,1s), exactamente como la actividad de la palabra, del espíritu o de la s. del hombre no es independiente del mismo hombre (cf. Sab 8,6).

(C) Sabiduría israelita y oriental. La doctrina de la s. israelita tiene en su forma literaria, espíritu y carácter religioso y moral, múltiples analogías con la s. de los pueblos vecinos. En Israel, por lo demás, se admiraba la s. de Edom (Abd 8 Jer 49,7 Job 2,11 Bar 2,22s), de Egipto (1Re 5,10 Is 19,11 Gén 41,8 Act 7,22), de Babilonia (Is 44,25 47,10 Jer 50,35 51,57 Dan 1,20 2,24) y de Arabia (Prov 30,1 31,1). De aquí es lícito concluir que esta s. influyó sobre la de Israel. Probablemente Prov 22,17-23,11 depende, por lo menos indirectamente, del libro egipcio de la s. de Amenemope (AOT 38-46), y muchas sentencias recuerdan al arameo Ajiqar. Pero Israel adaptó esta s. a su fe monoteísta y concentró la moralidad en la idea de justicia y, posteriormente, en el seguimiento de la ley. De una ética nacida originariamente de la aristocracia de clase, construyó una doctrina moral de validez universal.

(II) En el NT se alaba raras veces la s. humana, tan altamente estimada en los libros sapienciales del AT (Act 7,22 1Cor 3,10 6,5 Mt 12,42, cf. Lc 16,8); sólo se la aprecia cuando está sobre todo orientada moral y religiosamente (Lc 2,42.47.52 Mc 6,2 Mt 13,54 Rom 6,19). La prudencia puramente humana, el conocimiento o la ciencia, es reprobada por Pablo y Santiago (1Cor 1,17-29 2,4s.13 Rom 1,22), procede de la → carne (2Cor 1,12), del mundo (→ cosmos; 1Cor 2,6 3,19) o del diablo (Sant 3,15). La verdadera s. es un don de Dios (Lc 21,15 Act 6,3.10 7,10 1Cor 12,8 Ef 1,8s.17s Col 1,9.28 Sant 1,5 3,17 2Pe 3,15), por el que el hombre se hace apto para recibir la revelación de los designios salvadores de Dios (1Cor 2,6 Ef 1,8s.17s) y obra conforme a la voluntad de Dios (Rom 16,19 Col 1,9.28 3,16 Sant 3,13.15.17). Para los infieles, un Mesías crucificado es una locura; mas para los fieles, poder y s. de Dios (1Cor 1,23s), e.d., la perfecta revelación del poder salvador de Dios y de la s. divina, que decidió salvar al mundo por la locura de la cruz. Como quiera que los fieles están incorporados a Cristo, Cristo es para ellos la fuente de la verdadera s., de la s. que viene de Dios (1Cor 1,30).

Como en el AT, la s. es un atributo de Dios (Ap 7,12, cf. 5,12), que se manifiesta en la creación y gobierno del mundo (1Cor 1,22), pero sobre todo en los misteriosos designios salvadores de Dios (1Cor 2,7 Ef 3,10 Lc 7,35 Mt 11,19). Lc 11,49 («Por eso dijo también la s. de Dios»; cf. Mt 23,34) es oscuro. Hay quienes creen que Jesús cita

aquí un escrito apócrifo, conocido bajo el título de «sabiduría de Dios»; otros opinan que se designó aquí a sí mismo como la s. de Dios encarnada. Ni una ni otra interpretación pueden apenas aceptarse; la s. de Dios significa más bien el sabio consejo de Dios revelado por Jesús.

Bibl.: L. HACKSPILL, *Étude sur le milieu intellectuel et religieux du NT* (RB 10, 1901, 200ss). J. GÖTTSBERGER, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im AT* (Munster de Westfalia 1919). A. VACCARI, *Il concetto della Sapienza nell'AT* (Gregorianum 1, 1920, 218-251). P. HEINISCH, *Personifikationen und Hypostasen im AT und im A. Orient* (Munster de Westfalia 1921). Id., *Die persönliche Weisheit des AT in religionsgeschichtlicher Bedeutung* (Munster de Westfalia 1923). P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël* (Neuchâtel 1929). B. BOTTE, *La sagesse dans les livres sapientiaux* (RScPhTh 19, 1930, 83-94). P. VAN IMSCHOOT, *La Sagesse dans L'AT est-elle une hypostase?* (Collationes Gandavenses 21, 1934, 3-10. 85-94). Id., *Sagesse et esprit dans l'AT* (RB 47, 1938, 23-49). H. DUESBERG, *Les scribes inspirés* (París 1938/39; 2 vols.). W. BAUMGARTNER, *Israelitische und altorientalische Weisheit* (Tubinga 1933). J. FICHTNER, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* (Giessen 1933). A.-M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël* (París 1946). J. KÁZMÉR, *Wesen und Entwicklung des Weisheitsbegriffes in den Weisheitsbüchern des AT* (Roma 1950). RGG v, 1800-1863. M. NORTH, D. WINTON THOMAS, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (Festschrift H.H. Rowley, supl. VT III, Leiden 1955). R. MARCUS, *On Biblical Hypostases of Wisdom* (HUCA 23/1, 1950/51, 157-171). G. ZIENER, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* (Bonn 1956). R. GORDIS, *The Social Background of Wisdom Literature* (HUCA 18, 1944, 77-118). [D. GONZALO MAESO, *La sabiduría bíblica: su concepto, naturaleza y excelencia* (disert., Granada 1953).]

Sabiduría (libro de la). (I) CONTENIDO. Los títulos (Vg: libro de la Sabiduría; mss. griegos: Sabiduría de Salomón) indican ya que el contenido del libro es el elogio de la sabiduría, y lo ponen en boca de Salomón, el más sabio de los israelitas (7,1-5 8,10 9,7.12). La primera parte (1-5) recomienda la sabiduría por las ventajas que trae para los hombres; la segunda (6-9) presenta la acción de la sabiduría en la vida de Salomón, el cual, en la tradición judía, pasaba por padre de la sabiduría; la tercera (10-19) ensalza la sabiduría como guía de la humanidad, sobre todo del pueblo de Dios, que fue salvado por ella, mientras los idólatras egipcios sufrieron graves castigos. El intento del autor es evidente: demostrar a los judíos seducidos por la filosofía y costumbres griegas y acaso también a los mismos griegos orgullosos de su filosofía que la sabiduría judía no es inferior a la griega, sino que más bien la sobrepuja, pues tiene su origen en Dios antes de todas las criaturas y ha demostrado su poder en la historia entera de la humanidad y de Israel.

(II) ORIGEN. El autor es desconocido. Como pone su doctrina en boca de Salomón, la mayoría de los escritores eclesiásticos y exegetas antiguos consideraron a éste como autor. Sin embargo, ya Orígenes, Eusebio, Agustín y Jerónimo pusieron en duda esta atribución; hoy se admite generalmente que el libro procede de época muy posterior y que fue escrito en griego. Así lo prueban:
(1) Muchas frases, sobre todo en la tercera parte, construidas a la manera griega (p.ej., 12,3-7 12,8s 13,11-15 17,18s; ya Jerónimo había llamado la atención sobre ello).
(2) Numerosas combinaciones y acumulación de palabras que no hallamos en la lengua hebrea y que son extrañas al genio semítico (por ejemplo, 1,6 7,22 12,19 2,10 4,8 1,4 15,4). El autor se muestra familiarizado tanto con el vocabulario como con las costumbres griegas (4,2), con la lengua (7,22 11,7) y, hasta cierto punto, con los conceptos de la filosofía griega (p.ej., 7,22s 9,15). Leyó el AT en la versión griega, pues cita efectivamente varios lugares con variantes típicamente griegas (p.ej., 6,7 = Dt 1,17 LXX; 2,12 = Is 3,10 LXX). El autor no es, pues, Salomón, sino un judío de lengua griega, probablemente de Alejandría, la erudita ciudad helenística donde se había establecido una numerosa e influyente colonia judía. También delata ser judío alejandrino por su invectiva contra el culto de los animales practicado en Egipto (11,15 12,23-27 13,10 15,18s), así como la morosidad en contar las plagas de Egipto (11,16-19). Fundándose en razones de contenido y estilo, algunos críticos creen que hay que suponer dos autores distintos para 1,1-11,1, por una parte, y 11,2-19,22, por otra. Otros conceden que el estilo de 11,2-19,22 es retórico y el de 1,1-11,1 sencillo; pero notan que en ambas partes aparecen las mismas palabras compuestas y poéticas y las mismas ideas y, por tanto, atribuyen, con razón, las dos partes al mismo autor.

El libro alude a toda suerte de abominaciones en Egipto (14,22-30), así como a persecuciones contra los judíos (11,5-19 12,23-27) y a la apostasía de judíos hacia el paganismo (2,10-20 3,10-13 5,1-14). Estas circunstancias parecen indicar el reinado de Ptolomeo Evergetes II (145-116 a.C.) o de Ptolomeo II Soter (116-80 a.C.). Como el autor utiliza los LXX y no entra aún en la especulación del → logos, como era corriente entre los judíos alejandrinos ya antes de FILÓN (cf. *De Somn.* I, 18), es lícito concluir que compuso su obra en el curso del s. I a.C. Algunos intérpretes ven en 14,16s una

alusión a la divinización de Calígula (40 d.C.) y ponen, por tanto, el origen del libro en este tiempo; pero el lugar puede referirse al culto que entonces exigían para sí los reyes de Egipto.

(III) DOCTRINA → sabiduría.

Comentarios: P. HEINISCH (Munster de Westfalia 1912), F. FELDMANN (Bonn 1926), J. FISCHER (Wurzburgo 1950); J. FICHTNER (Tubinga 1938), R. REIDER (Nueva York 1957).

Bibl.: → Sabiduría. J. FICHTNER, *Die Stellung der Sap. Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit* (ZNW 36, 1937, 113-132). H. BÜCKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches* (AtA 13/4, Munster de Westfalia 1938). J. SCHMIDT, *Studien zur Stilistik der at.lichen Spruchliteratur* (AtA 13/1, Munster de Westfalia 1936). J.P. WEISENGOFF, *Death and Immortality in the Book of Wisdom* (CBQ 3, 1941, 104-133). P.W. SKEHAN, *Borrowings from the Psalms in the Book of Wisdom* (CBQ 10, 1948, 384-397). C.E. OSTY, *Le livre de la Sagesse* (París 1950). W.C. TILL, *Die koptischen Versionen der Sapientia Salomonis* (Bb 36, 1955, 51-70). H. EISING, *Der Weisheitslehrer und die Götterbilder* (Bb 40, 1959, 393-408). [R. GALDOS, *El libro de la Sabiduría: Introd., trad. y notas* (Roma 1939).]

Sabiduría de Dios. La Biblia nos presenta frecuentemente la → sabiduría como un atributo que Dios se reserva (Gén 2,17 3,5.22, cf. Ez 28,1-5), que no es lícito al hombre «arrebatar» (Job 15,8), que permanece, por tanto, oculta al hombre (28,12-27) y le es inaccesible (Bar 3,14-28 Eclo 1,8). Los profetas gustan de ensalzar la s. de Dios (Is 28,29 31,2 40,13s, cf. Job 9,4 11,6-8 12,22), la cual desvanece la sabiduría de los hombres (Is 19,11-15 29,14 31,23 Jer 10,12-14, cf. 12,13-18, Sal 94,10-12 139,6). Con más frecuencia se canta la sabiduría con que Dios lo creó y ordenó todo (Job 38-41 Prov 8,22-31 Sal 104 Gén 1,1-2,3, etc.). Dios no aprendió de nadie su s. (Is 40,13s Rom 11, 34s) y ningún hombre puede investigar o penetrar en su s. (Is 40,28 55,8-11 Rom 11,34 1Cor 2,7). Pablo se complace en encarecer la s. de Dios y de sus planes salvíficos (Ef 3,10 1Cor 1,24-31 2,7-9).

Bibl.: → Sabiduría.

Sacerdote. (I) EN EL AT. Las fuentes sobre el sacerdocio en el AT son de dos clases. Las fuentes no sacerdotales sólo incidentalmente hablan de sacerdocio y s., cuando ello es menester para desarrollar el tema de su relato; sus indicaciones no pueden armonizarse sin considerables dificultades, por faltar un cuadro de conjunto y existir tantas lagunas. Las fuentes sacerdotales contienen textos tanto narrativos como legislativos; hay en ellas datos muy copiosos, pero tienden naturalmente a contemplar el pasado según el criterio de la actualidad y a eliminar desigualdades en la tradición. Un ejemplo típico es la diferencia que existe entre los datos de Jos 21,4-42 y los de 1Par 6,39-66: el cambio en la jerarquía es innegable. Teniendo esto presente, se comprenderán, por una parte, las aparentes contradicciones de ambas fuentes y, por otra, se hablará menos de las desarmonías de los datos de la Sagrada Escritura.

En la más antigua historia de Israel, ni las fuentes sacerdotales ni las otras hablan del s. de profesión; el cabeza de familia o de tribu ejercía de s. Así se ve también posteriormente: los reyes actúan como s. (David) o usurpan funciones sacerdotales (Azaryá). La existencia de un sacerdocio oficial y organizado sólo se advierte en Israel cuando, después de la conquista, se toman los santuarios cananeos y se fundan otros nuevos, y, sobre todo, cuando David conquista Jerusalén y ésta se convierte, bajo Salomón, en el santuario central para todo Israel. Lo que sobre ello leemos en las fuentes históricas más antiguas se reduce, en sustancia, a la historia de algunas familias sacerdotales:

(1) La de Moisés en Dan (Jue 18,30).
(2) La de Elí en Siló, en Nob y, bajo David, en Jerusalén.

Estas dos familias proceden de Egipto y pertenecen a la tribu de Leví (→ Leví II,B). De la familia sacerdotal de Moisés no se sabe nada más, sin duda porque el santuario en que ejercía sus funciones perteneció luego al reino cismático del norte; no fue, por tanto, admitida en la genealogía de Aarón, de la que habían de descender todos los s.; Moisés no entró en la tradición como s., sino como legislador. En cambio, la familia sacerdotal de Elí fue admitida en la genealogía de Aarón, concretamente en la de su segundo hijo Itamar. Bajo David, aparece otra tercera familia, la de Sadoq; su origen es oscuro, pero en la tradición sacerdotal va unida con Eleazar, el primogénito de Aarón. Esta familia no sólo desplazó a la de Elí (1Re 2,27-36), sino también a otras, cuyos antepasados se consideraban los hijos tercero y cuarto (Nadab y Abihú) de Aarón y llegó a ser la única dominante, principalmente en Jerusalén. Salomón necesitó en su gran templo numeroso personal para el culto; junto a la familia de Sadoq ejercían funciones otros ministros subordinados del templo, como los gabaonitas (Jos 9,23.27). Los s. que pertenecían a la tribu de Leví, pero ejercían sus funciones en otros santuarios (lo que en el lenguaje sacerdotal quiere decir que no eran hijos de Aarón), quedaron

ordinariamente eclipsados. La reforma deuteronómica bajo Yosías eliminó todos esos santuarios, pero respetó el derecho de sus s. a ejercer sus funciones en el templo de Jerusalén. Después del destierro, cuando se habla de verdaderos s., se trata sólo de la familia de Sadoq; los demás pueden ejercer en el templo funciones secundarias; la tradición sacerdotal lo expresa diciendo que los levitas son los que descienden de Leví, pero no de Aarón. Expresión de esta situación es el sistema jerárquico, según el cual Leví tuvo tres hijos: Guersón, Quehat y Merarí (Éx 6,16-24). A la cabeza del sacerdocio (y del levitado) se hallaba el sumo s.; los s. estaban distribuidos en 24 clases o linajes sacerdotales y su orden y servicio se determinaban por suertes (Lc 1,8 1Par 24).

El sacerdocio era hereditario. Al llegar el s. a la edad prevista, «se le llenaban las manos» (→ mano III, c), rito por el que se expresaba su pertenencia al sacerdocio y su derecho sobre los sacrificios. Misión y tarea del s. era la instrucción (torá) en asuntos religiosos o rituales, la oblación de los sacrificios, la administración de los bienes del templo y la vigilancia sobre éste. No les incumbía actividad pastoral alguna en el sentido actual. Al ofrecer el sacrificio debían llevar → vestiduras sacerdotales propias y abstenerse de ciertas «impurezas».

(II) En el NT. Es sorprendente que en el NT nunca se hable de s. (gr. ἱερεύς), fuera de los s. judíos y de Cristo, en Heb 7,15, y de los cristianos en Ap (1,6 5,10 20,6) como sacerdotes. Jesús reconoce la autoridad de los s. judíos («muéstrate al s.»: Mt 8,4 par. Lc 17,14, cf. Lev 13,49). Lc critica una vez de modo indirecto a s. y levitas (10,31s), pero cuenta también que muchos s. se sometieron a la fe (Act 6,7); en el resto del NT se habla más de → sumos sacerdotes (judíos) y doctores de la ley o escribas que de s. en general. Los apóstoles y primeros cristianos, en lo litúrgico, no se separaron de los judíos (→ culto III, B). En relación con las propias instituciones cristianas (→ culto III, B), se citan incidentalmente los → ancianos, a quienes imponen las manos los apóstoles (Act 14,23); ellos son los inspectores (gr. ἐπίσκοπος, → obispo) de la comunidad (Act 20,17), que predican y enseñan (1Tim 5,17), juzgan (5,19), dirigen la iglesia (1Pe 5,1) y ungen, orando, a los enfermos (Sant 5,14). Sin género de duda, también presidieron la celebración de la eucaristía y bautizaron a los creyentes; pero esto no está expresamente atestiguado en ningún texto. Sólo en los escritos postbíblicos de la primitiva Iglesia se llama s. a los ancianos e inspectores; → jerarquía. De sacerdocio sólo se habla en el conocido y discutido pasaje de 1Pe 2,5-10. Pedro exhorta a los fieles a que se hagan a sí mismos templo y sacerdocio espiritual, para ofrecer sacrificios también espirituales; siguiendo Éx 19,6, Pedro llama seguidamente a la Iglesia pueblo escogido y regio sacerdocio, etc. La misma asociación de rey y s. se halla también en Ap (1,6 5,10).

Bibl.: ThW III, 249-251. 257-265. Nötscher 305-320. A. van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique* (Lovaina 1899). W. Baudissin, *Geschichte des at.-lichen Priestertums* (Leipzig 1889). J. Goettsberger, *Das at.-liche Priestertum und Ezechiel* (Episcopus, Festgabe Faulhaber, Ratisbona 1949, 1-18). O. Plözer, *Priester und Prophet* (ZAW 63, 1951, 157-192).

Saco → vestidos IV.

Sacramento. *Sacramentum*, en latín, es en la Vg la traducción del gr. μυστήριον (Tob 12,7 Sab 2,22 6,22 Dan 2,19.30.47 4,6 Ef 1,9 3,3.9 5,32 Col 1,27 1Tim 3,16 Ap 1,20 17,7); → misterios. En Sab 12,5 (μύστας θιάσου), el nombre está tomado de la terminología de los misterios. En el sentido «eclesiástico», la palabra no se encuentra en la Biblia, ni siquiera en Ef 5,32 (cf. matrimonio II,B). Para la doctrina bíblica sobre los sacramentos, cf. cada una de las voces.

Bibl.: Ph. H. Menoud, *Wunder und Sakrament im N.T.* (ThZ 8, 1952, 161- 183).

Sacrificio. (I) En el AT. (A) El AT no contiene ninguna definición ni designación general de s.; los términos que existen caracterizan el s. como cosa santa *(qŏdāšīm)*, como ofrenda *(minḥā)* tanto profana (Gén 32,14.19.21s 33,10) como santa (Gén 4,3 Jue 6,18), don u ofrenda santificada *(qŏrbān)*. De estos términos, el más antiguo es *minḥā* (Gén 4,3), que significó primeramente tanto sacrificios cruentos como incruentos (Gén 4,3), quemados (1Sam 26,19) como no quemados (Jue 6,18); sólo más tarde recibió *minḥā* la significación de sacrificio u oblación de comida (→ alimentos III). La denominación de *qŏrbān* quedó posteriormente reservada a las ofrendas consagradas (→ qorbán).

(B) El s. es una acción ritual, por la que se hace una ofrenda *(minḥā)* a la divinidad. En el antiguo oriente y también en otras partes, el plebeyo al noble y el inferior al superior ofrecen un don en señal de sumisión, como testimonio de honor o como medio de propiciación; así también se presenta el hombre ante Dios. «No te presentarás ante mí con las manos vacías» (Éx 23,15 34,20). Si uno ofrecía un s. para alcanzar un favor, hacía antes un → voto (Gén 28,20-22 1Sam 1,10s).

(C) El s. en la concepción antigua es también oblación de una parte del oferente mismo, y opera así una comunión entre éste y su Dios, que, por la aceptación de la ofrenda, se une con él. Esta concepción es lo que principalmente expresan los s. en los que se quema una parte de la víctima, y el resto, a excepción de lo reservado al sacerdote, se consume en un banquete sacrificial (Lev 3 1Sam 1,4). A esta comunión con la divinidad tendían también otros ritos: como la imposición de las manos en el sacrificio de holocausto y de acción de gracias (Lev 1,4 3,2.8 8,18.22), por la cual se ponía la víctima en lugar del oferente, y la aspersión del altar y del pueblo con sangre (Éx 24,3-8; → alianza I, C) en los mismos s. de holocausto y de acción de gracias.

(D) Los antepasados de los israelitas y posteriormente todavía muchos israelitas también, lo mismo que los babilonios, egipcios y otros pueblos antiguos, estaban sin duda en la creencia de que la divinidad necesita alimentarse y creían que por este motivo tenían que ofrecer a Dios oblaciones de comida. Todavía combate esta idea el Sal 50,9-13. En la Biblia se llama al s. «comida [pan] de Dios» (Lev 3,11.16 21,6.8.17 22,25 Núm 28,2) y se dice que Yahvéh huele o aspira el «olor de suavidad» del s. (Gén 8,21 Lev 1,9 3,16 6,8 1Sam 26,19, etc.). Sin embargo, esas expresiones no deben aquilatarse mucho. Se encuentran casi exclusivamente en textos bastante recientes, que no se imaginan ciertamente a Yahvéh como hombre cuya vida y fuerzas hayan de mantenerse por medio de comida, sino como creador del cielo y de la tierra (Gén 1,1). La expresión «olor de suavidad» sólo conserva aún, a lo que parece, su sentido originario en Gén 8,21 Lev 26,31 1Sam 26,19; en los demás lugares significa (como en LXX) «olor grato»; un s. acepto (un s. de olor grato) es un s. que agrada a Dios, porque es ofrecido por un motivo grato a Dios.

(E) El s. puede tener también por fin la → expiación. Todo s. de expiación tiene doble efecto: primero, aplacar la cólera divina, al renunciar el oferente a un bien precioso (cf. Miq 6,6-8), al humillarse delante de Dios y reparar la falta cometida; segundo, eliminar una impureza (Lev 14,7.52) y un pecado (Lev 16,21 Dt 21,1-9) o volver al pecador del estado de pecado e impureza al de inocencia y pureza. Este doble efecto se expresa en hebreo por el verbo *kippēr*. La etimología de *kippēr* es discutida. Según el árabe, significaría «cubrir»; según el akkadio, «borrar». Como *kippēr* se halla más a menudo junto con verbos que significan «borrar», «expulsar» (p.ej., Is 6,7 27,9 Jer 18,23), «purificar» o «santificar» (p.ej., Lev 12,7 14,20.53 16,19), «alejar el pecado» (p. ej., Éx 29,36 Lev 8,15 14,29.52), la significación fundamental de *kippēr* es seguramente «borrar». Fuera del → código sacerdotal, *kippēr* significa también a veces la expiación por el sacrificio vicario de un hombre (2Sam 21,3 Dt 32,43 Éx 32,30) o de un animal (Dt 21,8), a veces también el alejamiento de una desgracia o calamidad inminente (Is 47,11 Gén 32,21 Prov 16,6.14). Cuando el sujeto es Dios, significa: producir expiación o conceder perdón. Pero en la lengua técnica de los escritos sacerdotales el sujeto es el s.; éste opera la expiación de una persona cuyo pecado ha de expiarse o sobre una cosa cuya impureza ha de quitarse; él cumple una acción expiatoria sobre la persona o la cosa. → Sacrificio I,H,4. → Reconciliación.

(F) Los israelitas ofrecían a Dios como s. sus propios bienes, en ocasiones oro y plata (Núm 7,31.50) y hasta sus propios hijos (Miq 6,7 Jue 11,29-39 1Re 16,34 2Re 16,3 21,6), por más que Yahvéh abominaba los sacrificios humanos de cananeos y otros pueblos (Gén 22,1-14 Lev 18,21 20,2s Dt 12,31 18,10 Jer 7,31 19,5 32,35 Ez 16,20s 20,26). Pero, ordinariamente, el hombre ofrecía sus propios medios de sustento, sobre todo su ganado. La víctima era ofrecida o totalmente (holocausto o sacrificio completo) o sólo en parte, e.d., aquellas partes tenidas por mejores o por asiento de la vida, como la grasa de las entrañas, los riñones y, sobre todo, la sangre, que es el alma (Lev 17,14 Dt 12,23), o en que está el alma (Lev 17,10s), y pertenece, consiguientemente, al Señor de la vida (Gén 9,4 Lev 3,17 7,27 27,10). Incluso la sangre de las matanzas privadas había de verterse en la tierra y cubrirla con ella (Dt 12,16.23-25 15,23 Lev 17,13), de suerte que toda matanza adquiría, en cierto sentido, carácter de sacrificio (cf. 1Sam 14,31-35). Se ofrecían, además, harina, pan (sobre todo sin fermentar; así también los → panes de la proposición), aceite, sal (Lev 2,13, cf. Núm 18,19), vino, pero no miel (Lev 2,1-3 6,7-11) y, como s. de primicias, los primeros y mejores frutos del campo, árboles y ganados. Claro está que la materia del s. dependía de lo que el hombre tenía a su disposición y que, por tanto, cambiaba al cambiar la civilización. Mientras los israelitas vivieron como nómadas o seminómadas, no podían ofrecer dones que supusieran una civilización campesina. La conquista de Canaán por los israelitas y su paso de la vida nómada o seminómada a la sedentaria y campesina trajo

consigo una fuerte transformación en las ofrendas y ritos de los sacrificios. Sin embargo, frecuentemente se admite con excesiva facilidad que la evolución del culto y ritos sacrificiales de Israel fue determinada por las costumbres religiosas de los cananeos (Dussaud, Hooke). Aun después del descubrimiento de los textos cultuales de → Ugarit, el ritual cananeo se conoce muy poco, para que pueda afirmarse una influencia decisiva sobre el culto israelita, y la llamada tarifa de sacrificios de Cartago es demasiado reciente para que haya podido motivar el culto de Israel. Con esto, naturalmente, no se excluye que pueblos semíticos afines y en el mismo estadio de civilización, expresaran, por ritos y ofrendas semejantes, las mismas concepciones religiosas. Sin embargo, tales coincidencias no demuestran que una religión dependa formalmente de la otra. Finalmente, hay que tener también en cuenta que la penetración de costumbres cananeas y otras en el culto de Israel no sólo es combatida repetidamente y con la mayor dureza por los profetas, sino también por la literatura sacerdotal (cf. 1Re 18 2Re 10 18,4 23)

(G) Muchos críticos acatólicos interpretan la posición de los profetas en el sentido de que condenaran los s. en su totalidad y el → culto entero como una manifestación indigna de Yahvéh, moral y trascendente. Yahvéh no habría reclamado de sus adoradores más que la completa sumisión a su voluntad y la observancia de sus preceptos morales. Los profetas habrían sido los propugnadores de una religión «en espíritu y en verdad» (Jn 4,24; → espíritu III,F). Pero esta interpretación prescinde demasiado de las verdaderas circunstancias de aquel culto, de la mentalidad de los contemporáneos de los profetas y del carácter de su lengua; en ella contraponen a los abusos cultuales de su tiempo su propio ideal, de acusadas aristas y sin matizaciones. Lo que los profetas combatían era la forma del culto tal como lo practicaban los sacerdotes de su tiempo, e.d., el culto penetrado de ideas y usos cananeos, que adoraban a Yahvéh como a un Baal o dios de la naturaleza. Oseas y Amós combatieron este culto en el reino del norte, donde a menudo iba acompañado de inmoralidades (Os 4,8-14.18s 6,9s 8,5s.11-13 9,1 Am 2,7s, cf. Ez 16,16-19); Yahvéh rechaza ese culto: «Prefiero la misericordia al sacrificio y el conocimiento de Dios al holocausto» (Os 6,6). Ambos profetas echan en cara a sus contemporáneos que sus sacrificios son formalidades que desagradan a Yahvéh (Am 5,5 Os 6,6), porque no expresan la entera sumisión a su voluntad (1Sam 15,22s Os 6,6) y no van unidos con la guarda de sus preceptos morales, sobre todo de la justicia (Os 7,1s 4,1s Am 2,5-8 3,10 4,1 5,4 5,21-27). Lo mismo enseñaban Isaías (1,10-16 29,13), Miqueas (6,6-8) y Jeremías (7,21-23). Que no se oponían por principio a todos los s. y a todo culto externo, resulta de su reverencia hacia el templo, que es casa de Dios (Jer 7,7-11 26,2, cf. Am 1,2), y hacia sus festividades (Is 30,29 Jer 3,11), y del dolor de Oseas de que los desterrados de Palestina habían de verse privados de todo culto (Os 9,4s). Varios poetas de los Salmos (40,7-11 69,31s) y escritores sapienciales (Prov 16,6 21,3) aceptaron estas concepciones proféticas. El Sal 50,8-15 añade a ello que Yahvéh no tiene necesidad de la carne ni de la sangre de las víctimas, pues a Él pertenecen, como a señor, todos los animales y la tierra entera; el Sal 51,18s encarece que la disposición interna es la que determina el valor de la obra externa: «Sacrificio acepto a Dios es un corazón contrito y humillado». Para Eclo 34,18s, un s. de bienes impuros o mal adquiridos es un s. de irrisión; el que cumple la ley, ofrece muchos s. (35,1-4); sólo la ofrenda del hombre justo es acepta (35,5s); los s. han de ofrecerse con rostro alegre y corazón gozoso, si han de tener algún valor para el justo (35,7-12).

El judaísmo posterior considera el s. principalmente como una obligación impuesta por Yahvéh, que el justo ha de cumplir puntualmente conforme a las prescripciones de la ley. De este modo perdió el s. en gran parte su carácter de ofrenda o entrega y se convirtió en obra de obediencia. De ahí que obras semejantes, como la beneficencia (Prov 16,6 Tob 4,11), el respeto a los padres (Eclo 3,3) y la justicia (3,30), fueran consideradas también como medios de expiación. Así fue posible que, después de la destrucción del templo que puso fin al culto, el judaísmo se convirtiera en una religión sin s. y sin culto.

(H) *Clases de sacrificios*. Por la materia ofrecida, la ley conoce el s. de → alimentos (III) (harina, aceite, vino), el s. de inmolación (carne de los animales domésticos o de ganado, a excepción de los animales impuros), la oblación de bebidas (→ libación), el s. de → incienso; según el modo de la ofrenda, se distingue el → holocausto, el s. de combustión, el s. de elevación (→ terumá) y balanceo (→ tenufá), la → libación; por el tiempo en que habían de ofrecerse, el sacrificio diario matutino y vespertino (cf. infra); por la finalidad con que se ofrecen, los que a continuación se describen:

(1) *Sacrificio de acción de gracias* (sacrificio pacífico). Originariamente, toda comida de

carne era al mismo tiempo un sacrificio. La divinidad recibía una parte del animal sacrificado; entre los israelitas, los trozos que tienen grasas (Gén 4,4 1Sam 2,16), los cuales eran quemados. Este s. creaba en cierto modo una comunidad de los comensales entre sí, por una parte, y entre los comensales y la divinidad, por otra. En la legislación deuteronómica, la comida de carne pierde su carácter de sacrificio (Dt 12,15s.20s) y se instituye entonces un sacrificio especial de acción de gracias, que debe ofrecer el israelita con su familia «ante Yahvéh» (e.d., en el santuario deuteronómico: Dt 12,6s). Este s. de acción de gracias tiene un carácter alegre; por eso se llama *zebaḥ šᵉlāmīm*, sacrificio del bienestar, y el Dt lo llama «estar contento ante Yahvéh» (12,7 14,26, etc.). Este sacrificio voluntario era muy apreciado, especialmente porque en él podían sacrificarse también animales que, por regla general, no eran aptos para otros sacrificios (Lev 22,23).

La legislación sacerdotal distinguía más tarde entre sacrificio de alabanza, sacrificio de voto y sacrificio voluntario, y promulgó disposiciones precisas sobre las clases de animales que debían sacrificarse y los trozos de grasa que pertenecían al santuario (Lev 3: especialmente para el sacrificio de alabanza; Lev 7,11-18 7,28-34).

Bibl.: NÖTSCHER 323s.

(2) *Sacrificio de purificación.* Es el sacrificio que lava una impureza ritual. Son s. de purificación:
(a) El holocausto y sacrificio de reparación de las parturientas (Lev 12,1-8).
(b) El sacrificio de un leproso curado (Lev 14,12-20); pero los ritos purificadores del Lev 14,1-9 no representan ningún s. de purificación.
(c) El sacrificio de reparación y de holocausto de uno o una que padece flujo de sangre (Lev 15,1-33).
(d) El sacrificio por el pecado, el de holocausto y el expiatorio del nazireo que se ha contaminado por tocar un cadáver (Núm 6,9-12).
(e) En general, los sacrificios de purificación y expiatorios.
(f) El sacrificio por → celos (Núm 19,1-22).

La ceremonia reparadora por un asesinato cometido por mano desconocida (Dt 21,1-9) no representa ningún sacrificio de purificación, sino quizás un → juicio de Dios (Press [bibl.]). El enviar el macho cabrío al desierto como víctima (Lev 16,21) y el pájaro que lava la impureza del leproso (Lev 14,6s.50-52) son ritos purificadores, pero no sacrificios propiamente tales.

Bibl.: P. HEINISCH, *Das Buch Numeri* (Bonn 1936) 74s. H. JUNKER, *Das Buch Deuteronomium* (Bonn 1933) 89s. R. PRESS, *Das Ordal im AT* (ZAW 51, 1933, 236-239).

(3) *Sacrificio de reparación* o *s. por el pecado.* El hebr. *'āšām* significa una violación de los derechos de un semejante; de ahí que incluya también aquello con lo cual la lesión queda de nuevo reparada (1Sam 6,3: dádiva de reparación), y finalmente el s. de r., e.d., el s. ofrecido para reparar una lesión a los derechos de Yahvéh o de un semejante. Son exigidos s. de r. en Lev 5,14-16.20-26 19, 20-22 (cf. Lev 20,10 Dt 22,22). Lev 5,17-19 prescribe un s. de r. para reparar una falta involuntaria, el cual está aquí completamente equiparado al → sacrificio expiatorio. Tampoco se distinguen los s. de r. y los de expiación en Lev 14,9-32 (purificación de un leproso curado) y Núm 6,9-12 (purificación de un nazireo contaminado), porque en ambos casos no ha habido ninguna violación de los derechos de Yahvéh, y los dos sacrificios representan únicamente partes de un solo rito de purificación.

Bibl.: NÖTSCHER 324-326. D. SCHÖTZ, *Schuld- und Sündeopfer im AT* (Breslau 1930).

(4) *Sacrificio expiatorio* es el sacrificio destinado a aplacar la cólera divina, así como a alejar el pecado y la impureza (→ I, E). En el código sacerdotal se distingue en principio entre sacrificio de reparación (→ 3) y sacrificio por el pecado; sin embargo, la distinción no siempre se guarda en las disposiciones particulares.

(5) *Sacrificio matutino.* Las prescripciones acerca del s.m. son, en Éx 29,38-42 y Núm 28,3-8, las mismas que para el sacrificio vespertino (→ 6). Ya en tiempo de Ajab era el s.m. un sacrificio cruento (2Re 16,15). Lo ofrecían los sacerdotes hacia la salida del sol (FILÓN, *De victim.* 3; cf. *Ant. Iud.* III, 10,1).

(6) *Sacrificio vespertino* (hebr. *minḥat hā'ereb)*, el sacrificio que en el culto israelita se celebraba todas las tardes (como el de todas las mañanas). La prescripción del sacrificio, en Éx 29,38-42 y Núm 28,3-8. Es mencionado ya en 1Re 18,29 (sacrificio vespertino), 2Re 3,20 (sacrificio matutino) y 2Re 16,15 (matutino y vespertino), y es, por tanto, una institución antigua, anterior al destierro. Para la época posterior al destierro, cf. Esd 9,5 Dan 9,6 (a la hora del s.v.). Las prescripciones exactas del → código sacerdotal (Éx y Núm) pueden ser resultado de la evolución litúrgica. De la denominación *minḥā* (2Re 16,15 Sal 141,2) no se sigue necesariamente que el s. v., en contraposición al matutino, fuera antes del destierro un

sacrificio no sangriento (comida). Según Fl. Jos. (*Ant.* 14,4,3) y la →Mišná (Pesajim 5,1), el s. v. se celebraba alrededor de la hora nona (aproximadamente, las 3 de la tarde). (7) Existía también el *s. de → propiciación doméstica* en la fundación de una casa. Y tenían ciertos aspectos de s. las ordalías o → juicios de Dios.

(II) En el NT. (A) *Jesús*, según los sinópticos, no reprobó expresamente el s., el cual ocupaba puesto tan céntrico en el culto judío; reconoció incluso la santidad del templo (Mc 11,17 par. Lc 19,46 Mt 23,17) y la del altar (Mt 23,24 15,3-6). Sin embargo, prefirió al s. la reconciliación con el prójimo (Mt 5,23), aprobó la enseñanza de los profetas (Mt 9,13 12,7 Os 6,6), resumió toda la ley en el mandamiento del amor (Mc 12,28-32 par.) y predijo la ruina del templo (Mt 13,2 par.) y, por consiguiente, el fin de los s. inseparablemente unidos con el templo; Jesús llegó hasta anunciar que el s. de la antigua alianza tenía que terminar, porque Él fundaba una nueva alianza (Mt 26,28 par. Lc 22,20 1Cor 11,25). La abolición de los s. de la antigua alianza es proclamada expresamente en Jn 4,24 (→ espíritu III, F). Sin embargo, Jesús no rechazó en principio el s., pues presentó su propia muerte como rescate por muchos. Aunque el término griego λύτρον (rescate) de suyo no significa más que el precio que se paga por la libertad de un cautivo o de un esclavo, o (sobre todo en el lenguaje de LXX) el don de indemnización cuyo valor se considera como pago de una deuda, sin embargo, la muerte de Jesús se presenta como un legítimo s. de expiación, pues Él habla de «dar su vida por el rescate de todos» y alude al → siervo de Yahvéh, cuya muerte voluntaria se consideraba como s. de expiación por muchos (Is 53,10 53,4-6; cf. A. Médebielle, *La vie donnée en rançon*, Bb 4, 1923, 3-40 DBS; III, 123-133; ThW IV, 341-351). Sobre el carácter de s. que tiene la eucaristía, → eucaristía.

(B) *Pablo* consideró, sin duda alguna, la muerte de Cristo como un s.; atribuye los efectos de la redención obrada por Cristo a la sangre (Rom 5,8s Ef 1,7 2,13 Col 1,19s, cf. 1Pe 1,2-18s) o a la muerte voluntaria de Cristo (1Cor 15,3 Rom 5,6.8.10 Gál 2,21 Col 1,22); así da a entender que considera la muerte de Cristo como s. de expiación. Ef 5,2 declara expresamente: «Cristo nos amó y se entregó por nosotros como oblación y s. a Dios en olor de suavidad», e.d., como s. acepto a Dios (cf. Lev 1,9 3,16 6,8, etc.; cf. I,C). Pablo llama a Cristo nuestro cordero pascual, inmolado en la cruz para rescatar al verdadero Israel, el Israel de Dios (Gál 6,16, cf. 1Cor 10,18), de la esclavitud del pecado (1Cor 5,7). Finalmente, Cristo es por su muerte la víctima inmolada cuya sangre funda la nueva alianza (1Cor 11,25), es el medio de expiación (Rom 3,25) por el que son expiados los pecados y por el que los hombres se reconcilian con Dios.

(C) *Heb* presenta con frecuencia la muerte de Cristo como un s. que sobrepuja, con mucho, a todos los s. de la antigua alianza: a los holocaustos y oblaciones (10,5-8), al s. de la vaca roja (9,13, cf. Núm 19,1-10), al sacrificio por el que se fundó la antigua alianza (9,15-23, cf. Éx 24,3-8), a los s. expiatorios en general y, sobre todo, al del gran día de la expiación (9,1-14, cf. Lev 16,1-34 23,26-32). Expresamente se acentúa el carácter expiatorio de la muerte de Cristo: Cristo, como sumo sacerdote de la nueva alianza, «no necesita, a la manera de los sumos sacerdotes, ofrecer s. todos los días, primero por sus propios pecados y luego por los del pueblo, pues lo hizo una sola vez para siempre ofreciéndose Él mismo» (7,27, cf. 9,28). Si la sangre de los machos cabríos y la ceniza de una vaca realizan la purificación de la carne, «cuánto más la sangre de Cristo, que por el espíritu eterno se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios, limpiará vuestra conciencia de las obras muertas, para servir al Dios vivo» (9,13s). Cristo, que se ofreció una vez en s. para quitar los pecados de muchos, «aparecerá segunda vez, sin el peso del pecado, para salud de aquellos que le esperan» (9,28). «Con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados» (10,14). Quizá 13,10 nos presente la eucaristía como s. (cf. W. Goossens 212-222). A veces el s. se entiende en un sentido amplio. El cristiano que está muerto al pecado presenta a Dios su cuerpo como una hostia viva, santa y acepta a Dios (Rom 6,11.13), como un culto espiritual (Rom 12,1), e.d., un culto que está en armonía con la naturaleza racional del hombre y la espiritual de Dios. Por la vida cristiana, los cristianos son un «templo espiritual», para ofrecer s. «espirituales», aceptos a Dios (1Pe 2,5), e.d., el apostolado (Rom 15,15s Flp 2,16s), las limosnas (Flp 4,18), la oración (Heb 13,15), el martirio (Flp 2,17).

(D) En los escritos *joánicos*, Jesús, que muere en la cruz en el momento en que es inmolado el cordero pascual (Jn 19,14), aparece como el verdadero cordero pascual, cuyos huesos no debían quebrantarse (Éx 12,46 Núm 9,12 Jn 19,37). Él es el → «cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29.37), que ha aparecido para destruir el pecado (1Jn 3,5), cuya sangre nos purifica de todo pecado (1Jn 1,7, cf. Ap 7,14), s. de

Sarcófago de Ajiram de Biblos. Sobre la cubierta se halla la inscripción (→ alfabeto)

Relieve genealógico de Ur-Nanše de Lagáš (hacia 2800 a.C.). El rey en las ceremonias litúrgicas de la colocación de la primera piedra (arriba) y de la consagración (abajo) de un templo

El perro vigilante: escultura con inscripciones de la época de Samu-Ilu de Larsa (hacia 2200 a.C.). Del *tell* de Lagáš. Louvre

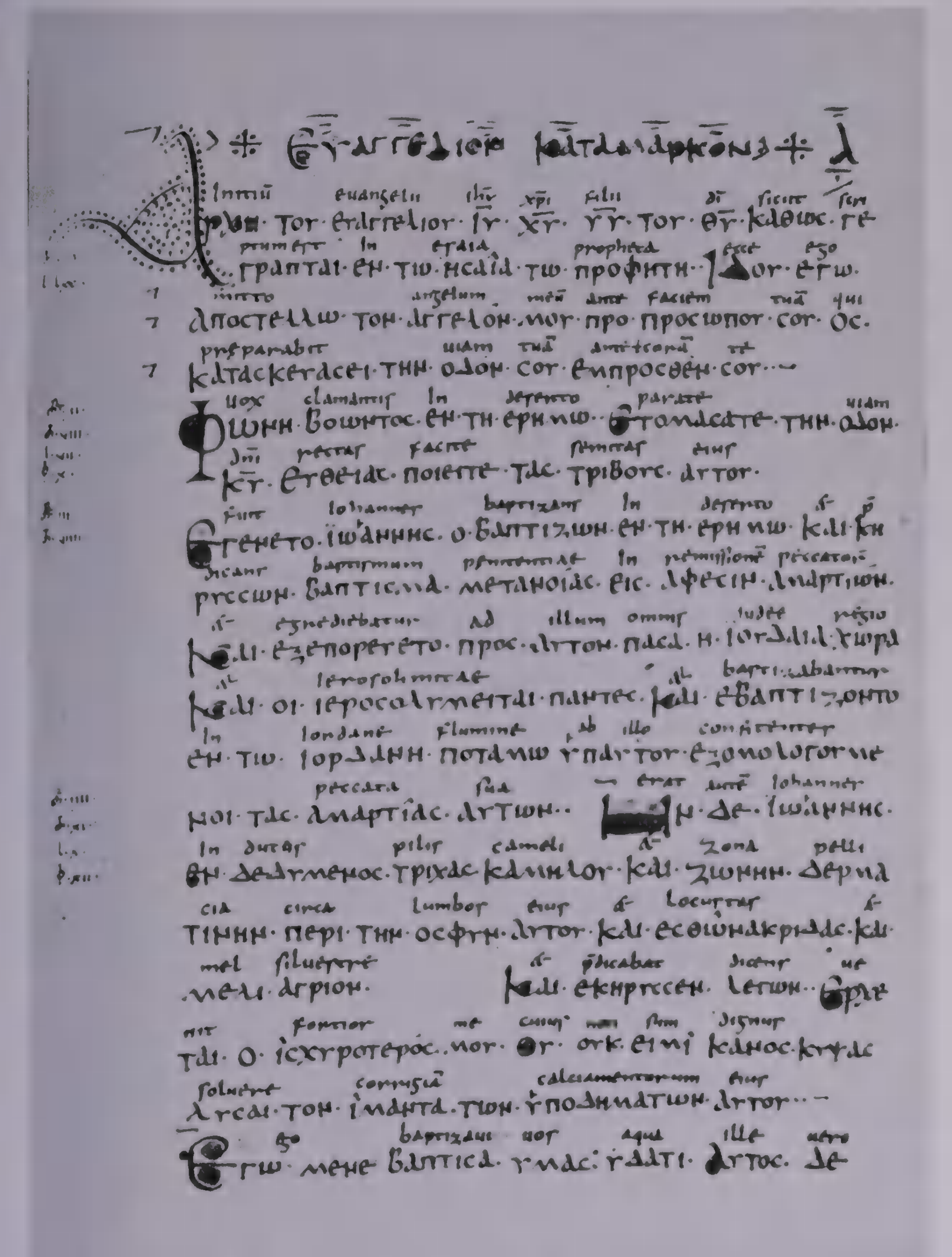
La antigua Tiro, hoy *ṣūr*



Diosa de la fertilidad entre dos machos cabrios erguidos.
Escultura tallada en la tapa de un cofrecito de marfil



Bandeja de oro con escenas de caza



Comienzo del evangelio de san Marcos, con el texto griego y una versión latina interlinear (palabra por palabra), del códice Delta (s. IX), copiado por un monje irlandés (St. Gallen, Stiftsbibliothek)

Líneas 2 a 29 del capítulo 40 del libro de Isaías en el rollo mayor de éste profeta, hallado en Qumrán

Cuadras de Salomón en Meguiddó *(ell el-mutesellim)*

Puerta de época israelita en la ciudad de Bet-Šan *(Tell el-ḥöṣn)*

Tell el-fār'a, vista de conjunto desde el lado occidental

Tell el-fār'a, casas de la edad del hierro II

expiación por nuestros pecados, «y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» (1Jn 2,2, cf. Jn 11,51s). Aunque no se dice expresamente de qué manera quita el cordero de Dios los pecados del mundo (gr. αἴρειν, cf. Jn 10,18 11,48 15,2 1Jn 3,5), de Ap 5,6.9.12 7,14 12,11 1Jn 1,7 2,2 Jn 6,51 es lícito concluir que los borra por su sangre y que, por tanto, su muerte es presentada como s. de expiación (cf. Is 53,11-1: el siervo de Yahvéh es conducido como cordero al matadero y sufre sus dolores vicariamente por los pecados de otros).

Así se atribuye al cordero pascual una virtud expiatoria que no poseía en el culto judío (cf. 1Pe 1,19 1Jn 1,7 2,2). En el Ap el nombre de cordero (29 veces) se ha convertido en una especie de nombre propio de Cristo. El cordero, inmolado (5,6.9.12), rescató por su sangre a los elegidos para Dios (5.9, cf. 14,3s 1Cor 6,20 7,23); en su sangre lavaron éstos sus vestiduras (7,14). En estos lugares se pone más de relieve la virtud redentora (que también poseía el cordero pascual) que la virtud expiatoria del s. de Cristo como cordero.

Bibl.: M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (Paris [2]1905). A. MÉDEBIELLE, *L'expiation dans l'A. et NT* (Roma 1923). Id., DBS III, 1-262. F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel* (Roma 1934). H. KAUPEL, *Gibt es opferfeindliche Stellen im AT?* (ThG 17, 1925, 172-178). R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (París 1921). A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice* (Paris 1920). G.B. GRAY, *Sacrifice in OT: Its Theory and Practice* (Oxford 1925). A. WENDEL, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion* (Leipzig 1927). B. GÖTZ, *Die Bedeutung des Opfers bei den Völkern* (Leipzig 1933). W. EICHRODT, *Theologie des AT* I (Berlín [3]1948). W.O.E. OESTERLEY, *Sacrifices in Ancient Israel: Their Origin, Purpose and Development* (Nueva York 1937). S.H. HOOKE, *The Origins of Early Semitic Ritual* (Londres 1938). V. TAYLOR, *Jesus and his Sacrifice* (Londres 1937). G. WIENCKE, *Paulus über Jesu Tod* (Gütersloh 1939). V. SCHÖNBÄCHLER, *Die Stellung der Psalmen zum at.-lichen Opferkult* (tesis, Friburgo de Suiza 1941). H.H. ROWLEY, *The Meaning of sacrifice in the OT.* (Bull. of the John Rylands Library 33, 1950, 74-110). A. DE GUGLIELMO, *Sacrifice in the Ugaritic Texts* (CBQ 17, 1955, 76-96). N.H. SNAITH, *Sacrifices in the OT* (VT 7, 1957, 308-317). [A. FERNÁNDEZ, *¿Existieron en Israel los sacrificios humanos autorizados por la ley?* (EstE 2, 1923, 443-444). E. SUÁREZ, *La expiación mesiánica en el AT* (CT 37, 1928, 206-226). A. COLUNGA, *El sacrificio* (CT 79, 1952, 229-252). A. CHARBEL, *Virtus sanguinis non expiatoria in sacrificio «šᵉlāmîm»* (Sacra Pagina, Misc. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re biblica, París/Gembloux, I, 1959, 366-376).]

Šadday (hebr. *šadday;* vocalización artificiosa [?]), un nombre de Dios, frecuente en Job (31 veces), raro en otros escritos del AT (Gén 49 25 Núm 24,4.16 Rut 1,20s Sal 68,15 91,1 Is 13,6 Jl 1,15 Ez 1,24 10,5). Según Éx 6,3 Dios se dio a conocer a los patriarcas bajo el nombre de El-Š. (cf. Gén 17,1 28,3 35,11 43,14 48,3). Su significado es discutido. La mayoría de los críticos derivan Š. del hebr. *šādad* (ser poderoso) y lo interpretan como «el Todopoderoso» (LXX: Παντοκράτωρ; Vg: *omnipotens);* otros, de una raíz semítica *šdh* (ser húmedo) o *šd'* (arrojar); en cambio, otros piensan en el akkadio *šadû* (montaña), usado también para la divinidad, interpretando el nombre como «el sublime», «el elevado», «el señor».

Bibl.: J. HEHN, *Die biblische und babylonische Gottesidee* (Leipzig 1913) 465-471. P. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* (Bruselas 1937) 342-344.

Sadoc → Sadoq.

Sadoq (hebr. *ṣādōq;* para el significado, cf. infra; Vg Sadoc), sacerdote de los tiempos de David (2Sam 8,17 par. 20,25), que juntamente con el sacerdote → Ebyatar llevó a cabo importantes servicios (2Sam 15,24ss 17,15ss 19,12ss), después de la caída de Ebyatar bajo Salomón (cuya sucesión al trono, contra Adoniyá, había logrado), distinguido sacerdote en Jerusalén (1Re 1,32-40) y fundador de la clase sacerdotal de los sadoquitas, que más tarde fue la única legítima (Ez 40,46 44,15s 48,11 Eclo 51,12). Para legitimar al advenedizo, se procuró remontar su árbol genealógico hasta Eleazar, hijo de Aarón, y él mismo incluso designado como hijo de un Ajitub (1Par 5,38). Su hijo Ajimaas, quizá sea el mismo que Ajimaas, yerno de Salomón y gobernador del distrito de Neftalí (1Re 4,15); también éste había disfrutado de la protección real. Quizá Sadoq fuera antes sacerdote del dios de la ciudad de Jerusalén preisraelita, donde es probable que fuese adorado un dios llamado Sédeq (cf. Melquisédeq, Adonisédeq); su nombre estaba relacionado con el culto de este dios; en contra, NOTH 161,4, que interpreta el nombre como reconocimiento de la justicia de Dios (→ Sidkiyyá).

Bibl.: H.H. ROWLEY, *Zadok and Nehustan* (JBL 58, 1939, 113-141). Id., *Melchizedek and Zadok* («Festschr. Bertholet», Tubinga 1950, 461-472).

Sadoquita (documento) → Qumrán VIII, C,2,c.

Šadrak (hebr. *šadrak),* nombre babilónico de → Jananyá, uno de los tres amigos de Daniel (Dan 1,7); significado desconocido.

Saduceos, partido fundamentalmente político en el judaísmo, desde el s. II a.C. hasta

la destrucción del templo (70 d.C.); sus partidarios pertenecían sobre todo a la clase sacerdotal. Sobre nuestras fuentes de información acerca de los s., → fariseos. En el NT son citados con frecuencia: Mt 3,7 16,1. 6.11s 22,23.24 Mc 12,18 Lc 20,27 Act 4,1 5,17 23,6s. Su nombre nada tiene que ver directamente (como antes se suponía a menudo) con el hebr. *ṣaddīq* (justo); los s. tomaron seguramente su nombre de → Sadoq, tronco del sacerdocio jerosolimitano desde Salomón. Según T.W. MANSON *(The Servant Messiah*, Cambridge 1953), su nombre viene (cf. la transcripción en una inscripción de Palmira) del gr. σύνδικος; esta denominación caracterizaba al grupo como miembros del consejo supremo o Sanedrín. El nombre de fariseo significaría sencillamente «persa», nombre despectivo que se les puso por razón de su angelología y escatología, tomadas del parsismo. El origen del partido es oscuro; sin embargo, se dibuja ya claramente cuando Yonatán (153 a.C.), mediante el ejercicio del sumo sacerdocio, unió el poder religioso con el político. Las antiguas familias sacerdotales, que se gloriaban de su ascendencia sadoquita y habían dado hasta entonces los sumos sacerdotes, se opusieron a esta acumulación de poderes y se unieron estrechamente. Los s. mantuvieron en gran parte su influencia, porque formaban un poderoso partido en el → Sanedrín, con el cual tuvieron que contar tanto los hasmoneos como Herodes y los romanos. Desde Yonatán el poder pasó alternativamente de los fariseos a los saduceos. Juan Hircano (135-104 a.C.) favoreció en un principio a los fariseos, pero luego se pasó a los saduceos. Alejandro Yanneo persiguió a los fariseos; pero éstos recuperaron, bajo Alejandra (76-67 a.C.), su antigua preponderancia. Desde entonces supieron consolidarla, aunque Aristóbulo II (67-63 a.C.) favoreció nuevamente a los s. Herodes mantuvo en jaque a los dos partidos, pero fueron los s. quienes más hubieron de sentir su opresión. Los evangelios nos dan la impresión de que, en tiempos de Cristo, los fariseos eran los que poseían el mayor influjo sobre el pueblo. Sin embargo, el poder de los s. hubo también de ser entonces considerable, primeramente porque de sus filas salían los sumos sacerdotes o estaban en estrecha relación con ellos y luego porque supieron acomodarse mejor a los romanos y mantenían con ellos mejores relaciones que sus contrarios. En los evangelios se los menciona relativamente pocas veces. Al principio, dado su escaso contacto con el pueblo ordinario, parece tuvieron menos conflictos con Jesús que los fariseos; pero, finalmente, ambos bandos contrarios se unieron en el odio común contra Jesús. Según la tradición evangélica, fue en los últimos días cuando se las hubieron con Él (Mt 22,22s par. Lc 20,20-26); finalmente, Caifás, sumo sacerdote saduceo, pronunció contra Jesús la sentencia de muerte (cf. también Jn 11,47s). También los discípulos de Jesús fueron perseguidos por los s. (Act 4,1-4 5,17). Después de la ruina del estado judío, las fuentes callan acerca de los s.; los fariseos quedan dueños únicos de todo. Hay que buscar, pues, a los s. principalmente entre la aristocracia sacerdotal, que, en contraste con la estricta observancia farisaica, llevaba una conducta más libre y mundana, y en consecuencia se había acomodado, hasta cierto punto, al helenismo de los Seléucidas y también se adhirió luego más fácilmente a los romanos. En el aspecto religioso hay que considerarlos como perfectamente ortodoxos. Con los fariseos, los s. reconocían la autoridad de la → Torá, pero rechazaban las «tradiciones de los padres», la tradición oral de los fariseos; esto, sin embargo, no les impedía juzgar con más rigor que sus contrarios en algunas cuestiones rituales. Además, los s. representaban cierto conservativismo, al negar, contra las ideas de los fariseos, la resurrección de los muertos (Mc 12,28 Lc 21,17 Mt 22,23 Act 4,2 23,8); según Flav. Jos., incluso la inmortalidad del alma (cf. Mt 22,29-33 y com.), y según Act 23,8, hasta la existencia de espíritus en general. Todavía añade Fl. Jos. que negaban también la divina providencia y la libertad humana; pero las afirmaciones de Josefo, enemigo violento de los s., no son aquí del todo fidedignas. Existían, además, diferencias de opinión con los fariseos en muchas cuestiones rituales y jurídicas, por ejemplo, en el cálculo del comienzo del novilunio, en la fecha de la fiesta de pentecostés, en los ritos del gran día de la expiación, etc.; pormenores en StB IV, 345-352.

Bibl.: SCHÜRER II, 447ss. StB IV, 334-352. BONSIRVEN I, 44-58. HOLZMEISTER 223-243. ThW VII, 35-54.

Safenat-Panéaj (Vg *Salvator mundi)*, nombre egipcio que fue dado por el faraón a José (Gén 41,54). Se han propuesto diversas hipótesis sobre el original egipcio de este nombre; la más aceptable es la interpretación de G. Steindorff *(ḏd p nṯr ìwf ʻnḥ:* el dios dice: él vivirá).

Safira, esposa de → Ananías (2), con el cual encontró la muerte por «mentir al Espíritu Santo» (Act 5,1-11).

Sakkut → Sikkut.

Sal, indispensable para el sostenimiento de la vida (Eclo 39,26), era añadida a los man-

jares (Job 6,6) y a los sacrificios (Éx 30,35 Lev 2,13 Ez 43,24); sobre comer s., → alianza I,B. En Ez 16,4 se da cuenta de la costumbre de frotar con s. a un recién nacido. Milagrosamente, también con s. el agua se hace potable (2Re 2,20). A la s. le fue atribuida una virtud purificadora (Mc 9,49), como en otras partes al fuego (1Cor 3,13); tiene incluso un valor religioso-moral; por esto el lenguaje de los cristianos en todo tiempo está apaciblemente sazonado con s. (Col 4,6). La s. era muy abundante en Palestina, incluso había un mar de s. (→ mar Muerto). La tierra regada con agua salada, evaporada después, es estéril, y tanto se generalizó esta experiencia, que los enemigos intencionadamente hacían estériles las tierras esparciendo en ellas s. (Dt 29,23 Jue 9,45 Zac 2,9; cf. Sal 107,34). Esta costumbre se menciona también en 1Mac 10,29 11,35. Lo que signifique sal ἄναλον (insulsa) en Mc 9,50, que según Mt 5,13 y Lc 14,34 se ha vuelto vana (μωρανθῇ), todavía se discute. G. Bertram (ThW IV, 842-844) ve en este pasaje una semejanza con la indestructibilidad del reino de Dios; así deben ser también los discípulos.

Bibl.: ThW I, 229. L. KOEHLER, *Kleine Lichter* (Zurich 1945) 73-76.

Sala → Sélaj.

Salamina, la ciudad mayor de la isla de Chipre, en la costa este. Pablo y Bernabé predicaron allí, en la sinagoga judía, la palabra de Dios (Act 13,4s).

Bibl.: LÜBKER 904.

Salario. (I) En sentido propio, s. es la recompensa o paga que se da a un obrero por el trabajo que ha realizado (Mt 20.2 Lc 10,7 1Tim 5,18). Según Mt 20,2, el s. de un jornalero ascendía entonces a un denario. La ley de Moisés mandaba que se pagara el s. al final de la jornada (Lev 19,3 Dt 24,14). El trabajador tenía derecho a su s. (Mt 10,10 1Tim 5,18). Es pecado grave el retener el s. de un jornalero (Sant 5,4). En sentido figurado, s. es la retribución (a veces, el castigo) merecida por una acción mala (Act 1,18 : Judas, que había recibido el s. de su traición ; 2Pe 2,13.15 : los impíos sufren el pago de su injusticia).

(II) El s. en cuanto gracia de Dios o la recompensa divina (en el NT gr. : μισθός). Este sentido es frecuente en la Escritura. El s. es, así, un don de Dios por una obra obligatoria, realizada por el hombre, pero a la que Dios corresponde abriendo largamente los tesoros de sus dones. En parte, este s. se da ya en este mundo (Dt 6,24), pero, sobre todo y de una manera eminente, se dará en el cielo (Mt 5,12). El tema del s. ocurre con frecuencia en el AT, pero asociado al tema del temor de Dios y de su amor (Dt 6,24 Job 1,9 Sal 73,24-28). El NT habla igualmente del s., p.ej. en las parábolas de Mt 25,21-23, pero acentúa mucho más en ese contexto el tema del amor (Mt 5,46). Dios no nos da el s. estricto según las solas normas de la justicia conmutativa. Su s. se funda enteramente en la gracia y en la benevolencia de Dios para con nosotros (Mc 10,21 Jn 1,16 Rom 6,23 Ef 4,13 2Tim 1,9).

Bibl.: ThW IV, 699-736.

Salatiel (para el nombre, cf. infra), padre de Zorobabel (Esd 3,2.8 5,2 Neh 12,1 Ag 1,1. 12.14 2,2.23; en 1Par 3,17: suegro). Igualmente figura como padre de Zorobabel en Mt (1,12: donde aparece como hijo de Yoyakín) y en Lc (3,27: como hijo de Nerí), en la genealogía de Jesús. Su nombre hebr. es *še'altī'ēl* o quizás mejor (Ag 1,12.14 2,2 Esd, Neh, Par) *šaltī'ēl*, derivado del akkadio *šalti-ilu*. La forma *še'altī'ēl* es seguramente una derivación popular («he rogado a Dios»).

Sale → Sélaj.

Šalem (hebr. *šālēm)*, antigua ciudad real de Melquisedec (Gén 14,18 Heb 7,1s), según la tradición judía, probablemente exacta, forma abreviada o nombre velado de Jerusalén, pues en Sal 76,3 se halla Š. junto a Sión (así también JERÓNIMO en *Quaest. in Gen.* 33,18 y *Ep.* 108,9). En cambio, el mismo san JERÓNIMO *(Onomast.* 152 y *Ep.* 73,7) sitúa a Š. en las cercanías de Escitópolis. Jdt 4,4 (códice B) menciona un valle de Š. en la región de Sikem, al este del pozo de Jacob, cuyo nombre se conserva en la actual aldea de *sālim*, 5 km al este de *balāṭa*. En Gén 33,18 hay que traducir «sano y salvo».

Bibl.: ABEL II, 441s.

Salida de Egipto → Éxodo.

Salim, lugar en las cercanías de Ennón (Jn 3,23), probablemente idéntico con el → Šalem que san JERÓNIMO *(Onomastikon* 152 y *Ep.* 73,7) sitúa al sur de Escitópolis (Bet-Šan). Algunos viajeros modernos atestiguan haber oído en este lugar el topónimo árabe *šēḫ salim*.

Bibl.: ABEL I, 447; II, 442.

Šal·lum (hebr. *šallūm;* NOTH 174: restituido; Vg Sellum), nombre de persona frecuente-

mente usado, → Mešullam. Los principales personajes que lo llevan son:
(1) Un rey de Israel (743 a.C.), hijo de Yabés; se apoderó del trono asesinando a su rey Zacarías y fue derribado un mes más tarde por → Menajem, en Samaría (2Re 15,10-15).
(2) Hijo del rey Yosías (Jer 22,11 1Par 3,15), como sucesor de su padre en el trono de Judá, tomó el nombre de → Yoajaz.

Salmá → Salmón.

Salmana → Salmunná.

Salmanassar (as. *šulman-ašaridu*, hebr. *šalman'eser)*, nombre propio de cinco reyes asirios. S. I, II y IV no representan ningún papel en la historia bíblica. El S. bíblico que conquistó Samaría (2Re 17,3-16 18,9-11) es S. V (726-721), hijo de Tiglat-Piléser III. Hizo alianza con Abibaal de Tiro y murió poco antes de la toma de la ciudad de Samaría, probablemente como último miembro de su dinastía. Su sucesor fue Sargón II, cuyas inscripciones sobre la ocupación de Samaría se han conservado (AOT 348). Salmanassar III, que en 854/53 luchó en Karkar contra Damasco y sus aliados y en 842 recibió tributo del rey de Israel Yehú, no es mencionado en el AT por su nombre. Fue uno de los reyes más grandes de Asiria, que ensanchó y consolidó las conquistas de su padre Assurnasirpal. Sobre sus inscripciones, cf. AOT 340s.

Bibl.: R. FOLLET, *Nova quaedam de usu Annalium Shalmaneser III ad historiam biblicam illustrandam* (VD 30, 1952, 227-233). [J.M. PEÑUELA, *La inscripción asiria de Im 55644 y la cronología de los reyes de Tiro* (Sefarad 13, 1953, 217-237; 14, 1954, 3-42). Id., *Las inscripciones de Salmanasar III* (Sefarad 3, 1943, 251-287). Id., *Simeri y Aridu en la trayectoria bélica de Salmanasar III* (Sefarad 6, 1946, 331-354).]

Salmo. El gr. ψαλμός significa:
(1) El pulsar las cuerdas de un ψαλτήριον, especie de arpa.
(2) El canto acompañado de un instrumento de cuerda.

En los LXX, ψαλμός es la correspondencia del hebr. *mizmōr*, que significa un canto acompañado de un instrumento de cuerda y aparece en la inscripción o título de 57 salmos. De ahí que todos los cánticos de esta colección (el libro de los s., βίβλος ψαλμῶν: Lc 20,42) fueron llamados salmos. En este sentido pasó la palabra al vocabulario latino y al de las lenguas modernas. Los judíos llaman a los s. *tᵉhillīm*, e.d., cánticos de alabanza (cf. Sal 145,1) o *tᵉfillōt*, e.d., → oraciones (cf. Sal 72,20). Fuera del libro de los s., también aparecen en la Biblia otros s., p.ej., Éx 15,1-19 1Sam 2,1-10 Is 38,10-20 Jon 2,3-9 Hab 3,2-19.

Salmón. (I) (Hebr. *śalmōn;* Noth 223: luz, brillo). En 1Par 2,11 aparece con el nombre de Salmá y como hijo de Najsón, padre de Booz, y está relacionado con Belén (1Par 2,51.54). En Rut 4,20s es hijo de Najsón, padre de Booz. Además, en la genealogía de Jesús de Mt 1,4 (cf. Lc 3,32) figura también como eslabón intermedio Rahab (esposa de Booz).

(II) (Hebr. *ṣalmōn*, lo oscuro), montaña cubierta de bosque, cerca de Sikem (Jue 9,48), tal vez el *ŷebel el-kebīr*, en cuya ladera se halla la aldea de *sālim* (J. Simons, OTS 2, 1943, 35-78). En Sal 68,15 es el S. una montaña en la que cae la nieve, mencionada con → Bašán, probablemente la montaña de Jaurân en Basán, el *Asalmanos* de Ptolomeo (5,15).

Bibl.: ABEL I, 358. 377s.

Salmone, promontorio en el nordeste de la isla de Creta, hoy promontorio de Erimunópolis (templo de Atenea Salmonia). En su viaje a Roma, Pablo pasó frente a él (Act 27,7).

Bibl.: LÜBKER 562s.

Salmos (libro de los). (I) CONTENIDO. El libro de los salmos contiene en el TM y en la Vg 150 salmos (en LXX: 151). La numeración es distinta, porque LXX y Vg reúnen en uno solo los Sal 9 + 10 y 114 + 115 del TM, y dividen, en cambio, en dos 116 y 147 del TM (116 = Vg 114 + 115; 147 = Vg 146 + 147). En LXX y Vg la numeración va atrasada en una unidad desde el Sal 11 hasta el 147, a excepción del Sal 114 + 115 (= 113 de LXX y Vg) y del Sal 116 (= 114 + 115 en LXX y Vg). En el resto coincide la numeración del TM con la de LXX y Vg. El actual l. de los s. está dividido en cinco partes, cada una de las cuales termina con una doxología (Sal 1-41 42-72 73-89 90-106 107-150); estos libros fueron coleccionados por diversos escritores; se comprende, pues, que algunos s. fueran admitidos dos veces (Sal 14 = 53; Sal 40,14-18 = 70; Sal 57,8-12 + Sal 60,7-14 = 108).

(II) Las inscripciones o TÍTULOS de los s. proceden con toda probabilidad de los últimos coleccionadores y no de los poetas mismos. En TM faltan las inscripciones de 35 s. De ordinario, contienen el nombre del supuesto poeta, las circunstancias en que fue compuesto el s. correspondiente, oscuras noticias sobre su ejecución musical y su

empleo litúrgico. Como estas inscripciones, en parte, no fueron ya entendidas por los traductores griegos, cabe concluir que son muy antiguas. Sería, pues, inoportuno no atender a las indicaciones sobre el autor de cada s., a no ser que éste contenga indicios de origen más reciente.

(III) Los AUTORES de los s. no todos son conocidos. Aunque la tradición posterior, judía y cristiana, atribuyó a David el salterio íntegro, no era ésa la opinión de los que añadieron los títulos de los salmos. En TM sólo se atribuyen a David 73 s.; 12 a Asaf; 11 a los hijos de Qóraj; 1 a Moisés; 2 a Salomón; 1 a Hemán; 50 son anónimos. La comisión bíblica concluye, por consiguiente:
(1) David es el principal poeta de los salmos.
(2) La opinión, según la cual David compuso sólo un reducido número de s., no es acertada.
(3) No es probable que muchos s. fueran compuestos después de Esdras-Nehemías o en la época macabea (Dz 2132.2135).

Hasta hace veinticinco años, muchos exegetas acatólicos ponían la fecha de la mayoría de los s. en la época postexílica, y particularmente en la de los Macabeos. Hoy gana más y más terreno la opinión de que muchos s., sobre todo los cánticos que ensalzan el culto y la dignidad real, han de ponerse en tiempo de la monarquía (así Gunkel, Sellin, R. Kittel, Staerk, H. Schmidt, Eissfeldt, Weiser, Causse, Mowinckel, Buttenwieser, la escuela escandinava). Los textos poéticos de → Ugarit han contribuido particularmente a confirmar la antigüedad de la lírica hebrea. Muchos expositores de los Sal notan con razón que David es conocido en las fuentes antiguas como poeta y músico (1Sam 16,16-23 18,10 2Sam 1,17-27, donde se cita un libro de cánticos muy antiguo; Am 6,5). No hay motivos sólidos para dudar de que instituyera y organizara el culto en Jerusalén, adonde había trasladado el arca, como organizó también el ejército y la administración (2Sam 6 15,24-29 23,1-7 1Par 23 25,1-7, cf. 2Sam 8,15-18 20,23-26). Por eso resulta probable que el rey poeta, de profundo sentido religioso, compusiera personalmente himnos litúrgicos y acaso también oraciones individuales. Por consiguiente, si el contenido no contradice a la indicación de David como autor, puede racionalmente admitirse que el s. correspondiente procede en realidad de David.

De muchos s. no se conocen en absoluto el autor ni la época de su composición o no se conocen con certeza. Además, en el curso de los siglos muchos s. fueron de nuevo redactados, completados y adaptados al uso litúrgico; así, p.ej., el Sal 24 fue compuesto de dos himnos litúrgicos originariamente independientes (24,3-6 + 24,7-10).

(IV) TEXTO y TRADUCCIONES. El texto hebreo original de los Sal ha sufrido mucho en el curso de los siglos y en algunos lugares está irremediablemente corrompido. A veces puede restablecerse el texto original a base de antiguas versiones, hechas sobre un texto premasorético, sobre todo la de los LXX y la versión siríaca. La pešitta se muestra en los Sal independiente de los LXX y es, por tanto, un testigo independiente y muy precioso para la crítica textual (cf. A. Vogel, Bb 32, 1951, 32-56. 198-231. 336-363. 481-502). La versión de los LXX es, generalmente, muy literal, pero a veces también inexacta o influida por las ideas del judaísmo posterior (la mejor edición: A. RAHLFS, *Psalmi cum Odis*, Gotinga 1931).

Las versiones latinas se fundan todas, menos una, en LXX. La antigua versión latina es una traducción muy literal de LXX (hacia el 150 d.C.). Como ya en el s. IV estaba fuertemente desfigurada, san Jerónimo la corrigió por encargo del papa san Dámaso, siguiendo a LXX (383/384). Según opinión casi universal, este texto se habría conservado en el llamado *Psalterium Romanum* (ed.: R. WEBER, *Le Psautier Romain*, Ciudad del Vaticano 1953); De Bruyne (RBén, 1930, 101-120) ve en este *Psalterium* el viejo texto latino incorregido; el texto corregido se habría conservado en los *Commentarioli* («Anecdota Maredsolana» III, 1-100). Tres años más tarde, san Jerónimo revisaba conforme al texto de las Héxaplas su texto corregido (→ texto de la Biblia, → versiones de la Biblia). Este trabajo es el reproducido por el *Psalterium Gallicanum*, que figura en la Vg y en el Breviario. Posteriormente hizo Jerónimo una nueva traducción del texto original: el *Psalterium secundum Hebraeos* (ed.: H. DE SAINTE-MARIE, *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, Ciudad del Vaticano 1954; T. AYUSO MARAZUELA, *Biblia Polyglota Matritensia*, ser. VIII: *Vulgata Hispana*, lib. 21: *Psalterium S. Hieronymi de Hebraica veritate interpretatum*, ed. crítica, Madrid 1960). Como san Jerónimo modificó lo menos posible la antigua versión latina defectuosa, el salterio recibido en la Vg se aparta considerablemente del texto original. Una nueva versión era muy deseada (cf. J. COPPENS, *Pour une nouvelle version latine du Psautier*, EThL 15, 1938, 5-33; A REMBOLD, *Der Davidspsalter*, Paderborn 1933) y ha sido llevada a cabo recientemente por varios profesores del Pontificio Instituto Bíblico (*Liber Psalmorum cum canticis Breviarii Romani. Nova e textibus primigeniis*

interpretatio Latina cum notis criticis et exegeticis, cura Professorum P. Instituti Biblici edita, Roma 1945).

(V) GÉNEROS LITERARIOS DE LOS SALMOS: (A) Un espacio muy amplio lo ocupan los himnos o cánticos de alabanza, en los que se exalta la gloria y grandeza de Yahvéh en la naturaleza o en la historia de Israel. La mayoría de ellos son himnos individuales (8 19 29 33 46 65 67 68 76 84 104 105 111 113 114 117 122 135 136 145 146 147); otros son himnos cúlticos (98-100), entre los que hay que contar los cánticos de acción de gracias, los cuales se cantaban al ofrecer el sacrificio de acción de gracias (66 67 116 136).

(B) Entre los himnos cúlticos ocupan lugar destacado los cánticos de la entronización del rey (47 93 96 97 98 99). S. Mowinckel y otros (H. J. KRAUS, *Die Königherrschaft Gottes im A.T. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung,* Tubinga 1951) creen que estos himnos tendrían su lugar propio en una fiesta de la entronización de Yahvéh, la cual se celebraba, según ellos, anualmente en el templo. Sin embargo, aunque estos s. celebran el poder real de Yahvéh, no parece que estén ligados a una fiesta determinada. No está, desde luego, demostrado que se celebrara anualmente la fiesta de la entronización de Yahvéh (cf. O. Eissfeldt, ZAW 46, 1928, 81ss; L. J. PAP, *Das israelitische Neujahrsfest,* Kampen 1933).

(C) Los himnos elegíacos del pueblo (44 60 74 79 80) son cánticos cúlticos para los días de ayuno y penitencia (cf. Jl 2,17). Más numerosos son los cánticos de lamentación individuales (3 5 6 7 13 17 22 25 26 27 28 31 35 38 39 42 + 43 51 54 55 56 57 59 61 63 64 69 70 71 86 88 102 109 120 130 140 141 142 143), que no son generalmente himnos cúlticos, sino oraciones privadas, en las que el poeta pide a Yahvéh le libre de una necesidad o le perdone sus pecados (51 130). Como los poetas de los s. se hallaban a menudo oprimidos o perseguidos por sus enemigos, no raras veces estallan en apasionadas palabras de maldición contra ellos; estos salmos llevan por ello el nombre de → salmos imprecatorios (5 11 17,13s 35 69 109 140,9-12, cf. Jer 11,18-20 15,15 17,18 18,19-23 20,11-13). Aquí entran también aquellos cantos de lamentación en que el pueblo (46 125) o el individuo (27,1-6 121 131) expresan su confianza en Yahvéh.

(D) Algunos Sal fueron probablemente compuestos para determinadas ocasiones del culto; así los cantos de peregrinación (122 84), cantos procesionales (15 24,2-5), salmos de oráculos (81,7-17 95,8-11), salmos reales (2: canto de entronización; 18 144,1-11: himnos de acción de gracias después de una victoria; 20: oración; 72 y 101: homenaje; 132).

(E) Varios Sal son interpretados en el NT en sentido mesiánico (2 17 22 45 49 72 89 110); otros son mesiánicos en sentido general o escatológicos, en cuanto que celebran la exaltación de Yahvéh como rey del mundo al fin de los tiempos (47 93 96 97 98 99).

(F) Algunos Sal aislados pertenecen a la literatura sapiencial, porque enseñan o exaltan la → sabiduría (1 91 112 128 37 73); los dos últimos tratan el tema de la → retribución. El Sal 119 es un canto alfabético en loor de la ley. Sobre los salmos como oración, cf. → oración I,B-G, → aleluya.

Comentarios: H. HERKENNE (Bonn 1936), J. CALÈS (París 1936; 2 vols.), C. LATTEY (Londres 1939), F. NÖTSCHER (Wurzburgo 1947), E. PODECHARD (Lyon 1949; Ps 1-75), B. BONKAMP (Friburgo de Brisgovia 1949; cf. AAS 45, 1953, 432), E.J. KISSANE (Dublín 1953; Ps 1-72), E. ZOLLI (Milán 1951), G. CASTELLINO (Turín 1955); CH. y E. BRIGGS (Edimburgo 1906/07), W. STAERK (Gotinga [2]1920), B. DUHM (Tubinga [2]1922), H. GUNKEL (Gotinga [4]1926), R. KITTEL (Leipzig [5]1929), H. SCHMIDT (Tubinga 1934), W.O.E. OESTERLEY (Londres 1940; 2 vols.), B.D. EERDMANS (Leiden 1947), A. WEISER (Gotinga [4]1955; 2 vols.), F.M.TH. BÖHL, B. GEMSER (Groninga 1947/50; 3 vols.).

Bibl.: F. STUMMER, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttest. Psalmen* (Paderborn 1922). F. WUTZ, *Die Psalmen textkritisch untersucht* (Munich 1925). H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (Gotinga 1933). S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien* (Oslo 1921-24; 5 volúmenes). J.H. PATTON, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* (Baltimore 1944). J. COPPENS, *Les Parallèles du Psautier avec les textes de Ras-Shamra-Ougarit* (Lovaina 1946). R.T. O'CALLAGHAN, *Echoes of Canaanite Literature in the Psalms* (VT 4, 1954, 164-176). R. TOURNAY, R. SCHWAB, *Les Psaumes* (París 1950). J.J. STAMM, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung* (ThRs 23, 1955, 1-68).

Sobre el nuevo Salterio: A. BEA, *Il nuovo Salterio latino* (Roma [2]1946; trad. castellana de P. Termes, Barcelona 1947). Id., *I primi dieci anni del nuovo Salterio latino* (Bb 36, 1955, 161-181). J. ZIEGLER, *Antike und moderne lateinische Psalmenübersetzungen* («Sitzungsber. Bayer. Akad. d. Wissenschaften» [3]1960).

J. STRAUBINGER, *El Salterio según el texto original hebreo, con arreglo al nuevo Salterio Vaticano* (Buenos Aires 1949). J. IRIARTE, *El Salterio de la Biblia de la Casa de Alba* (Razón y Fe 78, 1927, 398-411; 79, 1927, 292-306 [trad. castellana de Rabí Mošé Arragel, del año 1422]).

→ Versiones de la Biblia VI,B,5.

[S. DEL PÁRAMO, *El género literario de los Salmos* (EstB 6, 1947, 241-264). J. ENCISO, *Mizmor, Schir y Mąskil* (EstB 12, 1953, 185-194). Id., *In-*

dicaciones musicales en los títulos de los Salmos (Misc. Bibl. Ubach, Montserrat 1953, 185-200). Id., *Los títulos de los Salmos y la historia de la formación del Salterio* (EstB 13, 1954, 135-166). A. Colunga, *El mesianismo en los Salmos regios* (Studia Anselmiana 27/28, Roma 1951, 208-230). F. Asensio, *¿Salmos mesiánicos o salmos nacionales?* (Gregorianum 32, 1951, 219-260). J. Prado, *Dios y el universo en los Salmos. Apuntes de Teología Bíblica* (EstB 2, 1943, 213-241). Id., *La aportación histórica del libro de los Salmos* (Sefarad 6, 1946, 219-236). Existen también muchos estudios particulares sobre salmos determinados, que pueden verse en las diversas revistas.

→ Poesía bíblica.

Trad. castellanas: R. de Manresa, *El libro de los Salmos* (trad. y coment., 2 vols., Barcelona 1935-1936). S. del Páramo, *Los Salmos traducidos del original hebreo* (Santander [2]1949).]

Salmos imprecatorios son aquellos en que se pide la → maldición de Dios sobre los enemigos de Israel (Sal 79,6.12 83,10-19 129,5-8) o sobre un enemigo personal o un opresor (5,11 6,11 7,10.16 10,12 28,4 31,19 35,4-6 40,15 54,7 58,7-11 69,23-29 109,6-19 139,19 140,9-12 141,10 143,12 Jer 15,15 17,18 18,21-23). Para comprender estas oraciones, tan alejadas de la doctrina y del ejemplo de Cristo, hay que pensar: (1) que la revelación del AT es sólo preparación de la del NT, y por tanto imperfecta; (2) que en el antiguo oriente, y lo mismo también entre los israelitas, la imprecación es un medio normal de defensa; (3) que el lenguaje de los orientales es más apasionado que el nuestro.

(1) Como revelación que aún está en su fase preparatoria, el AT es necesariamente imperfecto en muchos aspectos; sus disposiciones morales tenían que tener cuenta de la mentalidad primitiva, semita, de los israelitas (cf. Mt 19,8 Mc 10,5). Entre estas imperfecciones enumera Jesús (Mt 5,38) la ley del talión: «Ojo por ojo y diente por diente» (Lev 24,19s Gén 9,6, cf. Jue 1,6s Gén 4,14.23s) y el odio al enemigo (Mt 5,43). Es verdad que este odio estaba prohibido (cf. Lev 19,17s.34 Éx 23,4s Prov 25,21 Job 31,29s Eclo 28,1-7), pero no era raro el tenerlo y aún se consideraba normal tratándose de los enemigos (2Sam 19,5s Sal 139,21, cf. 1Tes 2,5; Tácito, *Historiae* V, 5). Cuando Jesús manda: «Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen» (Mt 5,44), realmente da una ley nueva (Jn 13,34 15,12) que corrige la antigua. La conducta de los israelitas, incluso de los piadosos adoradores de Yahvéh, para con sus enemigos, no debe, por consiguiente, ser juzgada según las normas de la perfección evangélica.

(2) La maldición, considerada como eficaz, era, entre los israelitas, un medio normal de defensa, sobre todo para aquellos que no tenían a mano ningún otro medio. Yahvéh mismo amenazaba con su maldición a los transgresores de su ley (Dt 27,15-26) y a los que maldijeron a sus elegidos (Gén 12,3), de suerte que Él mismo, para demostrar su justicia, utilizaba la ley del talión (Gén 12,3 Dt 32,21 Jer 5,19, cf. Prov 1,26-28). Si, pues, algún piadoso israelita imploraba la maldición de Yahvéh sobre sus enemigos u opresores, no hacía con ello sino apelar a la justicia de su Dios (p.ej., Sal 7,9s.12.18 31,2 28,4 35,7s), y estaba convencido de que por su imprecación vendría el castigo sobre el malhechor y quedaría restablecido el derecho (p.ej., Sal 28,4 35,7s). Y esto debía de parecerle tan necesario, cuanto que sólo conocía la → retribución en esta vida y consideraba a los opresores de su pueblo y a sus enemigos personales como enemigos de Yahvéh (Sal 74,23 83,6 139,21 Jer 15,15).

(3) El temperamento, la ardiente fantasía y la riqueza del lenguaje de los orientales explican las apasionadas expresiones con las cuales se califican la maldad y la injusticia de los enemigos. Su boca está llena de maldición, de mentira, de violencia (Sal 10,7 59,13), afilan su lengua como las serpientes, llevan en sus labios el veneno de la víbora (140,4), tensan el arco y preparan la flecha en la cuerda (11,2 37,14 64,4), tienden un lazo (35,7s 57,7 140,6) y cavan un hoyo (7,16 35,8). Quizá estas expresiones indiquen medios mágicos de los cuales se servían los malvados para atraer las desventuras sobre los buenos; pero son más bien metáforas que expresan sus falsas acusaciones e intrigas (cf. Sal 5,6), al modo de tantas otras imágenes tomadas de la guerra o de la caza (por ejemplo, Sal 37,14s Jer 20,10), que pintan a los enemigos como leones rugientes (Sal 10,9 22,14) o como novillos y toros (22,13). De igual manera se han de entender las imprecaciones abigarradas y durísimas de algunos s.i.; ese torrente de maldiciones corresponde, como lo demuestran numerosos paralelos de la literatura babilónica, al temperamento oriental y sólo son variaciones de un mismo tema: «Que Dios castigue a mis injustos enemigos». Quizás la mayoría de ellas no deben tomarse en serio, porque se excluyen mutuamente (en el Sal 109, los vv. 8 y 18s; en el Sal 59, los vv. 12 y 14). Por eso piensan algunos exegetas que estas expresiones son fórmulas estereotipadas y como recibidas en préstamo de otros autores, con las cuales el poeta reviste de ropaje oriental sus anhelos de liberación y de restauración del derecho. La explicación que dan otros expositores, en el sentido de que esas imprecaciones deben considerarse como puestas en labios de los enemigos del salmista, no convencen, porque violentan

el texto; por lo menos, los devotos nunca se atreverían a repetir aquellas maldiciones pronunciadas contra sí mismos exponiéndose a renovar con ello su eficacia.

Bibl.: F. STEINMETZER, *Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen* (BZ 1913, 133-142. 363-369). P. HEINISCH, *Theologie des AT* (Bonn 1940) 182-185. A.F. PUUKKO, *Der Feind in den at.lichen Psalmen* (OTS 8, 1950, 47-65). ThW II, 789.

Salmos penitenciales. Los Sal 6 32 38 51 102 130 y 143 forman este grupo de siete salmos, conocidos ya en la antigüedad cristiana (probablemente desde san Agustín: cf. PL 32,63) con el nombre de s. p. Desde luego, el nombre no es bíblico. Pero está justificado porque predominan en estos salmos los sentimientos de conciencia de pecado y de contrición, que alternan con llamadas a la misericordia de Dios. El arrepentimiento del alma se expresa en ellos en lenguaje colorista y en tonos exaltados, en conformidad con la manera de exteriorizar los orientales sus sentimientos de dolor y de contrición. El dolor íntimo del salmista parece identificarse a veces con la actitud profundamente triste de todo el pueblo de Israel, para el cual suplica el poeta la misericordia divina (Sal 102,13-15). La poesía de otros pueblos no ha producido expresiones tan emocionantes acerca de la conciencia de pecado y del dolor del alma. Los s. p. son súplicas que los labios cristianos pueden repetir íntegramente, sobre todo los salmos tan llenos de sentimiento como el *Miserere* (Sal 51) y el *De profundis* (Sal 130).

Bibl.: G. BERNINI, *Le preghiere penitenziali del Salterio* (Anal. Gregor. 72, Roma 1953).

Salmunná (hebr. *ṣalmunnā*, Vg Salmana) y Zébaj (hebr. *zebaḥ*, sacrificio [?]; Vg Zebee) son en Jue 8,7-21 dos reyes madianitas, derrotados y muertos por → Gedeón, porque habían asesinado a su hermano; cf. Is 9,3 Sal 83,12; quizá son duplicados de → Oreb y Zeeb, a los que una tradición desvió hacia Gedeón (7,23-25).

Salomé (emparentado con el hebr. *šālēm*, sana, armoniosa), nombre de persona.

(1) Esposa de Zebedeo, madre de Santiago el mayor y de Juan, en Galilea había seguido a Jesús sirviéndole. Estuvo al pie de la cruz (Mc 15,40), junto a María Magdalena y María, con las cuales al día siguiente compró especias para ungir a Jesús (Mc 16,1). Aparece como madre de los hijos del Zebedeo en Mt 20,20 27,56.

(2) Hija de Herodías en su primer matrimonio con Herodes Filipo, bailó ante los reunidos con motivo del cumpleaños de Herodes Antipas y por instigación de su madre pidió como recompensa (Mt 14,6-11 par.) la cabeza de Juan Bautista. Su nombre también es conocido por fuentes extrabíblicas. Primeramente se casó con el tetrarca Filipo (*Ant.* 18, 5,4), que probablemente tendría treinta años más que ella; después con Aristóbulo, nieto de Herodes el Grande. Su imagen (con la de Aristóbulo) figura en una moneda de la colección de Waddington (cf. Rev. Numism., Serie 4.ª, t. II, 1896, 619, n.º 7250).

Salomón, nombre propio del más célebre rey de Israel (alrededor del 970-930 a.C.). El nombre (hebr. *šᵉlōmō*) está relacionado, según unos, con el nombre divino Šalem (cf. Jerusalén); según otros (NOTH 165), con el vocablo hebr. *šālōm* (bienestar). El nombre de Yedidyá (preferido de Yahvéh; 2Sam 12,24s) que le dio el profeta Natán no vuelve a ser mencionado; quizás el nombre de S. sea → nombre de entronización.

(I) PERSONA. S. era el segundo (según otros, que dudan de la historicidad de 2Sam 12,14-23, el primogénito) hijo de David y de Bat-Šeba. No se sabe nada de su juventud. Por medio de una acción política, preparada por su madre juntamente con el sacerdote Sadoq, el profeta Natán y el jefe del ejército Benayá, se apoderó del trono cuando aún vivía David, en perjuicio del de mayor edad Adoniyá (1Re 1). Sus enemigos fueron en parte ejecutados (Adoniyá, Yoab), en parte depuestos y desterrados (el sacerdote Ebyatar); también fue reducido a la impotencia el único pretendiente de la dinastía de Saúl, Simí (1Re 2,5-9.13-46). Ascendido al trono, se casó con una hija del rey de Egipto (Psusennes [?]).

(II) REINADO. El relato del libro de los Reyes sobre el gobierno de S. (1Re 1-11; un compendio del mismo: 2Par 1-9) es una creación literal complicada, que se ocupa con agrado, pero de manera exclusiva, de las edificaciones de Salomón. Por tanto, de su reinado de cuarenta años tan sólo nos queda una impresión bastante unilateral. Pero, por lo menos, sabemos algo sobre su política exterior. No hizo ninguna guerra. Sus relaciones con el extranjero (4,24s) fueron buenas (por lo menos, al principio), e.d., con Egipto (boda con la hija del rey de Egipto, que además le aportó la ciudad de Guézer: 3,1 9,16), con Fenicia (tratado comercial y delimitación de fronteras: 5,1-12 9,11-14), con Ammón (boda con Naamá: 14,21), con Arabia (visita de la reina de Sebá: 10,1-13). Más tarde se hicieron independientes Edom bajo Hadad (11,14-25) y Damasco bajo Rezón (11,23-25*a*). El redactor deuterono-

mista atribuye a la tolerancia de S. con respecto a las religiones extranjeras el desmembramiento de estos territorios israelitas.

La política interior de S. tiende a una fuerte centralización. Israel (y Judá [?]) fue dividido en doce distritos, que coincidían con los territorios de las tribus israelitas y de los enclaves cananeos todavía subsistentes. Para su administración nombró S. doce gobernadores; su principal cometido era la entrega regular de las cargas e impuestos (4,7-19.27s). También es probable que proporcionasen los numerosos trabajadores que S. precisaba para sus construcciones, a cuyo efecto instituyó un servicio obligatorio de trabajo, tanto para israelitas como para no israelitas (5,13-16; según otra narración, únicamente para los no israelitas: 9,15.20.23). Estas construcciones estaban destinadas ante todo a la defensa del territorio, a la corte y al culto. Para la defensa del país fortificó Guézer, Bet-Jorón, Baalat, Tamar (9,16-19) y Jerusalén (Milló; 9,24); introdujo en su ejército carros de guerra tirados por caballos, fundó ciudades-campamentos (9,19 10,26: para carros y para la caballería; en Meguiddó fueron descubiertas las gigantescas caballerizas de S.; cf. lám. XXXVII) e importó caballos (10,28s). Como edificios para la corte y palacio se cuentan: un palacio con las correspondientes dependencias, la casa «bosque del Líbano», el patio de las columnas, la sala del trono y un palacio para su esposa egipcia; el conjunto estaba rodeado por extenso muro. Es muy sobria la descripción de su estilo o aspecto exterior (7,1-12); algunos muebles y otros objetos se describen con más detalle desde otro punto de vista (trono: 10,18-20; servicio de mesa: 10,21). Con objeto de centralizar el culto, construyó un nuevo templo en Jerusalén (la reseña de la construcción, c. 6, es, en parte, difícil de entender) y fabricó objetos de culto (10,13-51). Las edificaciones fueron dirigidas por técnicos fenicios. La fiesta de la consagración del templo sobrepasó a todo lo que Israel había visto hasta entonces; son conocidos el pasaje de la consagración del templo (8,1s) y la oración al ser consagrado (8,22-53), transmitida con matices deuteronomistas. El importe de las obras se sufragó mediante el tráfico marítimo (construcción de una flota comercial, travesías en colaboración con tripulantes fenicios: 9,26-28 10,11 10,22), mediante la elevación de aduanas y otros derechos (10,15) y mediante fuertes impuestos (12,4 4,7.27s).

(III) IMPORTANCIA. De todo ello fue poco lo que pudo afianzarse. A S. no le fue posible crear un reino propiamente dicho. A consecuencia de su régimen centralizador y de los agobiadores impuestos a sus súbditos, ganó terreno el movimiento separatista, que ya existía, motivado por las divergencias Israel/Judá, y además fue favorecido por ciertos círculos proféticos, que rechazaban la tolerancia religiosa de Salomón. Así, a su muerte, se desmembró el reino. Lo único que le sobrevivió fueron sus edificaciones religiosas. El hecho de que se atribuyan a S. varias obras literarias, se comprende más fácilmente porque S., como genuino príncipe oriental, tendría efectivamente actividades literarias (5, 9-14; la narración de 3,16-27 [el juez sabio] es un motivo común oriental). Estos escritos a él atribuidos indebidamente son (entre los libros canónicos): el → Cantar, el → Eclesiastés, el libro de la → Sabiduría y algunos Salmos; además:

(1) Los *Salmos de Salomón*, colección de 18 salmos, compuesta en hebreo, en el siglo I a.C., conservada en griego. Ediciones: O. von Gebhardt (TU 13,2; Berlín 1895); texto también en Swete [4]III, 765-787 y Rahlfs (II, 471-489).

(2) Las *Odas de Salomón*, colección de 42 cantos, del siglo I d.C., nacida en círculos cristianos, compuesta en griego, conservada en siríaco. Ediciones: R. HARRIS - A. MINGANA, *The Odes and Psalms of Solomon*, (Manchester 1916/20) A. Ungnad y W. Staerk, Bonn 1910.

(3) El *Testamento de Salomón*, siglo I d.C., compuesto por un cristiano. Edición C.C. MC COWN, *The Testament of Solomon* (Leipzig 1922).

En el NT, Salomón (con excepción de las genealogías y de la expresión «pórtico de Salomón») es mencionado tres veces (Jesús más que S.: Mt 12,42 par.; S. en toda su magnificencia: Mt 6,29; S. como constructor del templo: Act 7,47).

Bibl.: A. ŠANDA, *Salomon und seine Zeit* (BZfr 6/1-2, Munster de Westfalia 1913). A. ALT, *Israels Gaue unter Salomo* (BWAT 13, Leipzig 1913) 1-19. W.F. ALBRIGHT, *The Administrative Divisions of Israel and Judah* (JPOS 5, 1927, 17-54; enumera también Judá entre los distritos). J. GARSTANG, *The Heritage of Salomon* (Londres 1935). F. THIEBERGER, *King Salomon* (Londres 1948).

Salud. La literatura sapiencial veterotestamentaria habla con agrado del mantenimiento de la s. y da para ello sabios consejos. Previene contra la intemperancia (Eclo 31,19-24 37,27-31), contra la melancolía, las preocupaciones, la envidia, la ira, los cuidados (Eclo 30,22-31,2), y recomienda el temor de Dios (Prov 3,7s Eclo 34,22) y la alegría (Prov 17,22). Rom 13,14 advierte que no se fomente tanto la s. del cuerpo, que se despierten los malos apetitos; 1Tim 5,23

recomienda un poco de vino para un estómago debilitado. → Médico, → enfermedad.

Salud mesiánica → sotería.

Saludo. Para saludar su usa generalmente en hebr. la misma palabra que para «bendecir» *(bārak);* el s. tiene una fuerza bienhechora que sólo se realiza cuando la persona saludada es digna de ella (esta idea se ve aún en el NT, p.ej., Mt 10,13 par.). Por eso, negarle a uno el s. significa lo mismo que «maldecirlo». El NT emplea por «saludar», no la versión del hebr. *bārak*, sino la palabra genuinamente griega ἀσπάζεσθαι (s. se dice ἀσπασμός), que originariamente quiere decir «abrazar». El oriental saluda de varios modos, que frecuentemente resultan complicados para nuestra manera de sentir. Al más sencillo s. se pone en pie (Lev 19,32 Job 29,8), se apea de su cabalgadura (Gén 24,64 1Sam 25,23), o sale al encuentro del que saluda (Gén 18,2). En el s. más solemne se postra, de modo que la frente toque con el suelo (la postración o proskinesis; → lám. XXII, 3); este gesto se repite en ocasiones varias veces (Gén 33,3 1Sam 20,41). También es usual ponerse de rodillas (2Re 1,13 Mt 27,29). A un profeta o varón de Dios se le abrazan los pies, como a un ser sobrenatural (2Re 4,27, cf. Mt 28,9). El → beso se usaba corrientemente en el s. y en la despedida entre padres e hijos (1Re 19,20 Lc 15,20), entre los parientes más próximos (Gén 29,11 Rut 1,14) y entre íntimos amigos (Éx 4,27). Los hombres, en ese caso, se asían mutuamente de la barba (2Sam 20,9). En algunas circunstancias el beso pertenecía al ceremonial cortesano.

Las fórmulas de s. son deseos de bendición: «La paz sea contigo» (Jue 19,20); «la paz sea con tu casa» (Lc 10,6); «Yahvéh sea contigo» (Jue 6,12). La respuesta es: «Yahvéh te bendiga» (Rut 2,4). Una fórmula más larga de saludo es: «La bendición de Yahvéh venga sobre ti»; respuesta: «Te bendigo en el nombre de Yahvéh» (cf. Sal 129,8). Como bendición, el s. era muy estimado; el no saludar sólo podía disculparse por la mucha prisa o por apremiantes deberes en el servicio de un profeta o del evangelio (2Re 4,29 Lc 10,4). Jesús recomienda, pues, expresamente a sus discípulos que saluden cuando entren en una casa (Mt 10,12 Lc 10,5). Por eso los apóstoles saludan a las comunidades cristianas a su llegada (Act 18,22 21,7.19) y a su partida (Act 20,1 21,6), así como en sus cartas, donde hallamos distintas fórmulas de saludo. Por otra parte, Jesús reprende la vanidad de los fariseos, que se hacen saludar en las plazas públicas (Mt 23,7 par.), e.d., quieren ser saludados los primeros, para hacer resaltar así su dignidad.

Bibl.: NÖTSCHER 48s. ThW I, 494-500. I. LANDE, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im AT* (Leiden 1949). S. LYONNET, Χαῖρε κεχαριτωμένη (Bb 20, 1939, 131-141).

Salum → Sallum.

Salvación → sotería.

Samaría, forma griega del hebr. *šōmᵉrōn* (atalaya [?]) o primitivamente *šemeron, šemerayin* (cf. la etimología en 1Re 16,24; la transcripción asiria *Samerina* y la forma aramea *šāmᵉrayin:* Esd 4,10.17), nombre de una montaña de Palestina y de una ciudad, fundada por el rey de Israel Omrí en una antigua colonia cananea, de poca importancia (quizá Samir: Jue 10,1), para ser destinada a capital del reino del norte (1Re 16,24) en lugar de Tirsá. Samaría es una de las pocas ciudades fundadas propiamente por los israelitas; el emplazamiento estaba muy bien escogido, tanto desde el punto de vista estratégico como comercial, y a propósito para edificar una ciudad. Samaría resistió un sitio de los sirios (2Re 6) y no fue ocupada por los asirios hasta después de tres años de cerco (721 a.C.). Treinta mil habitantes fueron sustituidos por colonos extranjeros. De esta época data una carta neobabilónica al gobernador de la ciudad en aquel entonces, Abi-Ají. En el año 331 a.C. fue helenizada por Alejandro Magno, y en el 107 a.C., ocupada por Juan Hircano. Después que la ciudad, muy derruida, cayó en poder de Roma, Gabinio la reedificó. Herodes la hizo fortificar, convirtiéndola en una de las ciudades más hermosas del reino. El nombre de S. fue cambiado por el de Sebaste (Augusta), en honor del emperador Augusto, que también tenía un templo erigido en esta ciudad (probablemente, sobre el antiguo templo de Baal, de Ajab; cf. lám. XXX); este nombre perdura en el de *sebaṣṭye* de hoy. El diácono Felipe predicó el evangelio en S.; después, Pedro y Juan visitaron la ciudad (Act 8,5-17).

Excavaciones realizadas en 1908-10 por encargo de la Universidad de Harvard bajo la dirección de D. Lyon, G. Reisner y C. Fischer, y continuadas en 1930-33 y 1935, con la colaboración de varios institutos científicos, como «Joint Expedition», dirigidas por J. Crowfoot, han sacado a luz muchos y valiosos restos (cf. fig. 124). Durante los primeros trabajos, en el estrato de ocupación romana, fueron descubiertos los restos del foro de Herodes, una basílica romana y un hipódromo (quizá mejor: escuela de atletismo); en el estrato de ocupación israelita,

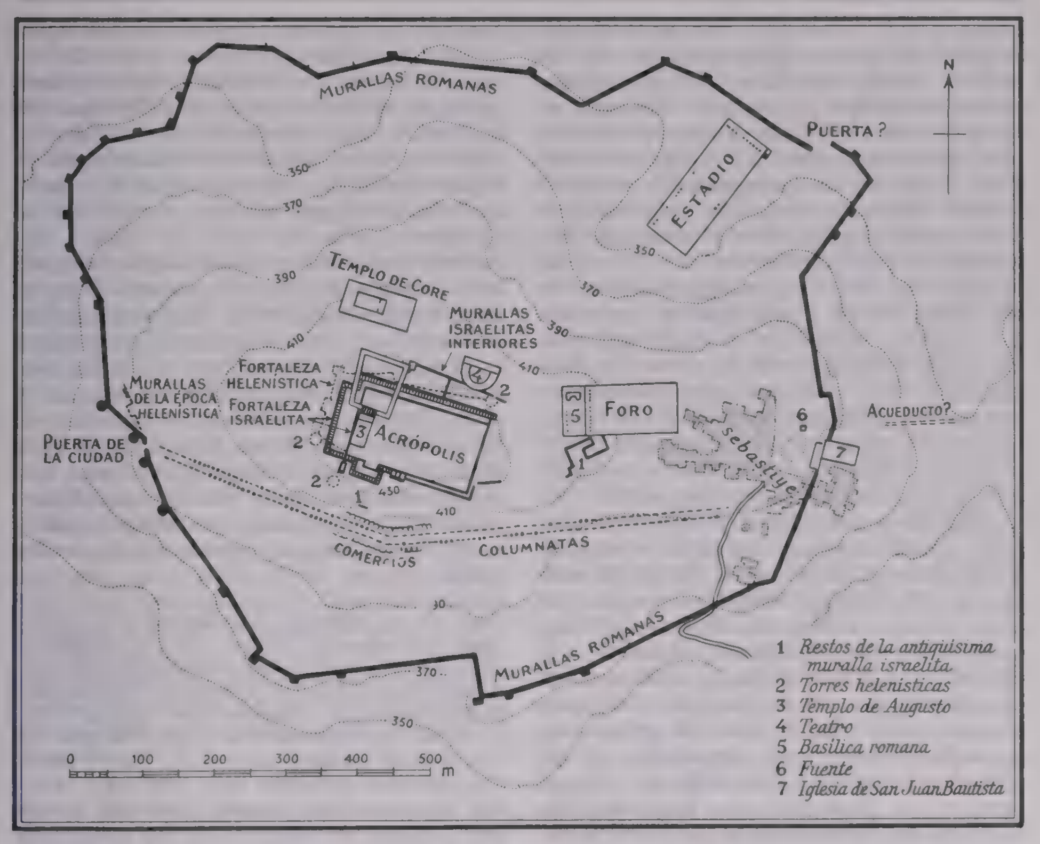


Fig. 124. Plano de Samaría según las excavaciones

el palacio de Omrí, ampliado por Ajab y Yeroboam II (1Re 20,43 2Re 1,2); además, el estanque (1Re 22,38), las murallas de la ciudad y, como valiosa aportación a la paleografía hebrea, una serie de fragmentos de cerámica escritos (→ óstraka) en escritura y lengua hebrea antigua. Samaría estuvo también habitada en la primera edad del bronce.

En las excavaciones de la «Joint Expedition» se investigaron preferentemente los estratos helenísticos y romanos, pero la capa correspondiente a la ocupación israelita dio resultados más importantes. Es manifiesto que el palacio de Omrí había sido construido según modelo asirio. Además fueron descubiertas un gran número de plaquitas de marfil (1Re 22,39 Am 3,15; cf. lám. XXIX), algunos óstraka (lám. XVI), parte con escritura hebrea/aramea, muy deteriorados, pero que coincidían con los de los primeros hallazgos (edición: E.L. Sukenik, PEFQS 1933, 152-156), parte escritos en griego/hebreo (edición: ibid. 200-205).

Reseñas de las excavaciones: G. A. REISNER y otros, *Harvard Excavations at Samaria*, Cambridge (Mass.) 1924: PEFQS 1931ss, *Samaria-Sebaste, Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935*; vol. I: J.W. CROWFOOT, K.M. KENYON, E.L. SUKENIK, *The Buildings* (Londres 1942); vol. II: J.W. CROWFOOT, G.M. CROWFOOT, K. KENYON, *The Objects from Samaria* (Londres 1957).

Bibl.: J.W. JACK, *Samaria in Ahab's Time: Harvard Excavations and their Results* (Edimburgo 1929). R.W. HAMILTON, *Guide to Samaria/Sebaste* (Jerusalén 1944). B. MAISLER, *The Historical Background of the Samaria Ostraca* (JPOS 22, 1948, 117-133). E. O'DOHERTY, *The Date of the Ostraca of Samaria* (CBQ 15, 1953, 24-29). A. ALT, *Der Stadtstaat Samaria* (Berlin 1954). ABEL II, 443-446. BRL 437-445. ThW VII, 88-94. R. BACH, *Zur Siedlungsgeschichte des Talkessels von Samaria* (ZDPV 74, 1958, 41-54).

Samaritanos. Después de la ocupación de Samaría, la población indígena fue deportada y sustituida por colonos asirios de Babilonia, Kutá, Avvá, Jamat y Sefarvaím (2Re 17,24); Esd 4,2.9 da cuenta de otras deportaciones bajo Asarhaddón y Asenappar (Assurbanipal [?]). De esta manera se dio lugar en el antiguo reino del norte a la formación de un pueblo, que allí quedó establecido, compuesto de una mescolanza de israelitas y elementos extraños; FL. JOS.

(*Ant.* 9,14,3) y muchos rabinos les dan el nombre de kuteos, porque muchos de los nuevos colonos procedían de Kutá. Algunas calamidades que aparecieron de vez en cuando fueron atribuidas al desconocimiento que los colonos tenían de la religión de Yahvéh, propia de los naturales. El rey asirio mandó allá a un sacerdote exiliado, para que los instruyera sobre el dios del país; Yahvéh fue así considerado como dios local de Samaría (2Re 17,25-28). Juntamente con el culto a Yahvéh practicaban el de sus dioses propios, entre otros el de Nergal (2Re 17,29-34). Una parte de la población indígena adoradora de Yahvéh parece haber participado en el culto de Jerusalén (2Par 30,1 34,9 35,18 2Reg 23,15.19 2Par 34,6). Los s. tuvieron intención de juntarse a los judíos que regresaron de Babilonia, pero fueron rechazados por Zorobabel y Nehemías (Esd 4,2). Desde entonces hay gran enemistad entre judíos y samaritanos. Éstos dificultaron la edificación del templo y la reconstrucción de las murallas. En tiempo de Nehemías, bajo la dirección de Manasés, hijo del sumo sacerdote Yoyadá, edificaron un templo propio en el Garizim. Este Manasés estaba casado con la hija del gobernador persa Sanbal·lat, y por este motivo fue expulsado de Judá por Nehemías (Neh 13,28 *Ant.* 11,7,2). Este templo fue respetado bajo Antíoco IV Epífanes, para dedicarlo a Júpiter Xenios (*Ant.* 12,5,5 2Mac 6,2), pero en el año 128 a.C. fue destruido por Juan Hircano, porque los s. se habían hecho partidarios de los Seléucidas (1Mac 3,10). Sin embargo, quedó el Garizim como lugar de culto de los s. (Jn 4,20). La enemistad recíproca entre judíos y s. fue permanente. Para el autor de Eclo 50,25 los s. no son propiamente un pueblo, son «la gente necia que vive en Sikem»; el autor los odia más todavía que a los idumeos y a los filisteos. En tiempos de Jesús el nombre de s. era una injuria (Jn 8,48); los judíos no acostumbraban a tener relación alguna con s. (Jn 4,9). Por otra parte, los s. molestaban a los judíos que peregrinaban a Jerusalén (Lc 9,52-54 *Ant.* 20,6,1), e incluso en alguna ocasión, durante la fiesta de la pascua, profanaron el templo con huesos de muertos (*Ant.* 18,2,2). Jesús habla de ellos con mayor suavidad (Lc 10,33ss 17,16 Jn 4,4-48). A pesar de que en la primera misión de sus discípulos excluye a los s., como a los paganos, de la predicación (Mt 10,5), antes de su ascensión les encargó que dieran testimonio de él en toda Judea y Samaría (Act 1,8). El diácono Felipe fue el primero que predicó el evangelio entre los s. (Act 8,5ss). Es conocida la parábola del s. compasivo (Lc 10,30-37); el amor al prójimo abarca a todos los semejantes, también a los enemigos.

Los s. esperaban un Mesías, al que llamaban *tā'ēb* (el que vuelve); debía ser sacerdote y rey, y enseñar la verdadera doctrina (Jn 4,25). Tan sólo reconocían al Pentateuco, del cual posee la actual comunidad de *nāblus* una recensión de dudosa antigüedad, escrita en hebreo antiguo; edición: A. VON GALL, Giessen 1914/19.

Este texto, tan celosamente guardado por los s., no ha podido ser íntegramente fotografiado hasta nuestros días. Lo ha conseguido F. Pérez Castro, quien prepara la ed. íntegra para la *Biblia Polyglotta Matritensia*. La parte más antigua de este rollo es del s. X-XI d.C. Y tal vez pueda servir no poco para el estudio del texto bíblico hebreo premasorético. Cf. F. PÉREZ CASTRO, *Séfer Abishá. Ed. del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco Hebreo Samaritano de Nablús*. Estudio, transcripción, aparato crítico y facsímiles (Madrid 1959).

Bibl.: TH.G. JUYNBOLL, *Commentarius in historia gentis Samaritanorum* (Leiden 1846). W. GESENIUS, *De Samaritanorum Theologia ex fontibus ineditis commentatio* (Halle 1822). J.C. FRIEDRICH, *Discussionum de Christologia Samaritanorum Liber* (Leipzig 1821). J. GRIMM, *Die Samaritaner und ihre Stellung in der Weltgeschichte* (Munich 1854). J.A. MONTGOMERY, *The Samaritans* (Filadelfia 1907). SCHÜRER I, 18-23. StB I, 538-560. J. BOWMAN, *Samaritan Studies* (BJRL 40, 1957-58, 298-327). H.H. ROWLEY, *Sanballat et le Temple Samaritain (L'AT et l'Orient*, Lovaina 1957, 157-191). Id., *Sanballat and the Samaritan Temple* (BJRL 38, 1955-56, 166-198).

Šamaš, asirobabilón.: dios solar (cf. AOB 322). Puesto que Š., en su recorrido diario sobre el carro del sol, inspecciona el universo y se entera de todo, él es también dios de la sabiduría y juez sapientísimo al que nada escapa y quien todo lo premia o castiga según derecho y ley. Su santuario más importante es el templo de É-bàr-bàr (el templo reluciente) en Sippar. En la sagrada Escritura no se menciona a S., aunque en 2Re 23,11 se habla del carro y de los caballos del sol que estaban colocados a la entrada del templo, hebr. *parwārīm*, en honor del sol. Con ello es probable que se haga referencia al mismo local que en 1Par 26,18 se llama *parbār* y que estaba situado en la parte occidental del templo. No se ha comprobado que *parbār* o *parwārīm* sea traducción del sumerio *bàr-bàr* (cf. supra) y, por consiguiente, que se hubiese erigido un santuario o capilla a Š. en el templo de Yahvéh. Según otros, *parbār* o *parwārīm* es un vocablo de origen persa (vestíbulo, patio).

Bibl.: A. DEIMEL, *Pantheon Babylonicum* (Roma 1914), n.º 3081. RLA II, 263. F.M.TH. BÖHL (JbEOL 8, 1942, 665-680).

Sambalat → Sanbal·lat.

Šamgar (hebr. *šamgar*, nombre extranjero de origen hittita [Sangura]), hijo de Anat, es uno de los llamados → jueces menores (Jue 3,31). La noticia de que mató a seiscientos filisteos con una aguijada de bueyes le coloca en la serie de las figuras heroicas del tiempo de David (cf. 2Sam 21,15-22). Debido a su ascendencia hittita y al nombre cananeo de su padre (Anat es una diosa cananea), Budde opina que S. en un principio no sería un juez, sino un extranjero opresor de Israel (Jue 5,6); para completar el número doce de los jueces, con exclusión del perverso → Abimélek, el redactor deuteronomista de Jue habría convertido a S. en juez, atribuyéndole hechos de algún otro héroe israelita. Por el contrario, Moore y Lagrange creen que la historia de S. estuvo primitivamente después de 16,31, y que éste fue un héroe de los tiempos de David; para ello apelan a algunas versiones antiguas y a las divergencias entre 3,30 y 3,31 por un lado, y 3,31 y 4,1 por otro (ambos textos hablan de Ehud). Pero, posteriormente, fundándose en 5,6, algunos colocan la narración de S. mucho antes, después de 3,30.

Samos, isla ante la costa oeste de Asia Menor; desde el 134 a.C. posesión romana, con una comunidad judía (1Mac 15,23); desde el 19 a.C., independiente. En su segundo viaje apostólico visitó Pablo la isla, donde acostumbraban a tocar los buques que iban del Helesponto a Siria (Act 20,15).

Bibl.: LÜBKER 910s.

Samotracia (la Samos tracia), isla al norte del mar Egeo, renombrada por el culto mistérico de los cabiros (en un vaso de Beocia, Dioniso = Cabiro), visitada por Pablo en su segundo viaje apostólico (Act 16,11).

Bibl.: LÜBKER 911. 530 (sobre los cabiros).

Samuel (hebr. *šᵉmū'ēl*, significado incierto) procedía de Ramá, ciudad en las montañas de Efraím (1Sam 1,1). Según 1Par 6,23 era levita. En sus primeros años fue enviado por sus padres a Siló, donde entonces estaba el arca de la alianza, para ser educado en el servicio del templo. Tuvo que profetizar el castigo al sacerdote Elí a causa de los graves delitos de sus hijos. Su natural disposición (1Sam 2,26 3,10) y el hecho de haber recibido revelaciones divinas (3,21) le procuraron el respeto del pueblo, que en todas las circunstancias importantes se dirigía a él y confiaba en sus oraciones (7,8 12,23). Cuidó de la administración de justicia (7,6.16), se preocupó de elevar el nivel religioso del pueblo (7,3), dirigió con éxito la lucha contra los filisteos (7,13s). Según parece, se manifestó contrario al anhelo del pueblo por un rey, pero después se mostró propicio hacia el monarca (12,20-24) y tomó parte decisiva en dar forma a la nueva estructura del estado (10,26). Pero se separó de Saúl cuando éste fue rechazado por Dios a causa de su desobediencia (15,35). Por mandato divino, S. ungió como rey al joven David (16,1-13), protegiéndole en su huida de Saúl (19,9-24).

Con Samuel empieza la serie de los grandes hombres que proporcionaron a la religión del AT su posición privilegiada y que fueron escogidos por Dios como intermediarios de su revelación. A los méritos de S. fue debido que el pueblo se salvara de su miseria religiosa y nacional, motivada, en el período de los jueces, por la falta de cohesión de las tribus, por los avances de los filisteos, por haberse introducido en la religión de Israel ideas cananeas paganas y por la crudeza de costumbres; todo lo cual tuvo un desenlace manifiesto en la pérdida del arca y del santuario nacional. El prestigio personal de S. y, sobre todo, la instauración de la monarquía, procuraron unidad al pueblo, que alcanzó ya el punto más alto de su historia bajo el segundo rey, en cuya elevación al trono también intervino S. El comportamiento religioso de S. estaba caracterizado por la incondicional obediencia a la voluntad de Dios. Con el lema: la obediencia es más meritoria que los sacrificios, y ser desobediente equivale al pecado de estar al servicio de los ídolos (15,22s), combate la exterioridad de la religión y entra en la trayectoria de los grandes profetas, que exigen la entrega personal y voluntaria a Dios.

Bibl.: H. WILDBERGER, *Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums* (ThZ 13, 1957, 442-469).
[M. REHM]

Samuel (libros de). Los libros de Sam llevan el nombre de este profeta y juez, con cuya historia empiezan. En los manuscritos griegos de la Biblia van unidos a los libros de los Reyes, llamados aquí «libros de los reinados», y forman el primero y segundo libro de los mismos. La Vg emplea ambos nombres. San Jerónimo sustituyó la denominación de «reinado» por la correspondiente de «Reyes» (es decir, 1 y 2 de Sam se denominan 1 y 2 de los Reyes). En un principio la obra no estaba dividida. El Talmud y los masoretas incluyen los dos de Sam en un solo libro. Es fácil que la división se realizara primeramente en los mss. griegos. En los mss. hebreos no tuvo lugar hasta 1448.

(I) CONTENIDO. Sam trata del final del período de los jueces y de los principios de la monarquía. La obra abarca un período, de duración indeterminada, alrededor del año 1000 a.C. Se divide en tres partes. La primera (1Sam 1-12) narra la historia de Elí y de sus hijos, por cuyas culpas fue castigado con derrotas, muerte y pérdida del arca; igualmente la historia de Samuel, el cual estuvo desde niño ocupado en el santuario, fue distinguido por Dios con revelaciones, más tarde encauzó los destinos de su pueblo con la instauración de la monarquía e inauguró así un nuevo período de la historia de Israel. La segunda parte (1Sam 13—31) comprende la historia de Saúl. Después de unos principios llenos de esperanzas, desvióse del recto camino y fue rechazado por Dios, quien designó a David como futuro rey. Éste llegó a la corte de Saúl, pero pronto despertó desconfianza, viéndose forzado a huir y permanecer en el desierto, hasta que la muerte de Saúl le abrió el camino del trono. La tercera parte (2Sam) describe el reinado de David. Sus grandezas, que se manifiestan en sus guerras victoriosas, en el fortalecimiento del poder real, en el afianzamiento del reino y en su organización interna; su piedad y la recompensa a la misma, pero también sus faltas y debilidades, son descritas con el mismo amor a la verdad. Al final de la obra hay algunos apéndices. En el último de ellos se narra un hecho de la vida de David, el cual adquirió el lugar donde había de ser emplazado el templo. La muerte de David ya no se narra.

(II) COMPOSICIÓN. Los problemas literarios de ambos libros son difíciles. De los intentos realizados hasta ahora para solucionarlos, ninguno ha merecido la aprobación general. Ordinariamente, se considera la obra como una recopilación de varias unidades literarias, cuyo tema, contenido y redacción se juzgan de diversa manera. Algunos creyeron que los escritos fundamentales del Pentateuco también se encontraban en Sam. Con frecuencia se admite una reelaboración deuteronomista de toda la obra.

(1) Se ve con certeza que, al redactarse el libro, se disponía de datos más antiguos, que fueron utilizados. La lista de los servidores de David se publica dos veces (2Sam 8,16-18 y 20,23-26). El motivo puede ser debido a ciertas diferencias que hay en estos datos. También se explica dos veces, y de diversa manera, el origen del proverbio: «Saúl entre los profetas» (1Sam 10,11 y 19,24). Sobre todo en el relato de la instauración de la monarquía se ven claramente dos descripciones. Según una (1Sam 8,1-22 10,17-25 12,1-25), el pueblo reclama un rey, como tienen otros pueblos, por estar descontento con la conducta de los hijos de Elí. Samuel ve en ello un alejamiento de Dios, pues sólo Él debe ser rey de Israel. Por fin, un aviso divino le predispone a dar satisfacción a los deseos del pueblo. En Mispá, Saúl es designado por la suerte. Según la segunda fuente de información, probablemente más antigua (1Sam 9,1-10,16 10,26-11,15), Saúl, yendo en busca de unas borricas que se habían escapado, va a buscar a Samuel, el cual le unge por mandato divino como a príncipe, para librar a Israel del poder de los filisteos. Guiado por el espíritu de Dios, ayuda a la ciudad de Yabés contra los ammonitas y es nombrado rey por todo el pueblo en Guilgal.

También en la composición de los libros se encuentran algunas irregularidades. 1Sam 10,8 pertenece al contexto de 13,7-14. La pregunta de David en 2Sam 9,1 y el reproche de Simí en 16,8 serían más fáciles de entender si fuesen precedidos del relato de la ejecución de los sucesores de Saúl (2Sam 21). 2Sam 3,18 apela a una tradición que no ha sido transmitida en nuestro libro. En los últimos capítulos (2Sam 21-24) falta unidad interna. Como en parte nos informan de acontecimientos del tiempo primero de David, con ello manifiestan que se trata de apéndices.

(2) Pero, junto a estas imperfecciones, no debe pasarse por alto la unidad de la obra. Exceptuando los apéndices, la composición persigue una finalidad y ofrece un conjunto, no solamente cronológico, sino con conexión interna. En las narraciones duplicadas, el segundo relato corresponde perfectamente a la nueva disposición (cf., p.ej., 1Sam 11,14 con 10,24). Cada trozo, considerado en sí mismo, está escrito de manera expresiva. Los personajes, de tan diferente carácter, tratados en el libro, están generalmente descritos con vivacidad atrayente. Incluso los pasajes narrados en forma de listas están sazonados con rasgos llamativos (2Sam 8,1-14 21,15-22 23,8-39). Este elevado arte narrativo que inspira toda la obra impide considerar los libros de Sam como mero resultado de una redacción. Es preciso aceptar que se trata de un verdadero «autor», que ciertamente tomaría la materia de fuentes más antiguas, pero que creó la contextura y la forma literaria del libro.

(3) El tiempo de composición de los libros de Sam tan sólo puede indicarse de manera imprecisa. De todas formas, tuvieron que ser escritos después del año 929 a.C., puesto que se emplean los términos de «Judá» e «Israel» para distinguir la mitad sur y la mitad norte del país (1Sam 18,16 2Sam 2,6

16,15, etc.). Estas regiones no recibieron tal denominación hasta después de la desmembración del reino, a la muerte de Salomón. Como término *ante quem* sólo se puede mencionar con seguridad el año 586 a.C. El autor estaba convencido de la eterna duración del reino de David; por tanto, no presenció su caída.

(4) Al igual que otros libros bíblicos, Sam contiene pequeñas adiciones que fueron incorporadas a la obra ya completa (1Sam 6,15. 17s 9,9 2Sam 1,18 4,4 13,37 14,25-27). Se remontan a tiempos muy remotos, pues ya se encuentran en las traducciones antiguas. De mayor importancia son las inserciones que existen en 1Sam 17 y 18. Los LXX ofrecen de ellas una reseña breve, que lo abarca todo y sin solución de continuidad, mientras que TM está cargado de aclaraciones y repeticiones, que dificultan el curso de la narración y en parte presentan el suceso de otra manera (cf. 17,55-58 con 16,17-23, y 18,20 con 17,25). Es de suponer que fueron tomadas de una historia de David que existiría en aquella época y que fueron introducidas aquí. Pero esto sólo pudo suceder cuando ya estaban en circulación las copias del libro. De esta manera se explica que falten en los mss. sobre los cuales tradujeron en Egipto los LXX.

Comentarios: HUMMELAUER (París 1886), NETELER (Munster de Westfalia 1903), SCHLÖGL (Viena 1904), DHORME (París 1910), SCHULZ (Munster de Westfalia 1919s; 2 vols.), LEIMBACH (Bonn 1936), REHM (Wurzburgo 1949), UBACH (Montserrat 1952), BRESSAN (Turín/Roma 1954); KEIL (Leipzig ²1875), KLOSTERMANN (Nördlingen 1887), THENIUS-LÖHR (Leipzig 1898), SMITH (Edimburgo 1899), BUDDE (Tubinga 1902), NOWACK (Gotinga 1902), CASPARI (Leipzig 1926), DE GROOT (Groninga 1934s), G.B. CAIRD-J.C. SCHROEDER-G. LITTLE (Nashville 1953). H.W. HERTZBERG (Gotinga 1956).

Bibl.: H. TIKTIN, *Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuels* (FRLANT 33, Gotinga 1922). A. SCHULZ, *Erzählungskunst in den Samuel-Büchern* (BZfr, Munster de Westfalia 1923). O. EISSFELDT, *Die Komposition der Samuelisbücher* (Leipzig 1931). A. BRUNO, *Das hebräische Epos: Eine rhythmische und textkritische Untersuchung der Bücher Samuelis und Könige* (Upsala 1935; 2 vols.). R. PRESS, *Der Prophet Samuel: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (ZAW 56, 1938, 177-225). N.H. SNAITH, *Notes on the Hebrew text of 2 Sam 16-19* (Londres 1945). H. VAN DEN BUSSCHE, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique* (EThL 24, 1948, 354-394). C. KEELEY, *An approach to the Books of Samuel* (CBQ 10, 1948, 254-270). TH.C. VRIEZEN, *De Compositie van de Samuël-boeken* (Orient. Neerl., Leiden 1948, 167-186). P.A.H. DE BOER, *Research into the text of 1 Samuel I-XVI* (Amsterdam 1938). Id., *Research into the text of 1 Samuel XVIII-XXXI* (OTS 6, 1949, 1-100). M. SMITH, *The So-Called «Biography of David»* (HThR 44, 1951, 167ss). J. SCHILDENBERGER, *Zur Einleitung in die Samuelbücher* (Studia Anselmiana 27-28 [Festschrift Miller], Roma 1951, 130-168). R. DE VAUX, *Les livres de Samuel* (París 1953). [M. REHM]

Sanbalat → Sanbal·lat.

Sanbal·lat (akkadio: *sin-uballiṭ:* [el dios] Sin regala vida; Vg Sanballat), quizá de Bet-Jorón (Neh le llama el joronita), conocido a través de los papiros de Elefantina como gobernador de Samaría (Neh pasa esto en silencio), enemigo encarnizado de Nehemías, sobre todo en el asunto de la reedificación de Jerusalén (porque en ello S. veía amenazada la influencia que hasta entonces había tenido sobre dicha ciudad). Cuando, a pesar de su resistencia, el trabajo progresaba, planeó un asalto a la ciudad, que fue desbaratado por Nehemías (4,1-3). También fallaron las asechanzas contra la persona de Nehemías (6,1-14). Una hija de S. estaba casada con el nieto del sumo sacerdote Elyašib; éste (llamado Manasés: *Ant.* 11,7,2 11,8,1ss) fue expulsado por Nehemías (13,28) y seguramente fue (*Ant.* 11,7,8) el verdadero organizador del culto entre los → samaritanos.

Sandalias. A pesar de que los israelitas andaban con frecuencia descalzos, conocían también una especie de calzado. Ésta eran las sandalias (una suela con correas de cuero, a veces con taloneras; cf. fig. 125). Zapatos en sentido propio (o botas) formaban parte del equipo de los soldados asirios (Is 9,4).



Fig. 125. Sandalias

Las mujeres llevaban formas especiales de s., según Ez (16,10) y Jdt (10,4 16,10). Este calzado debía quitarse en el santuario (cf. Éx 3,5), probablemente porque estaba fabricado con materiales impuros. En el lenguaje simbólico, el calzado tiene su significación especial: echando el calzado sobre algo, se tomaba posesión de ello (Sal 60,10); en tiempos más antiguos, para confirmar un rescate o canje, se quitaba uno el calzado y lo entregaba al otro (Rut 4,7s); al que se niega al → matrimonio con la cuñada, se le quita, como desprecio, el calzado de los pies (Dt 25,8s).

Bibl.: NÖTSCHER 57s. BRL 359s. E. SPEISER, *Of Shoes and Shekels* (BASOR 77, 1940, 15-20). ThW V, 310-312.

Sándalo. El hebr. *'almuggīm* o *'algūmmīm* es una clase de madera de la que Salomón mandó construir asientos (?) para el templo de Yahvéh y para el palacio real, así como también cítaras y arpas (1Re 10,11s 2Par 9,10s). La madera era importada de Ofir; pero, según 2Par 2,7, venía del Líbano. Las antiguas versiones no supieron lo que significaba *'almuggīm* o *'algūmmīm* (LXX: πελεκητά; Vg thyina); generalmente, el vocablo se interpreta por madera de s., aunque no se encuentra en el Líbano. LVTL, s.v., piensa en *iuniperus phoenicea excelsa*, una madera muy buena para la construcción, que se halla corrientemente en el Líbano.

Sanedrín. (I) El ORIGEN del S., suprema autoridad administrativa del pueblo judío (gr. συνέδριον, de donde el nombre rabínico de Sanedrín; o también: γερουσία: Act 5,21), se remonta al período helenístico (fines del siglo II a.C.). El S. se menciona por vez primera en FL. Jos. *(Ant.* 12,3.3), en una carta del rey de Siria, Antíoco el Grande (223-187 a.C.); en la Biblia, por vez primera en tiempos de los Macabeos (1Mac 11,23 12,6 14,28 2Mac 1,10 4,44 11,27); la palabra συνέδριον aparece por vez primera en Prov 31,23 (LXX). En el NT encuéntrase el nombre de συνέδριον (Vg *concilium*, reunión) en Mt 26,59 par. Act 4,15 5,21.27 etc.; y el de πρεσβυτέριον (consejo de ancianos) en Lc 22,66 Act 22,5. Flav. Jos. suele llamar al S. βουλή (consejo), nombre subyacente en βουλευτής (consejero) de Mc 15,43 Lc 23,50.

(II) MIEMBROS. Originariamente, el S. constaba de dos clases; bajo la reina Alejandra (76-67 a.C.), por influencia de los fariseos, se formó un tercer grupo, el de los escribas, de suerte que en el NT el S. constaba de tres clases: los → ancianos (πρεσβύτεροι, e.d., los representantes más conspicuos del pueblo entre las familias no sacerdotales), los → sumos sacerdotes (ἀρχιερεῖς), e.d., los sumos sacerdotes retirados y miembros de las cuatro familias de las que ordinariamente se elegían entonces los sumos sacerdotes (Ananí, Boetós, Fiabí, Kamit), y los escribas (γραμματεῖς, generalmente del partido de los → fariseos). El S. contaba 70 miembros (por analogía con Éx 24,1.9 Núm 11,16), más el presidente, que era el sumo sacerdote en funciones.

(III) El LUGAR DE LAS REUNIONES del S. se hallaba, según Jos. *(Bell. Iud.* 5,4.2), en la proximidad del llamado Xystos y concretamente a la otra parte del puente que desde el Xystos, pasando por el valle del Tiropeón, llevaba a los edificios del templo, es decir, en el ángulo suroeste del emplazamiento del templo; según la Mišná, que llama repetidamente *liškat haggazīt* (pórtico de los sillares de piedra) al lugar de las reuniones, éste estaría en el ángulo suroeste del interior del templo. En la literatura rabínica no se mencionan sesiones en el palacio del sumo sacerdote; pero la sesión de Mt 26 par. se tuvo probablemente allí, porque los edificios del templo se hallaban cerrados durante la noche.

(IV) La COMPETENCIA del S. estaba muy restringida bajo Herodes el Grande. Después de la muerte de Arquelao (año 6 d.C.), el S., juntamente con el sumo sacerdote, tenía, por lo menos en Judea, la suprema autoridad administrativa y judicial, aunque bajo la inspección de los romanos. Es cuestión muy discutida si en la época neotestamentaria tenía el S. derecho absoluto para ejecutar la pena de muerte. Varios historiadores opinan que el S. tenía poder de pronunciar y ejecutar sentencias de muerte (Juster, Lietzmann, Ebeling), por lo menos en materia religiosa. Otros, como Belser y Prat, creen que el S. sólo podía ejecutar la pena de muerte por lapidación después de haberla aprobado el gobernador romano. Por el contrario, Regnault, Klausner y Bickermann opinan que el S. sólo podía realizar un proceso informativo. Como explican Mommsen, Schürer, StB, Oepke, Holzmeister, Lagrange y Vosté, toda sentencia de muerte necesitaba, con toda probabilidad, la confirmación del gobernador.

Bibl.: SCHÜRER II, 237-267. J. FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Ratisbona 1925) I, 317-328. U. HOLZMEISTER, *Historia Aetatis NT* (Roma 1938) 208-222. Id., *Zur Frage der Blutsgerichtsbarkeit des Synedriums* (Bb 19, 1938, 43-59. 151-174; con abundante bibl.). [B. SANTOS OLIVERA, *De magno Iudaeorum Synedrio* (VD 1, 1921, 189-192. 216-221). P. BENOIT, *Jésus devant le Sanhédrin* (Angelicum 20, 1943, 143-165).]

Sangre. (I) EN EL AT. La s., que llega a ser llamada «alma» en Lev 17,14 Dt 12,23, es el asiento del alma o de la → vida (Gén 9,5 2Sam 23,17 1Par 11,19 Dt 12,23 Lev 17,11 Ez 3,16-21 33,1-9). Puesto que la vida pertenece a Dios, que es quien la da (Sal 104,29s), le está rigurosamente prohibido al hombre comer la s. (1Sam 14,31-44 Gén 9,3s); la ley contiene más amplias disposiciones (Dt 12,16.23-25 15,23 Lev 3,17 7,26s 17,10-14 Jdt 11,12). Por otra parte, la sangre de las víctimas se emplea de muy diversos modos: se dedica nuevamente a Yahvéh, p.ej., por medio de la → aspersión del altar, opera la → expiación (Heb 9,22) y sella una → alianza (Éx 24,3-8), pues hace como parientes de sangre a los que la pactan, creando entre ellos la más íntima

unión que el antiguo semita podía imaginar. La s. que los hombres derraman clama de la tierra a Yahvéh (Gén 4,10; → venganza de sangre). Yahvéh se irrita contra los que han derramado s. (Ez 33,25 36,18 Sal 5,7 55,24 Prov 6,17 1Sam 25,26-33 2Sam 16,7s 1Re 2,5s.8s). La expresión → «carne y sangre» indica al hombre perecedero (Eclo 14,18) o malo (Eclo 17,31).

(II) EN EL NT. (A) El *concilio de los apóstoles* confirma la prohibición de comer sangre (Act 15,20.29 21,25). Dios venga la s. de los mártires (Lc 11,50s Mt 27,25 23,35 Act 5,8 18,6 Ap 6,10 16,6 19,2). La expresión del AT: «carne y sangre», se halla en Mt 16,17 1Cor 15,50 Gál 1,17 Ef 6,12 Heb 2,14 en su sentido antiguo, para indicar al ser terrenal, débil, en oposición al Dios altísimo.

(B) *Heb* 9,7.12s.25 10,3s 13,11 menciona la s. de las víctimas en el gran día de la expiación (cf. infra); 11,28, la aspersión de las puertas con s. en Egipto; 9,18-20, la confirmación de la antigua alianza mediante sangre.

(C) La *sangre de Cristo* (1Cor 10,16 Ef 2,13 Heb 9,4), de Jesús (Heb 10,19 1Jn 1,7), de Jesucristo (1Pe 1,2), del Señor (1Cor 11,27) o del Cordero (Ap 7,14 12,11).

Uno de los más importantes teologúmenos del NT es la s. de Cristo derramada, «expresión plástica de la muerte de Cristo en su significación salvadora» (ThW I, 173).

(1) La antigua → alianza fue sellada y puesta en vigor por la s. de las víctimas (Heb 9,18ss Éx 24,8); la nueva y eterna alianza es sellada por la s. de Cristo, que es derramada en beneficio de muchos para remisión de los pecados (Mt 26,28 par. 1Cor 11,24); de ahí la expresión «mi s. de la nueva alianza»; Mc 14,24. Heb, particularmente, contrapone, como antitipo, a la s. de las víctimas la s. de Cristo, sumo sacerdote celeste (10,29 12, 24 13,20).

(2) La s. de Cristo es el alto precio con que Él nos ha rescatado del pecado (Ef 1,7 1Pe 1,18s) y nos ha reconciliado con Dios (Rom 3,25); opera, pues, la → expiación. Por su s., Cristo nos ha comprado de toda tribu y lengua y pueblo y nación (Ap 5,9). Por su s., Cristo nos redime de nuestros pecados (Ap 1,5), nos purifica de las obras muertas (Heb 9,14) y santifica al pueblo (Heb 13,12) por la aspersión con la s. de Jesucristo (1Pe 1,2). Así somos justificados por su sangre (Rom 5,9), por la que estableció la paz (Col 1,20), por la que los gentiles se han acercado a Dios (Ef 2,13).

(3) Heb 9,11s.24s ofrece una nueva contraposición: a la s. extraña de las víctimas en el día de la expiación, se contrapone la s. propia de Cristo en la cruz. Por la s. de Cristo tenemos segura confianza para entrar en el santuario, en el cielo (Heb 10,19); los santos han lavado sus vestiduras en la s. del Cordero (Ap 7,14) y han vencido al diablo por la s. del Cordero y la palabra de su testimonio (cf. Heb 10,28s).

(4) La comunión de la s. de Cristo (1Cor 10,16), la bebida de la s. de Cristo (Jn 6,54-56) expresa la unión con Cristo que el cristiano alcanza por la → eucaristía y por la que halla su realización más sublime la idea veterotestamentaria del parentesco de s. entre Dios y los hombres en virtud de la alianza (cf. supra, I).

Bibl.: ThW I, 171-176. J.E. STEINMUELLER, *Sacrifical Blood in the Bible* (Bb 40, 1959, 556-567).

Sanguijuela, según las traducciones antiguas, es la versión del hebr. *'ălûqā*, en el proverbio numérico de Prov 30,15, sobre la insaciabilidad del šeol, de la mujer estéril, de la tierra y del fuego.

Bibl.: D. BUZY, *Les Machals numériques de la sangsue et de l'«'almah»* (RB 42, 1933, 5-13).

Sansón (hebr. *šimšōn;* Vg Samson), último de los siete jueces llamados mayores (Jue 13-16). El nombre puede venir de *šemeš* (sol; *šimšōn* sería diminutivo: «solecito»), de *šāmēn* (ser fuerte; «el fuerte»; así, entre otros, FL. JOS.) o de *šāmam* (destruir; «el destructor»). Sansón era danita, de Sorá en la Šefelá (árab. *ṣar'a)*. A diferencia de los → jueces anteriores, S. no actuó a la cabeza de un ejército para librar a Israel de la opresión de los filisteos, sino que trató de combatir a sus enemigos por medio de una serie de acciones aisladas. El libro de los Jue no ofrece una historia completa de los veinte años de su actividad (15,20-16,31), sino sólo episodios aislados, relacionados principalmente con su fuerza extraordinaria. El narrador atribuye esta fuerza al voto de → nazireo que S. tenía hecho. Después del anuncio de su nacimiento por un ángel (13), se relata el matrimonio de S. con una mujer filistea de Timná (hoy *tibne*, 5,5 km al sur de *ṣar'a)* y las hazañas relacionadas con él (14s). Jue 16,4-31 cuenta sus relaciones con la filistea Dalila; éstas tuvieron por término su prisión, su ceguera, su humillación (moler era trabajo de esclavos) y su muerte. En medio se intercalan sus hechos en Gaza, con ocasión de su visita a una ramera (16,1-4). Así, los acontecimientos seleccionados de la vida de S. giran en torno a tres mujeres filisteas. El narrador quiso mostrar, por una parte, que la pasión incontenida de S. dio ocasión a

su actuación contra los filisteos y, por otra, que la infidelidad contra su voto le acarreó su propia ruina. La muerte de S., derribando por sus manos el templo de Dagón, no ha de considerarse como suicidio, sino como retorno a su misión, aun con el sacrificio de su propia vida. Muchos exegetas ven en el ciclo de narraciones de S. un mito solar, semejante a las narraciones griegas sobre Hércules (H. Steinthal, H. Husson, H. Stahn). Otros remiten a la epopeya babilónica de Guilgaméš (H. Zimmern, A. Jeremias, P. Jensen) o al mito de Etana (E. Stucken) o buscan el origen del tema en Egipto (E. Wietzke). Exegetas posteriores prefieren hablar de leyendas (H. Gunkel, H. Gressmann) o de una mezcla de mitos y leyendas (R. Kittel, E. Sellin). Teniendo en cuenta el cúmulo de acontecimientos extraordinarios y el innegable carácter popular de las narraciones, varios exegetas católicos ven también en el ciclo de S. una serie de narraciones populares, producto de la fantasía del pueblo, que habría amplificado ciertas hazañas extraordinarias. Otros, teniendo en cuenta los decretos de la Comisión bíblica (13 febrero 1905 y 13 junio 1905), creen que no se puede ir tan lejos.

Bibl.: E. KALT, *Samson: Eine Untersuchung des historischen Charakters von Richt. XIII-XVI* (Freib. Theol. Stud. 8, Friburgo de Brisgovia 1912). V. ZAPLETAL, *Der biblische Samson* (Friburgo 1906). H. STEINTHAL, *Die Sage von Simson* (Zeitschr. f. Völkerpsychologie 2, 1862, 129-178). H. HUSSON, *La légende de Samson et les mythes solaires* (Rev. archéol., 2.ª serie, 20, 1869, 333ss). E. WIETZKE, *Der biblische Simson, der ägyptische Horus-Ra* (1888). H. STAHN, *Die Simsonsage: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Richt. 13-16* (Gotinga 1908). H. GUNKEL, *Reden und Aufsätze* (1913) 38-64. CARUS, *The Story of Samson* (Chicago 1907). A. VAN SELMS, *The Best Man and the Bride* (JNES 9, 1950, 65-75; sobre Jue 14).

Santiago (carta de), la primera de las → cartas católicas.

(I) CANONICIDAD. La carta de Sant es → deuterocanónica. Por razón de una tradición antiquísima (Sant es citado por 1Pe 1,6s 5,5-9 4,8; por el *Pastor* de Hermas; acaso por Hipólito de Roma; y ciertamente por Orígenes, como testigo de la Iglesia alejandrina), tradición que en el s. IV se impuso de modo general en la Iglesia occidental, la carta fue admitida en el canon. Las objeciones de Erasmo y Cayetano contra ella no son decisivas y, a pesar de la opinión de Lutero, que tenía a Sant por «eijn rechte stroern Epistel» («verdadera epístola de paja»), la carta fue acogida en la Biblia protestante (cf. M. MEINERTZ, *Luthers Kritik am Jakobusbriefe*, BZ 2, 1905, 273-286).

(II) AUTOR y CONTENIDO. El autor se llama a sí mismo Santiago, y se da el título de siervo de Dios y del Señor Jesucristo (1,1). La tradición general ha reconocido en él a → Santiago el Menor, → hermano de Jesús y cabeza de la comunidad cristiana de Jerusalén (Mc 15,40 Mt 13,55 Act 12,17 15,13 Gál 1,19), que probablemente fue también el apóstol Santiago, hijo de Alfeo (Mt 10,3). En todo caso, es un judío convertido, como resulta del empleo, extrañamente frecuente, del AT, sobre todo de los libros sapienciales, así como de reminiscencias de consideraciones judías sobre la ley (2,10). Pero, evidentemente, es también un cristiano que se alegra de la libertad cristiana respecto a la ley (1,25.27 2,8.12) y se presenta con autoridad de apóstol, si bien nos sorprende que acentúe poco esta autoridad. La objeción de que Sant no está de acuerdo con Gál 2,12 y Act 21,20-26, antes contradice diametralmente a Pablo (2,14ss frente a Rom 4), carece de todo fundamento; → justificación. Fuera del v. 1, Sant carece de todo carácter epistolar. El escrito es en su mayor parte una colección de sentencias que se van enlazando por reminiscencias de sonidos (cf. 1,4s 1,12s 1,26s, etc.). Falta un pensamiento dogmático central dominante, aunque pueden reconocerse algunos temas morales principales. De hecho, la carta de Sant se asemeja extrañamente a una homilía, cuyo excelente griego nos sorprende también; y trata de las tentaciones (1,2-18), de la fe, muerta sin las buenas obras (1,19-2,26), de los peligros que amenazan la caridad fraterna, como la ambición de ciencia, las disensiones, la codicia, el amor al mundo (3,1-4,12); y sigue hablando de la riqueza, del cuidado de los enfermos, de la confesión de los pecados y de la corrección fraterna (4,13-5,20).

(III) TIEMPO DE COMPOSICIÓN. Sant fue probablemente compuesta hacia el año 60; en todo caso, antes del 62 (fecha de la muerte del apóstol); los motivos de Rose, Allo, Meinertz, Pieper y otros para poner su composición antes del concilio de los apóstoles, son poco convincentes. Sant es una encíclica o circular dirigida «a las doce tribus de la → diáspora», en las que hay que ver, sobre todo, a los judíos conversos fuera de Palestina; según otros, esta frase ha de tomarse metafóricamente (como 1Pe 1,1) de los cristianos en general.

Comentarios: J. CHAINE (París 1927), O. BARDENHEWER (Friburgo de Brisgovia 1928), M. MEINERTZ (Bonn [4]1932), P. DE AMBROGGI (Turín 1947), P. KETTER (Friburgo de Brisgovia 1950), TH. GARCÍA AB ORBISO (Roma 1955); J.B. MAYOR (Londres 1910), H.M. VON NES (Groninga [2]1931), M. DIBELIUS (Gotinga [7]1921), H. WINDISCH (Tubinga 1930), P. EATON (Londres 1937), F. HAUCK (Gotinga [5]1950).

Bibl.: M. MEINERTZ, *Der Jakobusbrief und sein Verfasser* (BSt 10/1-3, Friburgo de Brisgovia 1905). F. MAIER, *Zur Apostolizität des Jakobus und Judas* (BZ 4, 1906, 164-191. 254-266). B. BARTMANN, *St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung* (BSt 2/1, Friburgo de Brisgovia 1897). A. MAYER, *Das Rätsel des Jakobusbriefes* (BZAW 10, Giessen 1930). J. MARTY, *L'Épître de Jacques: Étude Critique* (París 1935). G. HARTMANN, *Der Aufbau des Jakobusbriefes* (ZkTh 66, 1942, 63-70). DBS IV, 783-795. G. KITTEL, *Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes* (ZNW 41, 1942, 71-105). W. BIEDER *Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes* (TZh 5, 1949, 93-113). G. KITTEL, *Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter* (ZNW 43, 1950/51, 54-112).

Santiago el Mayor, así llamado para distinguirlo de Santiago el Menor (Mc 15,40), era uno de los hijos de → Zebedeo (Mt 27,56), hermano del apóstol Juan, con quien fue llamado al seguimiento de Cristo (Mt 4,21). Por su carácter impetuoso, ambos recibieron de Jesús el nombre de → Boanerges o hijos del trueno (Mc 3,17); ambos formaban, juntamente con Pedro, el grupo de los tres discípulos preferidos (Mt 17,1 26,37 Mc 5,37 13,3). Santiago sufrió el martirio bajo Herodes Agripa I (Act 12,2), en el año 44. La tradición posterior, extrabíblica, de su actividad en España es indemostrable.

Bibl.: F. HAASE, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen* (NtA 9/1-3, Munster de Westfalia 1922) 253. DACL V, 412-417; VII, 2089-2109. [F. QUECEDO, *¿Jafa de Galilea, patria de Santiago el Mayor?* (Arch. Ibero Amer. 5, 1945, 424-437).]

Santiago el Menor, hijo de → Cleofás y de María, hermano de José (Mc 15,40). A S. también se le llama → hermano del Señor (Mt 27,56 13,55). Según la mayoría de los acatólicos, este S. es distinto del apóstol S., hijo de → Alfeo (Mt 10,3 Mc 3,18). Salvo raras excepciones (Bardenhewer; P. Gaechter [ZkTh, 74, 1952, 159s] ve en él a uno de los «siete diáconos»), ambos S. son identificados por los católicos. Contra la objeción de que el primero es hijo de Cleofás (Mt 27,56 Jn 19,25) mientras que el segundo es hijo de Alfeo, se admite ordinariamente que Cleofás o Clofás es la transcripción griega del nombre arameo Jalfay = Alfeo. Tampoco es decisivo citar aquí Gál 1,18s, porque ἕτερον y εἰ μή pueden explicarse de diversas maneras y más bien hablan en pro que en contra de la identificación. Además, Lc y Pablo distinguen dos portadores del mismo nombre mientras S. el Mayor vive aún (Act 12,2 Gál 1,19); pero dejan de hacerlo tan pronto como éste ha muerto (Act 12,17 Gál 2,9.12); al parecer, suponen que ya no hay más que un S. en cuestión. Este S. el Menor (así dicho porque fue llamado por el Señor después de S. el Mayor), hermano del Señor (Gál 1,19 Mc 6,3), y con toda probabilidad también apóstol, según 1Cor 9,5 fue casado. Mientras en los evangelios se le oculta bajo la denominación de «hermano del Señor» (Mc 3,21 Jn 7,3.10), aparece en Act, después de la marcha de Pedro, como cabeza de la iglesia de Jerusalén (Gál 1,19 2,9.12) y desempeña un papel principal en el → concilio apostólico, pues es él quien formula las cuatro restricciones en el → decreto apostólico. Compuso también la carta de Santiago (→ Santiago [carta de]). En Act 21,18 se le menciona por última vez. Aun cuando S. exigió de los judeocristianos la observancia de la ley mosaica, reconoció en principio la libertad cristiana (Gál 2,1-10); pero es posible que otros abusasen de esta actitud suya de reserva. Lo cierto es que por ello pasó a la tradición como el «justo» y que gozaba de general consideración entre los judíos, de los que convirtió a muchos. Y por esta causa fue lapidado en el año 62 a instigación del sumo sacerdote Anás II (FL. JOS., *Ant.* 20,9,1).

Bibl.: F. HAASE, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen* (NtA 9/1-3, Munster de Westfalia 1922) 267-271. M. MEINERTZ, *Der Jakobusbrief und sein Verfasser* (BSt 10/1-3, Friburgo de Brisgovia 1905). F. MAIER, *Zur Apostolizität des Jakobus und Judas* (BZ 4, 1906, 164-191. 255-266). S. LYONNET, *Témoignages de St. Jean Chrysostome et de St-Jérôme sur Jacques le Frère du Seigneur* (RScR 29, 1939, 335-351). DACL VII, 2109-2116.

Santidad de Dios → santo II,A; III,A.

Santísimo o **sancta sanctorum** (hebr. *qōdeš haqqōdāšîm)*, el lugar más interior (occidental) en el → tabernáculo santo (Éx 26,33s) y en el templo de Salomón (1Re 6,16 7,50 2Par 4,22), en unión con el templo, llamado a menudo *dĕbîr* (espacio interior). El s. era una estancia cúbica (el cubo es la forma más perfecta; cf. Ap 21,16), de una anchura de veinte (o, en el tabernáculo, diez) codos, sin ventanas, y correspondía a la *cella* del antiguo templo egipcio y babilónico con su imagen sagrada. En el s. se guardó el → arca hasta la destrucción de Jerusalén (586). No podía entrar allí más que el sumo sacerdote, y sólo en el gran día de la expiación (Lev 16,2); esta prescripción es, según Heb 9,7-10, un signo de la imperfección del AT.

Santo. (I) SIGNIFICADO DE LA PALABRA. Las palabras hebr. *qādōš* (santo) y *qōdeš* (santidad) no se derivan probablemente de *ḥādaš* (ser nuevo, puro), sino de *qādad* (cortar, en sentido cultual: ser separado, alejado de lo impuro *[ḥōl]* y profano, y destinado al servicio de Dios [cf. el gr. τέμενος de τέμνειν, «cortar» y el lat. *sanctus* de *sancire*]). Empa-

rentado con s., aunque no sea equivalente en significación, está *ṭāhōr* (puro); cierto que una cosa impura jamás puede ser santa; pero lo → puro sólo se hace s. cuando ha sido sustraído al uso profano y ha sido positivamente aceptado por Dios. Lo s. tiene tres aspectos, que están, sin embargo, contenidos desde el principio en el concepto bíblico de santidad, sin que dentro de la Biblia sea posible señalar una evolución en este concepto. Mas, como quiera que los dos últimos aspectos tienen preferentemente carácter relativo, se comprende que sólo se acentúen cuando expresamente aparece esta relación.

(1) Todo lo s. tiene su último fundamento en lo que la filosofía de la religión llama lo numinoso y que en la Biblia se revela como lo s. en sentido absoluto, e.d., como una cualidad que conviene exclusivamente a Dios, grandeza y majestad increada, y ha de identificarse, en parte, con la → gloria de Dios (hebr. *kābōd*, gr. δόξα).

(2) Lo s. en sentido cultual es una cualidad de la criatura en cuanto que ésta ha sido sustraída al uso profano y ordenada a Dios.

(3) Como cualidad religiosomoral, la santidad es propiedad exclusiva de Dios, de los ángeles y de los hombres, y se manifiesta como perfección y pureza moral (gr. ἁγνός) en el pensar y en el obrar. En el vocabulario de los LXX y del NT se rompió todo nexo con el uso griego primitivo y helenístico y, siguiendo de cerca al AT, se sustituyó, para la versión de *qādōš*, el usual ἱερός por ἅγιος, casi desconocido en el resto del lenguaje griego.

(II) EN EL AT. (A) *Santidad de Dios*. En contraste con otras religiones a las que lo numinoso no es del todo ajeno, pero en las que lo s. se afirma exclusivamente en sentido cultual y rara vez se dice de la divinidad, en el AT se halla el predicado «santo» en sentido absoluto y referido exclusivamente a Dios, para designar su majestad increada y completamente inaccesible, en virtud de la cual todo lo demás (las criaturas) se sitúa frente a Él como lo absolutamente no s. En los antiguos cánticos de Moisés y de Ana, la santidad de Dios se describe como intangible e inaccesible, por encima de todo lo creado, lo mismo que su gloria (Éx 15,11 1Sam 2,2), y en el trisagio de Isaías (6,3), juntamente con otros aspectos, se pone de relieve, en primer lugar, la absoluta santidad de Dios. Dios se llama a sí mismo s., porque su → nombre, e.d., su naturaleza, es santa (Sal 99,3.5.8 Lev 11,44 19,2 20,26 21,8 Is 40,25). Esta santidad es un atributo de Dios tan exclusivo, que sólo Él puede «santificarse» a sí mismo, e.d., mostrarse s. (forma fundamental reflexiva del verbo: Is 5,16 Ez 20,41 28,22.25) y santificar al hombre (igualmente forma fundamental reflexiva del verbo; cuando el hombre es sujeto del verbo santificar, cosa que ocurre raras veces, se emplea la forma intensiva reflexiva). Por eso es Dios quien restablece la santidad de Israel (Ez 20,12 37,28), declara s. el sábado (Gén 2,3) y santifica también a hombres como Moisés (Éx 19,10.14), Josué (7,13), Job (1,5), o Samuel (2Sam 16,15). En comparación con Dios, nadie ni nada es s. o puro, ni siquiera las estrellas o los ángeles (Job 25,5); junto a Dios, ningún hombre puede atreverse ni siquiera a llamarse s. (Job 4,17 15,14 25,4-6). Con esto se pone la base para el otro aspecto de lo s., el aspecto religiosomoral, que se pone sobre todo de relieve en relación con la condición pecadora del hombre. Aun cuando la significación primitiva de la raíz *qdš* ha tenido indiscutiblemente cierta evolución semántica, no puede, sin embargo, demostrarse la opinión casi universalmente extendida de que lo s. sólo a lo largo de la revelación adquirió su aspecto religiosomoral. Cierto que los profetas acentuaron muy fuertemente lo moral; sin embargo, esta conciencia moral existía ya de antiguo. Aunque el nombre mismo de «santo» sólo aparece una vez en Gén (2,3), en la narración sobre Sodoma Dios se revela realmente como ser moralmente s. (Gén 18). La aparición de Dios a Moisés es a la vez una revelación de su pureza moral, frente a la condición pecadora de Moisés (Éx 3,5). El mandato dado al pueblo de que sea s. es, por su relación con el → decálogo, una prueba de que la santidad moral era ya de antaño conocida (Éx 19,5s). En la predicación profética se acentúa luego más fuertemente. Así, Is (6,3-7) contempla la absoluta santidad de Dios como una grandeza moral, frente a su propia condición pecadora. Dios es para los profetas la pureza perfecta, que resalta tanto más claramente cuanto más pecan los hombres contra la santidad (Am 2,7 Dt 32,4). Yahvéh, que jura justamente por su santidad (Sal 89,36 Lev 23,19 1Sam 6,20 15,29), está en oposición a los ídolos, cuyo carácter es expresamente inmoral; y está tan por encima de lo pecaminoso, que abomina de todo pecado (Hab 1,13 Sal 5,5) y no puede siquiera ser inducido a pecar. Por eso el → amor de Dios se dirige directamente a la virtud y a los justos (Sal 11,7 15,1s).

(B) La santidad de Dios se convierte luego en norma y dechado para los *hombres:* «Habéis de ser s., porque yo soy s.» (Lev 11,44 19,2 20,26). Como Dios celoso, exige la santidad (Jos 24,19) y puede imponer, aun por

faltas mínimas, los más graves castigos (1Sam 6,20 2Sam 6,6). Aquí la santidad de Dios coincide con su justicia vindicativa (Is 5,16, cf. Sab 5,20). Pero no es ésta la forma más elevada en que se revela la santidad de Dios. En Is y Os la justicia rigurosa se sustituye por la → redención misericordiosa que perdona los pecados (Is 41,14 43,3.14 45,18ss 47,4) y por el → amor de Dios, que es «el s. en medio de ti, pues no vengo con todo el furor de mi ira» (Os 11,9). Así, a despecho del pecado, aún es posible la santidad, y una santidad de carácter moral, que se exige principalmente al pueblo de Israel: «Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y un pueblo s.» (Éx 19,6). Esta exigencia de santidad, expresada sobre todo en la celebración de la alianza, establece un lazo de unión entre Yahvéh y su pueblo. Como los ángeles son llamados s. porque tratan a Dios de cerca (Job 5,1 15,15 Sal 5,5 Sal 89,6-8), así el pueblo, unido a Yahvéh por la alianza, está obligado a la santidad. Así, Yahvéh es, preferentemente, «el s. de Israel» (29 veces en Is, cf. Is 1,4 5,19.24, etc. Jer 50,29) e Israel ha de ser su «pueblo s.», porque se ha convertido en «propiedad de Yahvéh» (Lev 20,26 Dt 7,6 26,19 Is 63,18 Jer 2,3). Esta santidad colectiva supone la individual, como resulta del hecho de que los piadosos son llamados s., por razón de su vida personal (Sal 16,3 34,10.18), aun en la edad mesiánica (Is 4,3 6,13 Dan 7,18.27).

(C) La santidad *cultual* es un medio para proteger y fomentar la santidad interior, que aquélla ha de simbolizar. De ahí el precepto de que los israelitas, y particularmente los sacerdotes, se abstengan de toda impureza, precisamente porque Yahvéh es s. (Lev 11, 44s 18,21 20,3.7 22,32). Por eso los sacerdotes son s. (Éx 29,1 Lev 21,7s) y sobre todo el sumo sacerdote, sobre cuya frente, en una franja, estaba escrito: «Yahvéh s.» (Éx 28,36); y lo es también el → nazireo durante el tiempo de su voto (Núm 6,5-8). Santos son también los lugares en que Yahvéh se revela o habita: p.ej., el cielo (Sal 20,7), la zarza ardiente (Éx 3,5, cf. Jos 5,15), la tierra de Canaán, porque allí habita Yahvéh en medio de su pueblo (Zac 2,17 Sal 78,54), la ciudad de Jerusalén (Sal 46,4 Is 48,2 52,1), el monte Sión (Is 27,13 Jer 31,23), el tabernáculo de la reunión (Éx 28,43 Lev 6,26), el templo (1Re 6,16 Sal 5,8), el pórtico (Éx 29,31), y sobre todo el lugar → santo y el lugar → santísimo o *sancta sanctorum* (Éx 26,33). Santos son también los tiempos litúrgicos; el → sábado (Gén 2,3 Éx 35,2) y las otras fiestas (Lev 12,16 Lev 23,4.7.8.21); los utensilios del culto: p.ej., el → arca (2Par 35,3) y los demás (Núm 4,15 18,3); las víctimas (Éx 28,38 29,33 Lev 2,3), los → panes de la proposición (1Sam 21,5), el → incienso (Éx 30,35), el óleo (Éx 30,25-31), los ornamentos litúrgicos (Éx 28,2.4 29,29); santísimos son: el altar de los holocaustos (Éx 29,37) y el altar de los perfumes (Éx 30,10). Aunque esta santidad física, como símbolo que era, reclamaba la santidad interior, adquirió en la economía de la salud del AT una posición o categoría propia. De ahí la posibilidad de que esta santidad física y externa pudiera desempeñar un papel propio y autónomo, en el que se perdiera su relación con la santidad interna. Contra este aspecto intervienen los profetas, así como el NT, el cual sustituye la santidad de la antigua economía de la salud, en cuanto tenía carácter puramente físico, por la santidad real pneumática.

(III) En el NT. La importancia de la santidad exclusivamente física desaparece o, cuando se hace mención de ella, como en Heb 8,5, desempeña un papel espiritual, como tipo y prefiguración. En consecuencia, se acentúa aún más fuertemente la santidad moral y personal, aun cuando también el aspecto físico puede juntamente tener importancia, como en los sacramentos, desde luego, siempre en el orden real pneumático.

(A) La *santidad de Dios* se menciona pocas veces; así, cuando Cristo designa a Dios como Padre suyo s. (Jn 17,11, cf. 1Pe 1,15). En este último pasaje, como en otros, se acentúa la absoluta santidad de Dios, sobre todo en paralelo con el trisagio de Is (Ap 4,8), donde la santidad de Dios se identifica con su gloria y su poder (παντοκράτωρ) y se incluye también su justicia («Señor s. y veraz»: Ap 6,10). En esta justicia santa no puede haber injusticia alguna (Rom 9,14), porque Dios es tan s., que ni siquiera puede ser tentado por el mal (Sant 1,13).

(B) Más a menudo (Mc 1,24 Lc 1,35 4,34 Jn 6,69 1Jn 2,20 Ap 3,17 Act 3,14 4,17.30), pero con reserva, se hace mención de la *santidad de Cristo*, como razón y ejemplar de toda santidad humana (1Jn 2,20 1Pe 1,15s). Cristo es s., porque es Dios (Lc 1,35) y posee al → Espíritu Santo en toda plenitud (Mc 1,24 Lc 4,34). Cristo pertenece a Dios, a quien se dirige llamándole «Padre s.» (Jn 17,11); como el Padre, también Él es, en cuanto juez, «s. y veraz» (Ap 3,7, cf. Rom 1,4 1Pe 3,15). Cristo, que santifica el nombre de su Padre (Mt 6,9), fue santificado por el Padre y recibió el encargo (Jn 10,36) de causar, por su sangre, la santidad en los otros (Ef 5,2.6). Por eso en toda su conducta jamás se halló la más leve mancha moral

(1Pe 2,22 3,18). En Él no hay pecado (1Jn 3,5). La primitiva Iglesia tenía tan viva conciencia de ello, que designó a Cristo como el → siervo de Yahvéh (Act 4,27) y como sumo sacerdote inmaculado (Heb 7,26-28). Para ello se apoyaba en el testimonio de Jesús sobre sí mismo (Jn 8,46 14,30).

(C) El → *Espíritu de Dios* es preferentemente designado como s. porque desempeña papel particular en la santificación; así, en el nacimiento (Lc 1,35) y en el bautismo de Cristo (Mt 3,11 par.), con quien está ligado de manera especial (Jn 20,22, cf. Jn 15,26 16,23 Act 2,1ss). Él es también el Espíritu del cual está llena la primitiva Iglesia (Act 2,4 4,31) y el que obra la santificación de los fieles (Rom 15,16 2Tes 2,13). Por medio de Él se realiza la nueva comunión de los cristianos, que está unida en la santidad y en el único Espíritu Santo (Ef 3,16). A Él se le atribuye el cuidar de la santidad, de la pureza de la revelación (Jn 14,26 16,23), de la regeneración y renovación (Tit 3,5), así como de los dones y frutos de la gracia.

(D) El *hombre* Como en el AT, también en el NT hay un pueblo que está, en su totalidad, obligado a la santidad (1Pe 2,9, cf. Éx 19,6); pero aquí han caído todas las barreras nacionales, y la razón de la santidad no es ya la antigua alianza, sino la unión con Cristo (1Cor 6, 11), por lo que el «nuevo pueblo de Dios» es santificado en el Espíritu Santo (1Cor 1,2 Rom 15,16). Esta nueva comunidad que abraza a judíos y gentiles está hasta tal punto obligada a vivir santamente, que sus miembros se llaman sencillamente «los santos» (Rom 1,7 15,25 1Cor 1,2 16,1, etc.). En sentido ritual, en el que, sin embargo, todo lo físico desaparece y queda absorbido en lo pneumático, la santidad consiste en apartarse de este mundo de pecado, de tinieblas y de Satán (Act 26,18 Ef 2,19), de suerte que «los santos» son positivamente llamados a participar en la herencia de los santos (Col 1,12 2Tes 2,14 1Pe 1,15 Ef 1,16). Así el individuo, cuya personal santidad se realiza por el perdón de los pecados (1Cor 6,11 Ef 5,26) y la reconciliación (Rom 5,9 2Cor 5,18) que Dios obra en él por causa de la fe (Act 26,18 Jds 3 2Tes 2,13) y del bautismo (Ef 5,26), queda admitido en esa comunidad. En comparación con el AT, tanto la santidad ritual como la individual reciben en el NT un carácter mucho más fuertemente espiritual y moral, y se inculca más enérgicamente la «pureza» personal. De ahí la exigencia de esta pureza, anunciada ya al comienzo del → sermón de la Montaña (Mt 5,8), y exigida luego por encima de cualquiera otra (1Tim 1,5 2Tim 2,22). Por consiguiente, la santificación (ἁγιασμός) viene a coincidir con la purificación (καθαρισμός), y ésta se impone como principal deber de los cristianos (2Cor 7,1 Ap 22,11 1Cor 7,34) y como fundamento de la gloria venidera (1Tes 4,3 Heb 12,14). Signo del puesto central que la santidad, como cualidad religiosomoral, ocupa en el NT, es el vocabulario, sorprendentemente rico, con que se expresa el concepto de santidad. Existe triple fórmula:

(1) ἁγιασμός = santificación (1Tes 4,3 Rom 6,19.22 Heb 12,14), el ejercicio de la santidad y el llegar a ser s., sobre todo por la deposición de la impureza (ἀκαθαρσία).

(2) ἁγιότης = santidad (2Cor 1,12 Heb 12,10, cf. 1Pe 1,15), estado de santidad, en el que Dios se halla por esencia misma y en el que el hombre ha de tener parte.

(3) ἁγιωσύνη = santidad (Rom 1,4 2Cor 7,1 1Tes 3,13), considerada, no ya como estado, sino como cualidad dinamicoactiva.

Bibl.: R. Otto, *Das Heilige* ([21]1931). E. Issel, *Der Begriff der Heiligkeit im NT* (Leiden 1887). U. Bunzel, *Der Begriff der Heiligkeit im AT* (Breslau 1914). M. Schumpp (ThG 22, 1930, 331-343). J. Hänel, *Die Religion der Heiligkeit* (Gütersloh 1931). J. Dillersberger, *Das Heilige im NT* (Kufstein 1926). W. Eichrodt, *Theologie des AT* (Leipzig 1933) I, 139-146. F. Kortleitner, *Quid sanctitas in VT valeat* (Innsbruck 1939). P. van Imschoot, *La Sainteté de Dieu dans l'AT* (La Vie Spirituelle, n.º 309, 1946, 30-44). H. Ringgren, *The Prophetical Conception of Holiness* (Upsala 1948). ThW I, 87-116; III, 221-248. [Rudolf Otto, *Lo Santo*. Madrid 1925].

Santo (lugar). Llámase así el lugar cubierto que había delante del *sancta sanctorum* del tabernáculo (Éx 26,23) y del templo de Salomón (1Re 6,3.5.17.33 7,21.50 2Par 4,7s.22 Ez 41 *passim*), llamado también con mucha frecuencia, y en unión con todo el templo, *hēkāl* (palabra extranjera: sumerio *e-gal*, akkadio *ê-kallu:* casa grande, palacio). El s. del templo era una gran sala (de 40 × 20 varas, y 30 de alto), con ventanas enrejadas muy altas a los lados. En el s. se encontraba el altar dorado del incienso (Éx 30,1-10 1Re 7,48 1Mac 1,21 4,49, cf. Is 6,6), la mesa igualmente dorada de los panes de la proposición y diez candelabros dorados (en el templo postexílico y en el herodiano, un solo candelabro de siete brazos). En el templo de Salomón, una puerta (1Re 6,33s 8,12), y en el herodiano dos cortinas, dejaban el s. incomunicado del *sancta sanctorum*. La entrada al s. (1Re 6,33ss) estaba cubierta por un → velo. → Tabernáculo.

Santo de los santos → santísimo.

Santo sepulcro. Según los evangelios, el cadáver de Jesús fue enterrado en un sepul-

cro nuevo que José de Arimatea había hecho cavar para sí mismo en una roca, y cuya entrada fue cerrada con una gran piedra (Mt 27,60 par. Jn 19,41). Este sepulcro se hallaba en un jardín; nadie había sido enterrado en él (Jn 19,41). Puesto que el lugar de la crucifixión se hallaba fuera de la muralla, pero cerca de la ciudad (Jn 19,17-20), poseemos, en las indicaciones de los evangelistas, valiosos datos para localizar el s. s., considerado ya por la joven comunidad cristiana como monumento de la resurrección. Los relatos evangélicos acerca del sepulcro vacío ofrecen aún más detalles. Según éstos, el s. s. comprendía una cámara sepulcral con entrada baja; en la misma cámara sepulcral había un nicho, excavado en la pared de la roca, en el cual fue colocado el cadáver de Jesús (Jn 20,5.12). Delante de la cámara sepulcral había probablemente una antesala abierta. Sepulcros de esta clase pueden comprobarse aún hoy en Palestina. Por la construcción de la llamada tercera muralla (→ Jerusalén III), el s. s. y todo el Gólgota quedó incluido dentro del recinto urbano. Cuando Adriano, en el 135 d.C., transformó a Jerusalén en *Aelia Capitolina*, hizo construir, en el lugar donde más tarde se levantaría la iglesia del s. s., el foro y capitolio con templos, etc. El hecho de que Constantino, a pesar de ello, eligiera este lugar para construir en él, en el año 325, su grandiosa iglesia de la Resurrección, es un testimonio convincente de la solidez y seguridad de la primitiva tradición cristiana.

Bibl.: H.L. VINCENT, F.M. ABEL, *Jérusalem* II/1 (París 1914) 89-300. E. WISTRAND, *Konstantins Kirche am heiligen Grab in Jerusalem nach den ältesten literarischen Zeugnissen* (Göteborg 1952). A. PARROT, *Golgotha et Saint-Sépulcre* (París 1955).

Santos lugares. Según el lenguaje cristiano, son los lugares en los cuales se realizaron los misterios de la encarnación y de la redención. En sentido más amplio se designan también con este nombre aquellos lugares donde se realizaron los hechos más importantes de la vida de María o de los apóstoles, p.ej., la visita de María a Isabel, el martirio de Esteban y la conversión de Pablo. Los s. l. más importantes son: el → Gólgota, con el → santo sepulcro, el lugar del nacimiento de Jesús en → Belén y el de la anunciación en → Nazaret. También fueron venerados ya en la antigüedad cristiana el lugar de la agonía en → Getsemaní, el de la → ascensión en el monte de los Olivos y el → cenáculo, así como otros lugares distinguidos por sucesos evangélicos. En la mayoría de los s. l. se construyeron santuarios cristianos tan pronto como la Iglesia, después de las persecuciones, obtuvo su libertad. La autenticidad de algunos s. l. puede comprobarse aún hoy día a base de los datos del NT, así como por indicaciones históricas, topográficas y arqueológicas, lo cual vale especialmente para el Gólgota y el santo sepulcro, en la iglesia del santo sepulcro en Jerusalén, y para la gruta del nacimiento en Belén. Otros s. l. pueden localizarse científicamente sólo con cierta aproximación (p. ej., el lugar de la anunciación en Nazaret) o no pueden localizarse en absoluto (p.ej., el lugar de las tentaciones; cf. C. KOPP, *'Ain Karim-Die Heimat Johannes des Täufers?*, ThG 1950, 422-443).

Bibl.: H. VINCENT, *L'Authenticité des Lieux Saints* (París 1932). Para cada uno en particular, véanse los correspondientes nombres. [S. EIJÁN, *El Real Patronato de los Santos Lugares en la historia de Tierra Santa* (2 vols., Madrid 1945).]

Sara (hebr. *śārā;* o, hasta Gén 17,15: *śāray* = princesa), nombre de mujer.
(1) En la genealogía bíblica medio hermana (Gén 12,13 20,2) y esposa de Abraham (Gén 11,29-31), madre de Isaac (Gén 21,2s), enterrada en la cueva de → Makpelá (Gén 23,2ss), madre de Israel (Is 51,2). En Heb 11,11 es un modelo de fe; en 1Pe 3,6, una santa mujer, sumisa a Abraham.
(2) Hija de Ragüel de Ecbátana, que ya había sido dada sucesivamente por esposa a siete hombres, porque un espíritu maligno (→ Asmodeo) había dado muerte a los maridos, tan pronto iban a acostarse con ella (Tob 3,7-9 6,10-15). Por indicación del ángel Rafael, el cual cogió al espíritu malo y lo desterró al desierto, el joven Tobías la tomó por esposa (6,16-8,21 11,18s).

Saramel (gr. ἐν Σαραμέλ; lat. *in Saramel)*, traducción de la palabra hebrea *śar 'am 'ēl* (príncipe del pueblo de Dios), indebidamente interpretada como nombre de lugar, es título del sumo sacerdote Simón (1Mac 14,28). Quizá también estaba este nombre en el título hebreo del libro de los Mac. Según Orígenes, este título era: *Sarbeth sa(r)-bane-el*, o bien: *Sarbeth Basanaiel* («Historia de los príncipes hijos de Dios» o «Historia de los príncipes excelsos»).

Saray → Sara.

Sarazar → Nergal-Sarézer.

Sarcófago → ataúd.

Sardes, antigua capital de Lidia, famosa por su industria de la lana, conquistada en 546 a.C. por el rey persa Ciro, residencia de un gobernador en la época de los persas y de los Seléucidas, destruida en 17 d.C. por un terremoto, reconstruida por el césar Ti-

berio. A la comunidad cristiana de S. se dirige el mensaje de Ap 3,1-6, en el que se echa en cara a la comunidad su mala fama. Excavaciones americanas en S., desde 1910, dirigidas por H.C. BUTLER. Informe de las excavaciones: *Sardis: Publications of the American Society for the Excavation of Sardis* (Leiden 1916-1932, 9 vols).

Bibl.: LÜBKER 912. W.A. RAMSAY, *Letters to the Seven Churches of Asia* (Londres 1904). G.M.A. HANFMANN, *Excavations at Sardis, 1958* (BASOR 154, 1959, 5-35).

Sardónice → piedras preciosas.

Sareftá, forma griega del nombre de la Sarefat (hebr. *ṣārᵉfat)* del AT, localidad cerca de Sidón, donde el profeta Elías se alojó en casa de una viuda, a cuyo hijo muerto resucitó (1Re 17,7-24 Lc 4,26). En Abd 20 aparece S. como frontera de Canaán. Sareftá era un puerto importante, mencionado también en inscripciones egipcias y asirias, donde los sidonios fabricaban vidrio (el nombre tiene relación probablemente con *ṣrf*, arder), conquistado en 701 a.C. por Senaquerib; hoy *rās ṣarafand;* la moderna localidad de *ṣarafand* se halla en el interior.

Bibl.: ABEL II, 449.

Saréser (hebr. *śar'eṣer)*, nombre propio de dos personajes bíblicos.
(1) Hijo de Senaquerib, que asesinó a su padre (2Re 19,37 Is 37,38). El original babilónico sería probablemente *šar-uṣṣur* (prescindiendo del elemento teofórico), esto es: (la divinidad que no es mencionada) «protege al rey». Este nombre no se encuentra entre los hijos de Senaquerib conocidos hasta ahora.

Bibl.: R.C. THOMPSON, *The Prism of Esarhaddon and Ashurbanipal found at Niniveh 1927/28* (Londres 1931). B. MEISSNER, *Neue Nachrichten über die Ermordung Sanheribs und die Nachfolge Asarhaddons* (Berlín 1932).

(2) Un enviado al profeta Zacarías en tiempos de Persia. El profeta debía aclararle si todavía debía guardarse el día de penitencia, en recuerdo de la destrucción del templo (Zac 7,2) del año 586 a.C. Quizás este nombre deba estar unido al de *bēt-'ēl* que le precede, pues entonces se parecería al nombre de Bit-ili-šar-uṣṣur (Bit-ili guarde al rey), que se encuentra en documentos babilónicos.

Bibl.: J.P. HYATT, *A neo-Babylonian Parallel to Bethel-Sar-Eser, Zech 7,2* (JBL 56, 1937, 387-394).

Sargón (asir. *šarrukēnu)*, nombre propio de varios reyes asirios. En el AT aparece Sargón II, conquistador de la ciudad de Samaría en 721 a.C. (→ Salmanasar) y de Asquelón (Is 20,1). A la muerte de Salmanasar V, ocupó el trono como usurpador, fundando la célebre dinastía de los Sargónidas. Su reinado (722-705 a.C.) constituyó el punto culminante del imperio asirio. Desde el punto de vista cultural se hizo benemérito por la fundación de su residencia en Dur-Šarrukin (hoy Khorsabad; sobre las excavaciones realizadas en este lugar, cf.

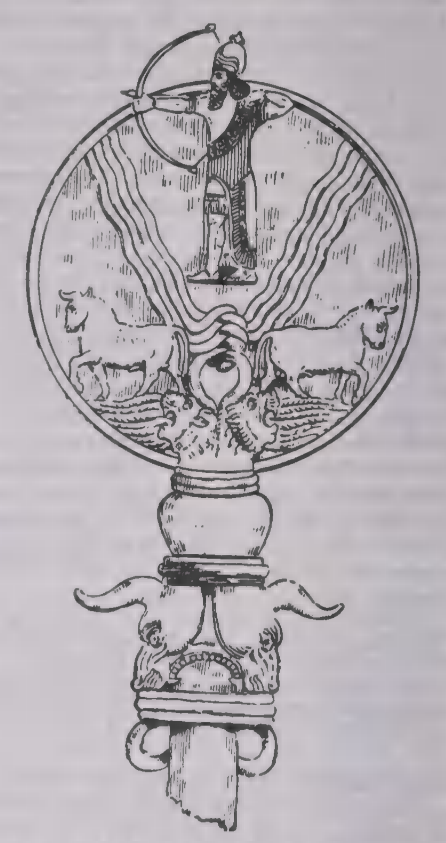


Fig. 126. Estandarte asirio de la época de Sargón II (721-705 a.C.) : disco solar con la imagen del dios (¿Asur?) lanzando saetas

RLA II, 249-252). Edición de las inscripciones de Sargón: H. WINCKLER, *Die Keilschrifttexte Sargons* (Leipzig 1889); traducción alemana, entre otras, AOT 348-352; cf. también K. GALLING, *Textbuch z. Gesch. Israels* (Tubinga 1950, 53-56).

Sarmiento, rama de la cepa, en el AT la mayoría de las veces está en relación con la metáfora de la → vid (Jl 1,7 Nah 2,3 Ez 17,16ss: de Israel; Mal 3,19: de pueblos extranjeros). En el NT (Jn 15,1-8), el sarmiento que recibe la savia del tronco de la cepa

representa la unión viva de los discípulos con Jesús, y por ello, la creciente fecundidad.

Bibl.: ThW III, 756s.

Sarón (hebr. *haššārōn;* sobre el significado, cf. infra), llanura costera de Palestina, entre Yaffá y el monte Carmelo, según Act 9,35 junto a Lidda. El nombre, probablemente no semítico, tiene relación con el griego Saronis (encina). La llanura de S. era una región fértil, rica en aguas, en ciertos puntos incluso pantanosa, donde las plantas prosperaban de modo proverbial (Cant 2,1); allí se cultivaba también la viña. Los pastos se explotaban ya en tiempos de David (1Par 27,29, cf. Is 65,10). La fertilidad de la llanura de S. desempeñó importante papel en las promesas y amenazas de los profetas (Is 33,9 35,2). De la llanura de S. formaba parte la llanura de Onó (Neh 6,2).

Bibl.: ABEL I, 414-416.

Sarug → Serug.

Sarvia → Seruyá.

Satán → diablo.

Sátiro (demonio en figura de macho cabrío) → demonio.

Saturno, probablemente en hebr. *kēwān* (Am 5,26). Es ciertamente inexacta la opinión (O. Gerhardt) de que en la antigua astrología S. fue el planeta de Israel. En la denominación de los siete días de la semana, nacida poco antes de iniciarse la era cristiana, S. fue asignado casualmente al sábado judío. De aquí nació la opinión, que por primera vez atestigua TÁCITO *(Adv. Astr.* V, 5), de que los judíos habían dado culto divino a S.; en la astrología medieval, S. fue considerado como planeta de los judíos. Pero en la astrología más antigua era Marte el planeta de Palestina (PTOLOMEO, *Tetrabiblos* II, 3), como en la astrología babilonicoasiria lo era de Amurru, esto es, tierras de occidente, entre las cuales también estaba incluida Palestina, a cuyo territorio le fue asignado Marte. Saturno como planeta de Amurru sólo es mencionado una vez. → Kiyyún.

Bibl.: O. GERHARDT, *Der Stern des Messias* (Leipzig 1922). J. SCHAUMBERGER, *Ein neues Keilschriftfragment über den angeblichen Stern der Weisen* (Bb 24, 1943, 162-169).

Sauce. El hebr. *ṣafṣāfā* (Ez 17,5), a uzgar por la analogía de la palabra akkad a *sippatu,* debe de significar un árbol, concretamente el s. Sin embargo, no es seguro si se trata de un árbol o no.

Saúl (hebr. *šā'ūl,* el deseado), primer rey de Israel (por los años 1040-1010 a.C.). Ascendencia de su genealogía: 1Sam 9,1 1Par 8,29-33 9,35-39; su esposa: Ajinóam (1 Sam 14,50; en 2Sam 3,7 21,8.11, Rispá, hija de Ayyá, es concubina de Saúl). Hijos: Yonatán, Malkisúa (por lo demás, desconocido), Abinadab (también desconocido), Esbaal, Mikal y (o [?]) Merab. La tradición bíblica sobre Saúl (1Sam 9-31), producción literaria bastante embrollada, no es una narración de los acontecimientos del reinado de éste, ni tampoco compuesta por causa del mismo, sino que es un relato anecdótico de las relaciones entre Saúl y David. En la instauración de la monarquía en Israel y la unión de todas (?) las tribus israelitas bajo una sola autoridad, a lo que estaba condicionada sin duda la independencia de Israel frente a la amenaza del peligro filisteo, no está claro por qué fue precisamente Saúl el elegido en primer lugar para ostentar la dignidad real; probablemente es debido a su apasionada y enérgica actuación en el socorro prestado a la ciudad de Yabés (Galaad: 1Sam 11). Su principal misión fue librar a Israel del dominio filisteo; a pesar de sus campañas y de haber sacrificado su propia vida, no pudo realizar su cometido. Saúl también luchó contra los amalekitas (1Sam 15); otras expediciones militares (1Sam 14,47s) deben más bien ser atribuidas a David.

De sus disposiciones referentes al gobierno interior, tan sólo se conoce una: expulsó todos los agoreros y adivinos de su territorio, lo cual permite suponer un gobierno en sentido yahvístico.

La impresión de conjunto, obtenida también de fuentes informativas posteriores, no es la de un rey de gran valía. La culpa de ello no está solamente en las dificultades, que sin duda se presentarían al primer titular de una institución nueva como la monarquía, sino también en el hecho de que S. tuvo que actuar a la sombra de Samuel. A esto hay que añadir su carácter variable: accesos de mal humor e histerismo, desconfianza en el ambiente que le rodeaba, miedo, a causa de que su postura se veía amenazada tanto por David como por Samuel. Todas estas cosas limitaron su actividad, amargaron sus últimos años y le indujeron a tomar algunas medidas tiránicas (1Sam 20,6-19). Pero las lamentaciones de David (2Sam 1,19-27) demuestran cómo sus adversarios reconocían sus méritos. El gran elogio de los patriarcas en Eclo 44ss no menciona el nombre de S., pero alude a él en 46,13.19s.

Saulo, forma helenizante del hebr. *šā'ūl* (→ Saúl), nombre propio de varios judíos en los tiempos del NT, y también de Pablo (Act 7,58 8,1.3 9,1.8, etc.). Pero a veces se ha conservado la forma hebrea (Act 9,4.17 22,7.13 26,14). Pablo en sus cartas utilizó tan sólo su nombre romano.

Sealtiel → Salatiel.

Sebá (Vg Saba). El AT distingue entre *s*ᵉ*bā'* y *š*ᵉ*bā'*; *s*ᵉ*bā'* figura en la → lista de pueblos (Gén 10,7) entre los hijos de Kuš; por consiguiente, en Is 43,3 45,14 está junto a Kuš y Etiopía; *š*ᵉ*bā'* aparece en la lista de pueblos (Gén 10,7) entre los nietos de Kuš junto a Dedán. En el Sal 72,10 ambos pueblos están junto a Tarsis. La diferencia es fácil que sea artificiosa. → Sabeos.

Sebaot → ejércitos.

Sebaste → Samaría.

Šebat → Šabat.

Seda. La s. se menciona en la Biblia con seguridad sólo en Ap 18,12 (gr. σηρικόν). En Ez 16,10.13 27,16 se traduce de ordinario por s. el vocablo hebr. *m*ᵉ*šī* (gr. τρίχαπτα, lat. *subtilia)*, etimológicamente todavía no explicado. La s. fue importada a Palestina desde China, probablemente en la época grecorromana.

Sedecías → Sidkiyyá.

Šefelá (hebr. *hašš*ᵉ*fēlā*, el terreno bajo), la zona situada entre los montes de Judá y la llanura costera del Mediterráneo, de 300 a 400 m sobre el nivel del mar, con paisaje de suaves líneas. A veces se incluye también en la Š. la llanura costera (cf. Abd 19) y no se distingue rigurosamente la Š. de la llanura de → Sarón (Jos 12,18: aldeas de la Š. se cuentan entre las del llano de Sarón). La región era muy adecuada para el cultivo de olivos y sicómoros (1Par 27,28 1Re 10,27).

Bibl.: ABEL I, 414-418.

Séfora → Sipporá.

Segor → Soar.

Segundo (lat.: el segundo: Vg Secundus), tesalonicense que acompañó a Pablo, en su regreso de la segunda expedición apostólica, desde Grecia hasta Siria (Act 20,4).

Sehón → Sijón.

Seír (hebr. *š*ᵉ*'īr)* era en su origen probablemente el nombre de una montaña cubierta de bosque al sur del mar Muerto y al oeste de Arabá (Gén 14,6 Dt 33,2 Jos 11,17), donde se establecieron primero los joritas y luego los edomitas. Por ello, ambas razas fueron conocidas como «hijos de S.» (2Par 25,11). En este sentido (tanto para la montaña como para sus pobladores) aparece también el nombre en textos extrabíblicos (cf. J. Janssen, Bb 15, 1934, 537s). Finalmente, S. fue nombre propio del antepasado de los hijos de S. (Gén 36,20s).

Šekiná (aram. *šēkīnā;* la habitación). En Dt 12,11 14,23, etc., se dice que Yahvéh ha querido que su nombre habite (verbo *škn)* en el templo; por eso en los *targumim* y en la literatura rabínica Š. es la denominación de Dios en cuanto habita en medio de su pueblo (p.ej., Abot 3,2, cf. Mt 18,20; Mekiltá a Éx 14,2). Los pasajes indicados demuestran que Š. es un sustitutivo del nombre de Dios y no una hipóstasis. Así, incluso se dice: «saludar la faz de la Š.» (e.d., presentarse ante Dios) o «llevar a uno bajo las alas de la Š.» (e.d., convertir a uno a Dios). En el lenguaje rabínico, Š. es una de las muchas denominaciones (como, p.ej., el «nombre», el «lugar», el «santo», el «altísimo», el «cielo») que se usaban para evitar que se pronunciara el nombre Elohím o Yahvéh. Jn 1,14 («habitó entre nosotros») alude probablemente a la Šekiná.

Bibl.: StB II, 314s. A. MARMORSTEIN, *Iranische und jüdische Religion* (ZNW 26, 1927, 231-242). J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* I (París [8]1927) 165-168.

Sela (hebr. siempre *hassela'*, la roca). En Jue 1,36 es lugar fronterizo de los idumeos (léase *'ĕdōm*, en lugar de *'ărām)*. En 2Re 14,7 es una ciudad importante de los idumeos, que fue ocupada por el rey Amasyá, a la cual éste cambió el nombre por Yoqteel. El pasaje paralelo de 2Par 25,11s habla, sin embargo, de un despeñadero, desde el cual fueron precipitados los idumeos. Desde muy antiguo (entre otros, la Vg: Petra) se ha visto en S. la capital de los idumeos, e.d., Petra (así, entre otros, Abel II, 407); pero en el AT ésta se llama Bosrá (Am 1,12). La suposición de que en el AT el nombre completo de Petra sea *boṣrat-hassela'* (Bosrá de la roca), es probablemente una solución de circunstancias. Re y Par indican más bien un despeñadero fortificado, en el camino de Edom, quizá el mismo de Jue 1,36. Los pasajes de Is 42,11 49,16 y Abd 3 hablan, en un sentido general, de habitantes de las rocas; el conocido pasaje de Is (16,1) no puede ser tenido en cuenta, por su sentido oscuro, para la identificación de Sela = Petra.

Seláh (hebr. *selāh*). Es una nota aclaratoria que figura en el texto de muchos Sal (71 veces) y en Hab 3 (3 veces). Ordinariamente se encuentra al fin de un v., raramente en la mitad (Hab 3,3.9) y dos veces al fin de todo el Sal. El origen y el significado de la palabra son inciertos y muy discutidos. Los LXX traducen *selāh* por διάψαλμα, que parece significar «intervalo» o «interludio», término que ocurre también en los Sal de Salomón. Pero es dudoso que los LXX conocieran el verdadero sentido de la palabra hebrea. Áquila traduce *selāh* por ἀεί, «siempre»; ἀεί debe de indicar la bendición litúrgica dada en tal preciso momento. Teodoción tradujo εἰς τέλος, *in finem*. Como la palabra no tiene relación con el contenido del texto, pudiera ser una advertencia literaria, litúrgica o musical, o también una advertencia para los asistentes al canto de los Sal (¿arrodillarse o postrarse?; así, Haupt, ET 22, 1911 374), o para el que recitaba el Sal (¿estribillo?; así, últimamente, W. STIEB, *Die Versdubletten des Psalters*, ZAW 57, 1939, 102-110), o para la ejecución musical (¿intervalo?, ¿antífona?; así, ZAPLETAL, *Alttestamentliches*, Friburgo 1903).

Bibl.: R. GYLLENBERG, *Die Bedeutung des Wortes Sela* (ZAW, NS 17, 1940, 155s). N.H. SNAITH (VT 2, 1952, 43-56). H. BÉVENOT, *Le Cantique d'Habacuc IV* (RB 42, 1933, 510-517).

Sélah → Sélaj.

Šélaj (hebr. *šelaḥ*, significado desconocido; gr. Sala, Vg Sale), en la lista de los semitas (Gén 11,12-15 1Par 1,18.24, cf. Gén 10,24), hijo de Arpaksad, padre de Éber; en la genealogía lucana de Jesús (Lc 3,35), Lc ha introducido un miembro intermedio según el texto de los LXX en Gén 11,13: Kainán, por lo que S. es padre de Éber, hijo de Kainán y nieto de Arpaksad.

Bibl.: M. TSEVAT, *The Canaanite God Šälaḥ* (VT 4, 1954, 41-49).

Seleucia (Vg Seleucia), nombre de numerosas ciudades del oriente próximo, la mayoría denominadas en honor de su fundador Seleuco I Nicátor. En la Biblia no es mencionada más que S., puerto de Antioquía, fundado en 301 a.C. por Seleuco I. En 1Mac 11,8 la ciudad es ocupada por el rey egipcio Ptolomeo Filométor, y en 64 a.C. liberada por Pompeyo. Pablo y Bernabé iniciaron en S. su primer viaje misional (Act 13,4).

Bibl.: LÜBKER 928 (Seleukia, 1).

Seléucidas, miembros de una dinastía de diadocos macedonios, denominados S. por el nombre de su primer rey Seleuco I, los cuales gobernaron en Siria y, con frecuencia, influyeron en la suerte de Palestina y de los judíos desde el 312 al 65 a.C.

(1) Seleuco I (312-282), general de Alejandro Magno, se apoderó de la satrapía de Babilonia (312) y de Siria (301; batalla de Ipsos), y en el año 305-4 tomó el título de rey. En Dan 11,5 es «el caudillo que aventaja en poderío al rey del sur y que conseguirá el dominio para sí. Su reinado será muy grande».

(2) Antíoco I Soter (282-262), hijo de Seleuco I.

(3) Antíoco II Deus (262-246), hijo de Antíoco I, se casó con Berenice, hija del rey de Egipto, y fue asesinado juntamente con ésta por su primera esposa Laodice (Dan 11,6).

(4) Seleuco II Calínico (246-226), hijo de Antíoco II, se vio envuelto en una guerra con Egipto (Ptolomeo III), a causa del asesinato de Berenice (Dan 11,7-9).

(5) Seleuco III Cerauno (226-223), hijo de Seleuco II, fue asesinado antes de finalizar su victoriosa expedición de venganza contra Egipto (Dan 11,10).

(6) Antíoco III el Grande (223-187), hijo de Seleuco II; después de una derrota inicial en Rafia (217), llevó la guerra contra Egipto hasta conseguir una victoria final. El rey de Egipto, Ptolomeo V, tomó por esposa a Cleopatra, hija de Antíoco (Dan 11,13-17). Otras empresas fracasaron ante la oposición de los romanos (Dan 11,18). Antíoco murió en una expedición militar contra Elam (Dan 11,19). Durante la guerra de Egipto, nació en Judea un partido político amigo de Grecia (Dan 11,14-16). En 1Mac 1,10 se menciona a este Antíoco como padre de Antíoco IV.

(7) Seleuco IV Filópator o Soter (187-175), en contraste con la política de su padre, actuó de manera despótica contra los judíos no simpatizantes con el partido amigo de Grecia. Bajo su reinado tuvo lugar el saqueo del templo por → Heliodoro, así como también la lucha entre → Onías y → Simón por la dignidad de sumo sacerdote (Dan 11,20 2Mac 3,1-4,7).

(8) → Antíoco IV Epífanes, hijo de Antíoco III (175-164).

(9) → Antíoco V Evergetes, hijo de Antíoco IV (164-162).

(10) → Demetrio I Soter, hijo de Seleuco IV (162-150).

(11) → Alejandro Balas, hijo de Antíoco IV (150-145).

(12) → Demetrio II Nicátor, hijo de Demetrio I (145-138).

(13) → Antíoco VII Sidetes, hijo de Demetrio I (138-128).

Los no mencionados en el AT son:
(14) Demetrio II Nicátor (por segunda vez [128-125]).
(15) Seleuco V, hijo de Demetrio II (125-124).
(16) Antíoco VIII Gripo, hijo de Demetrio II (125-113).
(17) Antíoco IX Zisénico, hijo de Antíoco VII (113-95).

Los últimos Seléucidas, hijos de Antíoco VIII y IX, se disputaron el trono entre sí. En el año 83 a.C. el reino cayó en manos de Tigranes, rey de Armenia. Cuando los romanos eliminaron a Tigranes, reinó, finalmente, Antíoco XIII Asiático (69-65), bajo la vigilancia de Roma. En 65 a.C., Siria fue declarada provincia romana.

Bibl.: E. BEVAN, *The House of Seleucus* (Londres 1902; 2 vols.) A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Séleucides* (París 1913/14; 2 vols.). E. BICKERMAN, *Institutions des Séleucides* (París 1938). F.-M. ABEL, *L'Ère des Séleucides* (RB 47, 1938, 198-213).

Selmón → Salmón.

Selum → Sallum.

Sello (hebr. *ḥōtām)*. La marca del s. servía en todo el antiguo oriente medio como rúbrica en los documentos escritos (1Re 21,8 Is 8,16 29,11 Jer 32,10). El s., consiguientemente, estaba muy extendido (todo hombre libre y rico poseía su s.) y era a la vez algo muy personal. Este carácter personal aparece, p.ej., en Cant 8,6: «Ponme como un s. sobre tu corazón, como un s. sobre tu brazo». Por eso el s. llevaba un emblema personal, que en Fenicia, Palestina y Siria iba junto con el nombre del posesor; pero a menudo llevaba solamente el nombre. → Pozo. → Libro.

(I) Por su FORMA EXTERNA se distinguen:
(A) El s. *cilíndrico* o de *rodillo*, el cual consistía en una piedra, generalmente taladrada en su longitud, con emblema en su parte exterior. Al hacer rodar el cilindro, se obtenía una figura rectangular de bastante extensión; esto podía resultar molesto cuando se empleaba material de escritura distinto de la tablilla de arcilla. Por eso, este tipo se halla principalmente en Mesopotamia y rara vez en otras partes. Los s. de rollo hallados en Palestina fueron publicados por J. NOUGAYROL, *Cylindres-sceaux et empreintes de cylindres trouvés en Palestine* («Bibl. arch. et hist.» 33, París 1939); cf. también K. GALLING (ZDPV 68, 1941, 161-165). Los no palestinenses fueron descritos por A. MOORTGAT *(Vorderasiatische Rollsiegel*, Berlín 1940), W. H. WARD *(The Cylindres of Western Asia)*, L. DELAPORTE *(Catalogue des cylindres orientaux)*, O. WEBER *(Altorientalische Siegelbilder)*, H. FRANKFORT *(Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East*, 1939).

(B) El s. *cónico* o *en forma de pera*, consistente en una piedra puntiaguda, taladrada a lo ancho. En la parte inferior estaba grabado el emblema. Este s. desplazó en Mesopotamia, desde el siglo VII, al s. de rodillo. Los s. cónicos se fabricaron también en Fenicia.

(C) El s. en forma de *escarabajo*. → Escarabeos.

(D) En Siria, Fenicia y Palestina se empleó principalmente la forma *escaraboidal*. Esta forma no se tomó de la del escarabajo (y en este sentido el nombre es impropio), sino que surgió independientemente de ella. La piedra es un óvalo ligeramente abovedado, con su parte inferior lisa, sobre la que se grababa el emblema. Estos s. se llevaban al cuello pendientes de un cordón (Gén 38,18 Cant 8,6) o, a ejemplo egipcio (Gén 41,42), como anillo en el dedo (Jer 22,24).

(II) Como MATERIAL eran preferidas piedras semifinas, sobre todo el cuarzo suave; en la Biblia se mencionan también el ónice (Éx 28,9) y la esmeralda (Eclo 35,6). Éstas se obtenían por encargo expreso (con emblema y nombre o sólo con nombre; cf. Éx 28,11. 21.36 39,6.14.30), y probablemente también de existencias en depósito, en cuyo caso el nombre se grababa posteriormente. Este último procedimiento se manifiesta con frecuencia por la discordancia entre el emblema y el nombre o por la posición del nombre con relación al emblema.

(III) Por su LEYENDA se distinguen:

(A) S. *con nombre*, e.d., con sólo el nombre. Estos s. llevan o un nombre solo, con o sin la proposición *lᵉ* (= de), o el nombre con la añadidura de «hijo de» o «hija de» (hasta ahora seis ejemplares, probablemente de la época persa), o dos nombres, entre los cuales hay que sobreentender la unión de «hijo de»; además, el nombre con indicación del cargo *('ebed* o *na'ar:* siervo, ministro, seguramente del rey; o *sōfēr:* escriba). A partir de la época persa, este tipo se hace más raro y predomina el s. con emblema. Un índice completo de todas èstas inscripciones, en D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi* (1934); S. Moscati (bibl.), cf. también BRL 481-490.

(B) Sellos *con emblema* solo o con emblema y nombre. Los procedentes de Palestina y Siria y que han de colocarse en el primer milenio (183 ejemplares) han sido recogidos

y clasificados por emblemas por K. GALLING (*Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v. Chr. vornehmlich aus Syrien und Palästina*, ZDPV 64, 1941, 121-202; cf. también BRL 481-490). Galling distingue s. con grifos alados (monstruos con dos alas en cuyo cuerpo de león se sienta una cabeza de halcón), dracoleones, esfinges aladas (monstruos de dos alas, con cuerpo de león y cabeza de hombre), leones (p.ej., el famoso s. de Šemaʿ, ministro de Yeroboam, fig. 95, col. 1087, valorado, según Nötscher, en 10 000 dólares), buey y toro, otras figuras de animales (aves, camello, mono), escarabajo pelotero (escarabeo solar), serpiente Ureo, soles alados, ornamentos, imágenes de dioses (generalmente, motivos extranjeros), orantes, escenas profanas (mujer sentada en un trono, jinetes a galope). → Marca de jarra.

Bibl.: M.A. LEWY, *Siegel und Gemmen* (1869). A. FURTWÄNGLER, *Die antiken Gemmen I-III* (1900). A. REIFENBERG, *Ancient Hebrew Seals* (Londres 1950). NÖTSCHER 67. 233-235. J. SIMONS (JbEOL 8, 1942, 683-689). S. MOSCATI, *I sigilli nell'AT* (Bb 30, 1949, 314-338). M.W. PRAUSNITZ, *Earliest Palestinian Seal Impressions* (IEJ 5, 1955, 190-193). DBS VI, 955-959.

Sellum → Sallum.

Sem (hebr. *šēm:* nombre; que puede muy bien explicarse en el sentido de que S. figura como ascendiente de pueblos «notables», «que tienen un → nombre») aparece como hijo de Noé en la genealogía de los setitas (Gén 5,32), en el relato del diluvio (Gén 6,10 7,13 9,18.23.26), en la tabla de los pueblos (10,1.21) y en la genealogía de los semitas (11,10). La tabla de los pueblos hace descender de S. todos los pueblos que en el lenguaje moderno llamamos semitas. La privilegiada situación de los pueblos «semíticos» se debe, según Gén 9,20-27, a un acto de piedad filial y a la correspondiente bendición que recibió este antepasado; el relato, un tanto indelicado, no puede esclarecerse más. En Eclo 49,16, S. está glorificado juntamente con Set y Enós; en Lc 3,36 figura en la genealogía de Jesús.

Šemá (hebr. *šᵉmaʿ:* «oye», [Israel]) → oración I,D, → mezuzá.

Semana. El calendario hebreo conocía desde antiguo un ciclo, constantemente repetido, de siete días, que no se interrumpía ni por el comienzo del año ni por el del mes. Estos siete días formaban la s. (en hebr. *šebūʿā*), que constaba de seis días de trabajo y uno de descanso (el séptimo día). Esta institución fue proclamada ley en el decálogo (Éx 20,8-11), pero ya existía antes (Éx 16,23.25. 29), y tiene que ser muy antigua, pues el esquema semanal sirve ya de base al relato de la → creación. Antiguamente, los días no tenían nombre, sino que se contaban simplemente por números, excepto el séptimo, el día de descanso, que se llamaba → sábado. Esta última palabra se empleó a veces para significar la s. (Lev 23,15, y más frecuentemente en el hebreo posterior); LXX emplea σάββατον por s. (p.ej., Sal 23,1) y el NT σάββατον o σάββατα. En la época helenística el día sexto se llamó παρασκευή (→ parasceve o «preparación» para el sábado; Vg parasceve).

En Egipto no se conocía la semana. Los babilonios, según resulta de los textos capadocios, conocían en tiempos antiguos, antes del año 2000 a.C., un ciclo de cinco días constantemente repetido. Además se tenían por días especiales, en la época sumeria antigua y en la de Hammurabi, el 7, 15 y 28, y más tarde también el 21 de cada mes; en época asiria, también el 19 (e.d., el 49 [= 7 × 7], contado desde el comienzo del mes precedente). El día 15 se llamaba *šabattu*, e.d., según unos, «perfección» o plenitud (de la luna y, consiguientemente, plenilunio), según otros (Delitzsch, Landsberger, Galling), «día de descanso», aunque éste no era día de descanso. Estos días, sin embargo, estaban ligados a las distintas fases de la luna y, por tanto, no representaban un ciclo ininterrumpido; con cada luna nueva empezaba también un nuevo ciclo.

Bibl.: → Sábado. J. LEWY, *The Origin of the Week and the oldest West Asiatic Calendar* (HUCA 17, 1943, 1-152). TH.C. VRIEZEN (NThSt 23, 1940, 179ss). ThW II, 623-631. [B. CELADA, *Números sagrados derivados del siete: Contribución a la historia del siete, de la semana y del sábado* (Sefarad 8, 1948, 48-77. 333-356; 10, 1950, 3-23).]

Semana de años, ciclo de siete años, por analogía de los siete días de la semana. Cada séptimo año era → año sabático. Cf. profecía de las → setenta semanas.

Semeí → Simí.

Semitas, desde 1781 (A. L. SCHLÖZER, en *Eichhorns Repetitorium* VIII, Leipzig 1781, 161), nombre común de aquellos pueblos del oriente próximo que forman una familia lingüística propia, la «semítica». Esta designación, que tiene en cuenta el conjunto lingüístico y no sus características raciales, se apoya en la tabla etnológica, la cual hace descender de Cam a los fenicios (Gén 10,15), aunque sean «semíticos». Resulta, pues, ociosa la pregunta sobre cuál es el primitivo pueblo semítico y el lugar donde habitaba. En cambio, está muy puesta en razón la pregunta sobre cuál

es la primitiva lengua semítica. Pueblos de habla semítica penetraron en olas sucesivas en los países civilizados del Asia anterior. Hay que distinguir las siguientes familias lingüísticas: la akkadia o semítica oriental, la cananea o semítica noroccidental, la aramea o semítica sudoccidental y la árabe o semítica meridional. Estos grupos lingüísticos fueron penetrando sucesivamente en el Asia anterior: los → akkadios, hacia finales del tercer milenio a.C.; los cananeos (→ Canaán), a principios del segundo milenio; los arameos (→ Aram), durante el segundo milenio; y los árabes (→ Arabia), en el transcurso también del segundo milenio. BAUER - LEANDER (*Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, 17) agrupa el akkadio, hebreo y fenicio entre los idiomas antiguos; y el arameo, árabe y etiópico entre los modernos, con lo cual el idioma fenicio habría recibido influencias tanto de los primeros como de los segundos.



Fig. 127. Semita con enagüillas, cinturón, barba puntiaguda y cinta en el cabello (de un sepulcro egipcio ; hacia 1300 a.C.)

Bibl.: TH. NÖLDEKE, *Die semitischen Sprachen* (Leipzig [2]1899). Id., *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (Estrasburgo 1904). Id., *Neue Beiträge* (ibid. 1910). C. BROCKELMANN, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* (Berlín 1908/12). Id., *Semitische Sprachwissenschaft* (Leipzig [2]1916). H. TORCZYNER, *Die Entstehung des semitischen Sprachtypus* (Viena 1916). E. DHORME, *Langues et Écritures sémitiques* (París 1930). G. BERGSTRÄSSER, *Einführung in die semitischen Sprachen* (Munich 1928). S. MOSCATI, *Storia e civiltà dei Semiti* (Bari 1949; trad. alemana: Zurich/Viena 1953). J.H. KRAMERS, *De semietische talen* (Leiden 1949). H. FLEISCH, *Introduction à l'étude des langues sémitiques: éléments de bibliographie* (París 1947). B. SPULER, *Handbuch der Orientalistik* III/1: *Semitistik* (Leiden 1953). G. RINALDI, *Introduzione generale storica e bibliografica alla filologia e glossologia semitica* (Turín 1954). R. DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (París 1955). S. MOSCATI, *The Semites: A Linguistic, Ethical and Racial Problem* (CBQ 19, 1957, 421-434). Id., *I Predecessori d'Israele* (Roma 1956). Id., *Chi furono i Semiti?* (Roma 1957).

Šemonê eśrê → dieciocho oraciones.

Senaquerib (ass. *sin-aḫe-erba:* Sin aumente mis hermanos; hebr. *sanhērīb;* Vg Sennacherib), hijo del gran rey asirio Sargón y rey de Asiria (705-681 a.C.), famoso tanto por sus expediciones militares como por sus obras culturales. Para la historia bíblica es importante su expedición guerrera contra Siria y Fenicia, coronada por éxito total, así como la dirigida contra Palestina, contra el rey Ezequías, la cual S. tuvo que interrumpir temporalmente, de modo que hubo de contentarse con que Ezequías le pagara tributo (2Re 18,13-19,35 par.). Una confirmación indirecta de este hecho es su propia inscripción sobre su campaña contra Jerusalén (AOT 353; GALLING, *Textb.* 56-58), en que no se habla, como en las otras ciudades, de prisión o sustitución de Ezequías. En el aspecto cultural, embelleció a Nínive, la que escogió para su residencia tras renunciar a Dur-Šarrukin (→ Sargón) y adornó con numerosos edificios. Según 2Re 19,36s par. fue asesinado en Nínive por sus hijos Adrammélek y Saréser, en el templo de → Nisrok. Este asesinato está atestiguado por las inscripciones

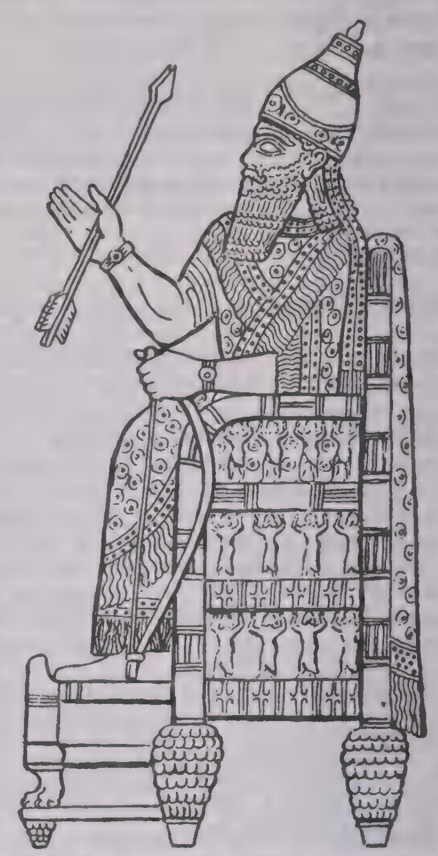


Fig. 128. Senaquerib sobre su trono, con escabel bajo los pies (del relieve de Lakiš)

cuneiformes, aunque éstas sólo hablan de un asesino. De las inscripciones de S., la más conocida es el prisma de arcilla, de seis líneas; última edición: D. D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib* (Chicago 1924).

Bibl.: B. MEISSNER, *Neue Nachrichten über die Ermordung Sanheribs und die Nachfolge Asarhaddons* (separata de Sitzungsberichte Preuss. Akad. Wiss., Phil. Hist. Kl., 1932). H. KRAELING, *The Death of Sennacherib* (JAOS 53, 1933, 335-346). H. HAAG, *La campagne de Sennachérib contre Jérusalem en 701* (RB 58, 1951, 348-359). J. LE MOYNE, *Les deux ambassades de Sennachérib à Jérusalem* (Mélanges A. Robert, Paris 1957, 149-153).

Senar → Sinar.

Sennaquerib → Senaquerib.

Seno. El hebr. *beṭen*, gr. κοιλία, es en la Biblia el lugar de los órganos genitales, particularmente del claustro materno, mencionado con frecuencia (Gén 25,24, etc.; Mt 19,12 Lc 1,41.44 Jn 3,4 Act 3,2 14,8: desde el nacimiento). Yahvéh cierra este s. (p.ej., 1Sam 1,5; Job 3,10: las puertas del s.), y también lo abre (Gén 29,31 30,22). El hijo es el fruto del s. (Miq 6,7 Lam 2,20 Lc 1,42). Juan Bautista ya estaba lleno del Espíritu Santo desde el s. de su madre (Lc 1,15); Pablo fue elegido, separado y llamado por Dios desde el s. de su madre (Gál 1,15). En Lc 11,27 una mujer alaba el s. y los pechos de María Santísima.

Bibl.: ThW IV, 786-789.

Seno de Abraham. Según Lc 16,22, el pobre Lázaro, tras su muerte, es llevado al s. de A., expresión simbólica para designar la felicidad que los justos obtendrán como recompensa en el más allá. La metáfora procede de una costumbre oriental según la cual los comensales en un banquete (la felicidad del más allá es a menudo comparada a un banquete; cf. Mt 8,11 y diversas parábolas) se tendían ante la mesa, apoyando el brazo izquierdo en almohadones. De esta forma, el que se hallaba tendido a la derecha de otra persona, estaba tendido «en su seno» (así Juan en la última cena: Jn 13,23). Lázaro ocupa, pues, el sitio de honor a la derecha de su anfitrión Abraham. En la literatura rabínica, la expresión aparece muy rara vez (una o dos veces). En el lenguaje teológico tardío, el s. de A. es la parte del reino de los muertos o → šeol, donde los justos del AT esperaban la redención de Cristo. → Limbo.

Bibl.: StB II, 225-227. ThW III, 824-826. [V. VILAR *La gehena, el seno de Abraham y el juicio particular en la literatura judía precristiana* (XV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1955, 79-113).]

Sentencias numéricas, una de las formas gnómicas más interesantes, nacida sin duda del enigma o adivinanza. La sentencia numérica nombra cierto número de cosas en el primer hemistiquio, y en el segundo, el número siguiente superior; luego se enumera una serie de objetos que corresponden al número últimamente nombrado. El fin de este artificio estilístico es llamar la atención sobre la serie completa que se enumera. Es particularmente frecuente en la literatura sapiencial (Prov 6,16-19 30,15s.18-20.21.23. 24-28.29-31 Eclo 23,16 25,7 26,5.28 50,25s; y, en forma algo divergente: Job 5,19 40,5 Ecl 4,12 11,2), pero se usó también en la literatura profética (Am 1,3.6.9.11.13 2,1.4.6 Miq 5,4 Os 6,2) y en la poesía religiosa (Sal 62,12). Esta forma gnómica está atestiguada también fuera de Israel, p.ej., en los textos ugaríticos (cf. ZAW 54, 1936, 152). Una subespecie de la s. numérica es la que cuenta sólo un número (Eclo 25,1s) o cuatro (Is 17,6).

Bibl.: D. BUZY, *Les machals numériques de la sangsue et de l'«alma»* (RB 42, 1933, 1-13). A. BEA, *Der Zahlenspruch im Hebräischen und Ugaritischen* (Bb 21, 1940, 196-198).

Sentido literal. El s. l. de las palabras en un lugar determinado de la Escritura es propio o figurado. El s. l. propio *(sensus litteralis proprius)* es aquel que resulta de las palabras rectamente interpretadas. El s. l. impropio *(sensus litteralis improprius* o *metaphoricus)* se da cuando las palabras están empleadas en sentido traslaticio o figurado. En este caso, el s. l. no es lo que indica la palabra o la imagen en sí misma, sino lo que a través de la imagen se expresa. Este sentido literal figurado no ha de confundirse con el → sentido típico, en el que las palabras no tienen sentido traslaticio, sino que la cosa expresada por las palabras alude o señala otra cosa o realidad superior. Todos los pasajes de la Escritura tienen un s. l. y no pueden tener más que uno, sea propio o figurado (metafórico). La encíclica → *Divino afflante Spiritu* señala como tarea y deber primero del exegeta investigar con toda diligencia el s. l. de la Escritura.

Sentido «plenior» → exégesis alegórica III.

Bibl.: J. SCHILDENBERGER, *Von Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg 1950) 89-105. → Explicación de la Biblia, → Sentido típico (espiritual); además: A. COLUNGA, *¿Existe pluralidad de sentidos literales en la Sagrada Escritura?* (EstB 2, 1943, 423-447). E. NÁCAR, *Sobre la unicidad o duplicidad del sentido literal en la Sagrada Escritura* (CT 68, 1945, 362-372). F. LÓPEZ, *La multiplicidad de sentidos literales en la Escritura según los autores españoles: 1550-1650* (Archivo Teológ. Granadino 10, 1947,

395-419). J. LEAL, *El sentido «plenior» de la Sagrada Escritura* (Razón y Fe 144, 1951, 474-482). M. TUYA, *Si es posible y en qué medida un «sensus plenior» a la luz de un concepto teológico de inspiración* (CT 79, 1952, 369-418). S. MUÑOZ IGLESIAS, *Problemática del «sensus plenior»* (XII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1952, 221-259). L. TURRADO, *¿Se demuestra la existencia del «sensus plenior» por las citas que el NT hace del A?* (ibid., 333-377). P. BELLET, *¿Utilizaron los Santos Padres, especialmente los antioquenos, el «sensus plenior» en sus comentarios?* (ibid., 379-402). J. PRADO, *Criterios de fijación de un «sensus plenior» y de su uso en la argumentación teológica* (ibid., 403-461). A. IBÁÑEZ ARANA, *El concepto de inspiración y el porvenir del «sensus plenior»* (Lumen 2, 1953, 193-219). J. ENCISO, *Observaciones acerca del sentido pleno* (EstB 13, 1954, 325-331). M. TUYA, *Acotaciones a un artículo sobre el «sensus plenior»* (CT 81, 1954, 627-644). S. DEL PÁRAMO, *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura* (disert., Comillas 1954). M. PEINADOR, *El sentido «plenior» dentro de las necesidades a que responde* (XIV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1954, 421-438). P. FRANQUESA, *Inspiración, causalidad instrumental y sentido pleno* (ibid., 187-207). A. TEMIÑO SAIZ, *En torno al problema del «sensus plenior»* (EstB 14, 1955, 5-47). S. DE AUSEJO, *El «sensus plenior» de la Sagrada Escritura* (EstB 15, 1956, 95-104).

Sentido típico. La misteriosa relación que encierra todo el AT hacia el NT consiste particularmente en que determinadas personas y acontecimientos, además de la significación que tenían inmediatamente para la economía de la salud veterotestamentaria, servían también, en la intención de Dios, para prefigurar una realidad del NT. Según el lenguaje paulino (1Cor 10,6), esos acontecimientos, personas o cosas se llaman tipos o figuras (gr. τύπος = figura tallada, modelo), y el sentido de la Sagrada Escritura que expresa esa significación figurativa es el s. t. o espiritual. Dios ha de hacernos manifiesta por sí mismo su intención de dar sentido o significación figurativa a las personas y acontecimientos correspondientes y, por tanto, sólo por la revelación podemos conocer el s. t. de la Sagrada Escritura o de un pasaje determinado. → Sentido literal. → Exégesis alegórica, → tipo.

Bibl.: J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments: Essai sur les divers sens des Écritures et sur l'unité de la Révélation* (París [2]1949; cf. RB 57, 1950, 280s). A. FERNÁNDEZ, *Sentido plenior, literal, típico, espiritual* (Bb 34, 1953, 299-326). K.H. SCHELKLE, *Auslegung als Symbolverständnis* (ThQ 132, 1952, 129-151). H. DE LUBAC, *Der geistige Sinn der Schrift* (Einsiedeln 1952). W. EICHRODT, *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?* (VT Suppl 4, 1957, 161-180). [E. MARTÍNEZ, *El sentido típico en la Sagrada Escritura* (Misc. Comillas 2, 1943, 1-34). A. IBÁÑEZ ARANA, *La moderna exégesis espiritual* (XII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1952, 55-95). M. TUYA, *El sentido típico ¿es sentido bíblico?* (CT 78, 1951, 571-574). S. MUÑOZ IGLESIAS, *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejotestamentario* (XIII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1953, 303-323). M. TUYA, *El sentido típico del AT es verdadera y estrictamente sentido de la Biblia* (CT 80, 1953, 625-661). P. BELLET, *El sentido de la analogía «Verbum Dei incarnatum, verbum Dei scriptum»* (EstB 14, 1955, 415-428).] → Explicación de la Biblia, → sentido literal.

Señal → milagro.

Señor. (I) Sobre el VOCABULARIO EN GENERAL. (A) La palabra «señor» (hebr. *'ādōn*, gr. κύριος) designa al que manda, aquel que legítimamente dispone sobre alguno o sobre algo; en este sentido se aplica lo mismo a hombres que a dioses. Así, se dice el s. de un esclavo, de un animal, de una cosa (p.ej., Gén 24,12 Mt 10,24 Gál 4,1 Lc 19,33), y a menudo no se distingue entre señor y dueño (→ baal). El tratamiento de «señor mío» *('ădōnī)* no sólo se da al s. de un esclavo, sino también a un hombre principal (por ejemplo, Gén 23,6) y más a menudo a un rabí (StB I, 526). En la koiné (→ griego bíblico) κύριε, como en lat. *domine*, es frecuentemente pura fórmula de cortesía.

(B) En Egipto y en los estados semíticos se considera desde antiguo al rey como a s. de su tierra y de sus súbditos. Éstos se llaman a sí mismos sus esclavos o servidores (por ejemplo, Gén 40,20 41,10.37s Éx 10,7 1Sam 16,15s 2Sam 14,5.7.12; en las cartas de Amarna y en numerosas inscripciones; cf. L. Cerfaux, RScPhTh 1922, 40-71). Las fórmulas «mi s.» o «s. de ...» son, por consiguiente, verdaderos títulos reales. Este título designa tanto a los grandes reyes divinizados de Egipto y Babilonia, como a los reyes de los minúsculos estados del Asia anterior, que nunca pretendieron la divinización. Tal designación no tiene de suyo sentido religioso y únicamente caracteriza el poder del rey sobre sus súbditos. Sin embargo, fueron las provincias orientales del imperio romano las que primero dieron al emperador el título de s. (Act 25,26), aun cuando Augusto y el mismo Tiberio lo rechazaron como una adulación servil; sus sucesores, en cambio, exigieron el culto como señores. Los judíos (FILÓN, *Legatio ad Caium* 44-46) y aun los cristianos no rehusaron dar al emperador el título de s., aunque abominaban el culto al emperador, de donde resulta que el título no tenía carácter religioso.

(II) DIOS, SEÑOR. (A) En las religiones egipcia y semíticas los dioses son venerados como s. supremos del país, del pueblo y de su destino y, por eso, se los invoca corrientemente con la fórmula «señor mío», como atestiguan numerosas inscripciones y nombres propios teofóricos, p.ej., Adoni-Bézeq (mi s. es Bézeq: Jue 1,5), Adoni-Sédeq

(el s. de la justicia o Sédeq es mi s.: Jos 10,1), Adoniyá (Yahvéh es mi s.; 2Sam 3,4), Abdeel (akkad. Abdi-ili: esclavo de El: Jer 36,26), Obadyá (esclavo de Yahvéh).

(B) En el AT, Yahvéh es designado como s. (Is 1,24 6,1.8), porque ha «creado» a su pueblo (Sal 100,3 Is 43,1.21 60,21) y, por tanto, lo posee y domina legítimamente. Él adquirió para sí a Israel como pueblo, al librarlo de la esclavitud de Egipto (Éx 19, 4-6). Es el «s. del mundo entero» (Jos 3,11.13 Miq 4,3) y toda la tierra está llena de su → gloria (Is 6,3), porque Él ha creado el cielo y la tierra (Gén 1,1 Sal 93,2 95,4 etc.). Es el «s. de los señores» (Dt 10,17 Sal 136,7). Así pudo ser sustituido el nombre propio Yahvéh por su título real Adonay y ser traducido por κύριος en LXX. El empleo de la palabra *Kyrios* para designar a un dios es totalmente ajeno al espíritu religioso de los griegos. Los griegos no veneraban a sus dioses, al modo de los semitas, como creadores y s. personales de los hombres y del mundo y como determinadores del destino, sino como miembros poderosos de una sola y propia entidad orgánica, que, como los hombres, están también sometidos al destino. Por eso, sólo en la época helenística, cuando dioses, religiones e ideas orientales se impusieron en el ambiente mediterráneo, los dioses griegos fueron designados como señores. A partir del siglo I a.C., títulos como Kyrios Serapis, Kyrios Asclepios, Kyria Isis se hallan esparcidos por todas partes, y por eso Pablo puede, con razón, oponer, a «los muchos dioses y señores» del mundo griego, «el único Dios, el Padre, y el único s., Jesucristo» (1Cor 8,5s).

(C) En el NT se designa a Dios como s. o como «el S.» (κύριος, con o sin artículo), sobre todo en citas del AT (p.ej., Mc 12,11.36 Act 2,34 Jn 12,38 Rom 4,8 9,28); pero también en otros lugares (p.ej., Mt 1,20.24 2,13.19 Lc 1,11 2,9 1Cor 10,9 Heb 7,21), donde «el S.» está en lugar de Dios, como en LXX. En ocasiones aparece también el sentido originario de la palabra (Mt 11,25 par. 1Tim 6,15 Act 17,24 Ap 1,8 11,17 etc.) para expresar la soberanía de Dios como rey (1Tim 6,15) o como creador del mundo (Mt 11,25 Act 17,24 Ap 1,8 etc.).

(III) JESÚS, SEÑOR. En Mt, Lc y Jn, Jesús es llamado S. ya antes de su resurrección, y más frecuentemente se le habla o saluda con el título de «Señor mío» o «S. nuestro»; en Mc este uso de la palabra sólo se halla en 11,3 (el S.) y 7,28 (S. mío). Los textos de Mc 9,5 (diversos de Mt 17,4 Lc 9,33), 11,21 14,45 Mt 26,49 y Jn (1,38.49 3,2 etc.) han transmitido también el tratamiento o título arameo de → *Rabbí* (maestro) o *Rabbuni*. No cabe la menor duda de que los discípulos y otros hombres han hablado a Jesús llamándole «mi s.». Si los rabinos y otras personas principales en Palestina reciben el tratamiento de s., Jesús es para sus discípulos absolutamente «el S.» (Mc 11,3 Lc 19,31 22,11); y Él aceptaba este título (Jn 13,13) y quería que se reservara a Él solo (Mt 23,8.10). Pero Él era también el Ungido de Dios (Lc 9,20 Mc 8,29 Mt 16,16), en cuyo poder regio esperaban tener parte sus discípulos (Mt 20,21 Mc 10,36). En este sentido se halla la calificación de S. en Mt 21,3 Mc 11,3 Lc 19,31 y, más claramente todavía, Lc 2,11 1,43 Act 2,36; el poder regio de Jesús sobrepasa al de David, que había reconocido al Ungido como su Señor (Mt 22,44s Mc 12,36s Lc 20,42s, cf. Sal 109,1), porque en Jesús se manifestaba el poder regio de Dios (Mt 12,28 Lc 11,20). Pero Jesús, por su muerte y resurrección, entró en su gloria (Lc 24,26 1Pe 1,11 Heb 2,9), e.d., en el pleno ejercicio de su divino poder regio. Justamente al Jesús crucificado Dios le hizo S. y Mesías (Act 2,36) y le destinó para juez de vivos y muertos (10,42 Jn 5,22). A Él ha dado Dios todo poder (Mt 28,18 Ef 1,20-22) y lo ha exaltado o glorificado (Act 2,33 5,31 7,55 Mc 16,19, cf. Mt 26,64); desde entonces Jesús tiene parte en la soberanía divina. Los discípulos aguardan la venida de su S. como los criados de las parábolas (Mt 24,42-51 25,14-30 Mc 13,33-37 Lc 12,35-46 13, 25-28) y suplican su retorno (1Cor 16,22; *Maran ata*, e.d., «ven, Señor»; cf. Ap 22,20 *Didakhé* 10,6). Esta invocación aramea la tomó Pablo de la iglesia madre de Jerusalén, exactamente lo mismo que la expresión de «hermanos del S.» (1Cor 9,5, cf. Gál 1,19). Así nace la fórmula «nuestro S. Jesucristo», la cual conserva aún claramente la significación fundamental de *māran* y caracteriza la realeza o soberanía del Cristo glorificado. De estos lugares resulta que, desde el principio, el Cristo glorificado fue invocado por la primitiva iglesia de Jerusalén como el S. que ejerce su dominio y poder regio sobre sus siervos. Generalmente, en el mismo sentido llama Pablo S. a Jesús. Cristo ha muerto y resucitado para ser s. de vivos y muertos (Rom 14,9). Él es cabeza de toda dominación y potestad (Col 2,10 Ef 1,20-22) y todo le está sometido (1Cor 15,28 Ef 1,2 Heb 2,5-8, cf. Sal 8,6). Él es el S. que manda (1Cor 14,37) o permite (16,7), que domina la vida entera de sus siervos (Rom 14,4-8), el S. a quien ellos sirven (Rom 14,18 1Cor 7,22 Col 3,22) y el que los juzgará (1Tes 4,6 2Tes 1,9 1Cor 4,4 11,33, etc.). «Siervo de Jesucristo» se ha convertido en un título honorífico (Rom

1,1 2Pe 1,1 Sant 1,1), como en la corte el título de «servidor del rey» (2Sam 15,34 16,6 etc.) es un cargo principal. En Pablo, el S. es, generalmente, el Cristo glorificado, a quien el Padre, por su obediencia, le otorgó el dominio absoluto y universal. Cristo se anonadó a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte de cruz. «Por eso Dios lo ha exaltado y le ha dado un nombre sobre todo nombre. Al nombre de Jesús ha de doblarse toda rodilla de los moradores del cielo, de la tierra y del infierno, y toda lengua ha de confesar, para gloria de Dios Padre, que Jesús es el Señor» (Flp 2,9-11). El nombre que Cristo recibe de Dios es el nombre de S.; el que recibe el nombre recibe también la dignidad; Cristo recibe, por tanto, aquella soberanía ante la cual, como ante la soberanía de Dios mismo (cf. Is 45,23), ha de doblarse toda rodilla. El Cristo glorificado tiene parte en el dominio y poder divinos (cf. Act 2,33 5,31 7,54 Mc 16,19 Mt 25,31 26,64), y Pablo puede llegar a decir que, por su resurrección, Cristo ha sido constituido Hijo de Dios (Rom 1,4). De ahí que ciertas citas del AT en las que a Yahvéh se llama S., se aplican en el NT a Cristo (p.ej., 1Pe 2,3 y Sal 34,9; 1Pe 3,14s e Is 8,12s; Rom 10,13 y Jl 3,5; 1Cor 10,9 y Sal 95,8s; Mc 1,2 e Is 40,3 etc.). Así, el título de S. referido a Cristo adquiere sentido teológico, no porque caracterizara inmediatamente la naturaleza divina de Cristo (ésta se expresa por la calificación de «Dios», θεός), sino porque atribuye a Cristo la soberanía divina. Para ser cristiano, hay que reconocer a Cristo como S. (1Cor 12,3, cf. 1Jn 4,1-3) y esta confesión sólo puede hacerse bajo el influjo del Espíritu Santo (1Cor 12,3). Mas el cristiano sólo conoce a un S., Jesucristo, el → mediador único en nuestra creación (cf. Jn 1,2 Col 1,16) y redención, como conoce solamente a un Dios, el Padre, como principio y fin de toda criatura (1Cor 8,6). Pablo rechaza, por consiguiente, los «muchos dioses y señores» de los gentiles (1Cor 8,5), e.d., el culto pagano que se rinde a un sinnúmero de dioses y señores celestes, así como a los príncipes que son venerados en la tierra como dioses y señores. Así pues, cuando la autoridad romana exigía de los cristianos el reconocimiento del César como s. divino, tenían ellos que rechazar absolutamente tal reconocimiento.

Bibl.: W. Bousset, *Kyrios Christos* (Gotinga [2]1921). Id., *Jesus der Herr* (Gotinga 1916). E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult* (Tubinga 1919). K. Prümm, *Herrscherkult und NT* (Bb 9, 1928, 3-25. 129-142. 289-301). W. Foerster, *Herr ist Jesus* (Gütersloh 1924). W. Baudissin, *Kyrios* (Giessen 1929; 3 vols.). K. Scott, *The Imperial Cult under the Flavians* (Stuttgart 1936). ThW iii, 1038-1094. L. Cerfaux, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus* (RScPhTh 11, 1922, 40-71; 12, 1923, 27-51). Id., *Le nom divin Kyrios dans la Bible* (RScPhTh 20, 1931, 27-51). Id., *Adonaï et Kyrios* (ibid. 417-452). Id., DBS v, 200-228. H. Gross, *Weltherrschaft als religiöse Idee im AT* (Bonn 1953). [V. Larrañaga, *El nombre sobre todo nombre dado a Jesús desde su resurrección gloriosa (Phil 2, 9-12)* (EstB 6, 1947, 287-305).]

Šeol. (I) Nombre (hebr. *šᵉʾōl)* que usa el AT (65 veces) para designar el reino de los muertos. La significación de š. es muy incierta. Algunas derivaciones propuestas: de *šāʾa* (preguntar, desear); el š. sería el lugar que siempre pide más y nunca se sacia (cf. Is 5,14 Hab 2,5 Prov 1,12 27,20 30,16), morada de aquellos que son interrogados por la evocación de los muertos (Šanda) o el lugar donde los muertos son interrogados y juzgados (König). De *šāʿal* (desenterrar, excavar); así, entre otros, Gesenius, Hitzig, Dillmann, Dalman. De *šūl* (estar dormido) o de *šālā* (estar tranquilo, despreocupado); así, Saalschütz. Hehn piensa en el asirio-babilónico *šuplu* (cueva, profundidad). Otros (Delitzsch, Hommel, A. Jeremias) buscan una dependencia de la palabra babilónica *šuʾalu*, que, según ellos, debe de significar infierno, pero que según otros (Jensen, Zimmern, Ungnad) ni siquiera existe. Glaser deriva š. del árabe; š. se llamaría el lugar de la responsabilidad, del juicio, de la aniquilación, del castigo. Jensen recurre al asirio-babilónico *šillān* (oeste); se solía imaginar en el oeste la entrada al reino de los muertos. Koehler piensa en *šāʾā* (estar desierto); Baumgartner (con Albright), en *šuʾaru* = Subaru, una ciudad de Babilonia, centro del culto de Tammuz; como Kutá, centro del culto a Nergal, también significa infierno, del mismo modo aquí el centro del culto de Tammuz habría transmitido su nombre al reino de los muertos.

Bibl.: BZ 14, 1916/17, 23ss. ThZ 2, 1946, 71-74. 233-235. [R. Criado, *La creencia popular del AT en el más allá: el «šeʾôl»* (XV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1955, 21-56).]

(II) Lugar. Según el pensamiento bíblico, todos los muertos se reúnen en un lugar, que ordinariamente se designa con el nombre de *šᵉʾōl* y a veces con el de → Abaddón. Como los babilonios (y, en general, los semitas), también los israelitas se imaginaban este lugar bajo tierra, e.d., bajo el gran océano o abismo *(tᵉhōm)*, sobre el cual flota la tierra, como un disco plano, según la imaginación semítica; → mundo (imagen del). Así pues, los muertos habitan debajo del agua (Job 26,5, cf. 38,13-17). Varias veces aparece también la triple división: arriba en el cielo, abajo en la tierra, en el agua bajo la tierra, e.d., cielo, tierra y š. o reino de

los muertos (Éx 20,4 Flp 1,10). No hay dato alguno en la Biblia de que la entrada al š. se halle a occidente, como se la imaginaban los babilonios. Aunque en ocasiones se habla de las puertas del š. (Is 38,10 Eclo 51,9 Sab 16,13 Mt 16,18 Ap 1,18: las llaves), la Biblia no conoce la idea del š. como una ciudad; los babilonios se lo imaginaban como una ciudad de siete murallas y siete puertas. Tampoco se habla nunca de un río ni de un rey del š.; Sal 18,5 2Sam 22,5 hablan de una desgracia causada por los enemigos; Job 18,14 personifica poéticamente la muerte. Los muertos son los moradores únicos del š.; ni Satán mismo es colocado nunca en él.

(III) Descripción. En el š. reina densa oscuridad (Job 10,21s 38,17 Sal 88,7.13), sus moradores no ven más la luz (Sal 49,20). Juntamente con la oscuridad, el polvo es también una manifestación característica del š. (Is 26,19 Job 17,16 20,11 Sal 30,10 Dan 12,2). La existencia de los muertos en el š. se caracteriza por la suspensión de toda actividad (Ecl 9,10), de todo goce (Eclo 14,12.16); los muertos ignoran lo que pasa en la tierra (Ecl 9,5 Job 14,21 21,21 Is 63, 18). El š. es la tierra del olvido (Sal 88,13). Lo mejor que tiene es el descanso (Job 3,17-19 Eclo 30,17); de ahí que a veces la muerte sea preferible a la vida (ib.).

Así resulta claro que los israelitas no se imaginaban la existencia en el š. como una prolongación o continuación de la vida terrena. Sin embargo, muchos críticos (Stade, Beer, Charles, Bertholet, Quell), en relación con sus ideas sobre un supuesto culto a los → muertos en Israel, creen que antiguamente dominó en Israel la idea de que la existencia en el š. era prolongación de la vida en la tierra. Para ello se refieren a determinados lugares de la Escritura en que se transparentaría la antigua creencia. Sin embargo, Gén 37,35 42,38 1Re 2,6.9 hablan de la disposición o sentimiento del que muere, no de la vida en el š. Exposiciones poéticas como Is 14 o Ez 32, no han de tomarse literalmente. En fin, tampoco es decisiva la referencia a la aparición de Samuel, evocado por la hechicera de Endor (1Sam 28). ¿En qué otra forma hubiera podido aparecerse Samuel? Tampoco se halla rastro de un saber superior que los israelitas hubieran atribuido de antiguo a los muertos. Jer 31,15s es un arranque poético (sobre Raquel); Is 63,16 contiene la concepción ordinaria de que los muertos nada conocen de cuanto pasa en la tierra. En la literatura posterior se halla la idea de que por lo menos los justos tienen conocimiento de lo que sucede en la tierra y pueden rogar por los vivos (2Mac 15,12-16). → Sanguijuela. → Infierno. → Retribución.

Bibl.: G. Quell, *Die Auffassung des Todes in Israel* (1925). G. Beer, *Der biblische Hades* (Theol. Abh. H.J. Holtzmann, 1902). A. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* (1887). Id., *Hölle und Paradies bei den Babyloniern* (1903). E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* 1 (1931). P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux* (RB 16, 1907, 57-78). StB iv, 1016-1165. → Muertos IV.
[R. Criado, cf. supra, I.]

Sepelio → enterramiento.

Sepulcro → tumba.

Serafín (hebr. *śārāf*). Is 6,2 llama así a los seres de seis alas que están ante el trono de Yahvéh. El hebr. *śārāf*, de *śāraf* (arder), indica en Núm 21,6.8 Dt 8,15 una serpiente venenosa cuya mordedura quema como fuego abrasador; en Is 14,29 30,6, una serpiente alada. También se ha pensado que los s. debían de ser unos seres parecidos a serpientes, mitad hombre y mitad animal, como los → querubines. Pero, según Is 6,2ss, los s. tienen cara, pies y manos, y nada permite suponer que tuviesen rasgos de animal. Si el nombre de s. no les puede venir de ninguna relación con la idea de serpiente, entonces ese nombre nos daría a conocer su carácter «ígneo» y «purificador». En Hen 61,10 71,6 son mencionados juntamente con los querubines y otros seres de naturaleza angélica. En NT no son mencionados; Ap 4,8 traslada la forma y la misión de los s. a los cuatro animales, que propiamente son querubines.

Seres fabulosos. Seres mitad hombre y mitad animal, del mundo mitológico del oriente próximo, principalmente en Egipto y Asiria, que quizá se deban atribuir en ambas culturas a un influjo no semítico (kassitas [?], mitanni [?]). Estos seres son representantes de un mundo demoníaco. Se conocen las serpientes aladas, el dragón, el grifo o águila-león, el hombre-toro, el hombre-león, el hombre-ave, el hombre de dos cabezas, la esfinge. La literatura palestinense conoce como s. f. los → querubines y los → serafines; en las placas de marfil de Samaría y en los → sellos del s. vii hay figuras en forma de querubín. Es difícil determinar en qué grado se introdujeron también en la creencia de los israelitas las representaciones del oriente antiguo relacionadas con los s. f. En la creencia popular pueden haber desempeñado cierto papel como figuras demoníacas (→ demonio); en el culto israelítico (templo) probablemente no fueron sino motivos de mera ornamentación.

Bibl.: *Reallex. d. Vorgeschichte*, art. *Mischwesen.*

Sergio Paulo, procónsul de Chipre durante el viaje apostólico de Pablo y Bernabé. A pesar de la resistencia de Élimas, se convirtió al cristianismo (Act 13,6-12). El nombre de Sergio y/o Paulo es también mencionado en PLINIO, *Hist. Nat.* II, 90.97.112; XVIII, 12.57 (texto inseguro) y en varias inscripciones. Con frecuencia se identifica al Παῦλος ἀνθυπατός, mencionado en la inscripción descubierta en Soloi (Chipre), con el procónsul de Act 13. Según Mommsen, el procónsul de Act 13 podría ser también L. Sergio Paulo del CIL VI, 31 545. Fundándose en esta inscripción, la época en que actuó Sergio se sitúa en el año 46/47 ó en el 49/50. Ramsay relaciona dos inscripciones descubiertas por él en Antioquía (Pisidia) con la vida de Sergio.

Bibl.: WIKENHAUSER § 56. 1.

Sermón de la montaña. Llámase así el gran discurso que Jesús tuvo ante sus apóstoles y el pueblo reunido (Mt 5-7 Lc 6,20*a*-49), según Mt 5,1 sobre un monte (que la tradición identifica con la altura de *tabĝha)* y según Lc 6,17 en un lugar llano.

(I) FORMA. Aun cuando Mt 5-7 y Lc 6,20*a*-49 ofrecen el mismo discurso (principio y fin, objeto, oyentes, sentencias y parábolas son los mismos), el s. de la m. ha sido transmitido de forma distinta por los dos evangelistas. He aquí un cuadro sinóptico:

Mt	*Lc*	*Lc fuera del s. de la m.*
5,1-12	6,20-23	—
5,13-16	—	14,34s.11.33
5,17-24	—	—
5,25s	—	12,57-59
5,27-30	—	—
5,31s	—	16,18
5,33-37	—	—
5,38-42	6,29s	—
5,43-48	6,27s.32-36	—
6,1-8	—	—
6,9-15	—	11,2-4
6,16-18	—	—
6,19-21	—	12,33s
6,22s	—	11,34-36
6,24	—	16,13
6,25-34	—	12,22-31
7,1-5	6,37s.41s	—
7,6	—	—
7,7-11	—	11,9-13
7,12	6,31	—
7,13s	—	13,23s
7,15-20	6,43s	—
7,21-23	6,46	—
7,24-27	6,47-49	—
7,28s	—	—

La distinta forma del s. de la m. en la tradición sinóptica se explica, por una parte, porque, siguiendo Mt un esquema lógico, incluye en su s. de la m. varios elementos afines de la tradición que Lc cuenta en otro contexto; p.ej., el padrenuestro (Mt 6,9-15, cf. Lc 11,2-4); por otra, porque Lc «ha desligado completamente el s. de la m. dirigido por Jesús al judaísmo y le ha dado la forma de un sermón dirigido a los cristianos helenistas que se hallaban en situación social de opresión» (Soiron [bibl.] 127). De ahí que omita muchas sentencias sin interés para sus lectores no judíos (p.ej., 5,17-24. 33-37: sobre la contraposición entre el AT y el NT).

(II) CONTENIDO. El s. de la m. es la ley fundamental del evangelio; en él se proclama la perfecta justicia del venidero reino de Dios, de la nueva economía de salud. La originalidad de la doctrina desarrollada en el s. de la m. frente a la moral de los rabinos y a la ética de los grandes profetas no puede ponerse en duda. Sin embargo, no se trata de un código moral de majestuosa grandeza estática. En la forma sentenciosa de los maestros judíos, manejada por Él magistralmente, y a veces de una manera paradógica e hiperbólica, Jesús propone a sus seguidores el ideal al que deben aspirar. El s. de la m. se compara asimismo con la ley mosaica, a la que en muchos aspectos trata expresamente de perfeccionar; p.ej., al hacer depender todo el valor moral de las acciones de la intención íntima del hombre; al poner por finalidad de toda la actividad humana la realización del reino de Dios o el cumplimiento de la voluntad divina; al liberar las normas morales de las fronteras nacionales, materiales y temporales de la ley mosaica; al unir, en fin, inseparablemente la religión y la vida moral. Así, la religión y la moral del AT ganó profundidad y quedó renovada; el s. de la m. preconiza la supremacía de la vida interior. → Bienaventuranza.

Bibl.: A. STEINMANN, *Die Bergpredigt* (Braunsberg 1925). B. LANWER, *Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrunde des AT und Spätjudentums* (Hiltrup 1934). H. WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt* (Leipzig [2]1937). H. ASMUSSEN, *Die Bergpredigt* (Gotinga 1939). TH. SOIRON, *Die Bergpredigt Jesu* (Friburgo de Brisgovia 1940). L. VAGANAY, *L'absence du Sermon sur la montagne chez Marc* (RB 58, 1951, 5-46). V. HASLER, *Das Herzstück der Bergpredigt* (ThZ 15, 1959, 90-106). J. KÜRZINGER, *Zur Komposition der Bergpredigt nach Matth.* (Bb 40, 1959, 569-589).

Serpentina → piedras preciosas.

Serpiente. (I) En la Biblia hay nueve vocablos distintos para indicar la s.; el más

generalizado es el hebr. *nāḥāš*. No se sabe qué clase de s. indica cada uno de esos nombres. Hay numerosas especies de s. en Palestina y en la región del Sinaí, entre las cuales hay varias que son venenosas y cuya picadura es mortal. La mayoría se encuentran entre las piedras (cf. Am 5,19) y rocas (cf. Prov 30,19) o en la cálida arena del desierto; pero algunas escogen terrenos húmedos; por esto entre los semitas la s. está con frecuencia relacionada con alguna fuente (Neh 2,13: la fuente de la s. en Jerusalén). Según opinión popular, la s. comía polvo (Gén 3,14 Miq 7,17 Is 65,25). Es temida (Sab 17,9) por su astucia (Gén 3,1) y por su veneno (Sal 140,4) y como símbolo de falsedad (Gén 48,17), maledicencia y difamación (Sal 140,4), astuta malignidad (Mt 3,7 23,33), peligro mortal (Eclo 21,2 Prov 23,32), pero también caracterizada por su sagacidad (Mt 10,16).

(II) Entre los israelitas había encantadores de s. (Sal 58,5s Jer 8,17 Ecl 10,11 Eclo 12,13 Sant 3,7), como hoy todavía en Palestina, Egipto e India; éstos son capaces de provocar un estado cataléptico en ellas (y sobre todo en las cobras), de manera que quedan tiesas a la manera de un bastón (cf. Éx 4,4).

(III) La s. desempeña un gran papel en la mitología oriental y en el folklore de muchos otros pueblos, como animal que acarrea la desdicha o que da la vida. Las s. y los malos espíritus están íntimamente relacionados entre los israelitas (Gén 3,1-5), babilonios y árabes. → Leviatán, la gigantesca s. de mar con siete cabezas, es, en Israel y Fenicia, un enemigo de Dios que acarrea desgracias (Is 27,1 Sal 74,13s Job 3,8, cf. 7,12 9,13 26,12). La s. también era animal sagrado, o símbolo de muchos dioses, en Egipto, Babilonia, Canaán y Grecia, sobre todo de los dioses que proporcionaban vida y salud, p.ej., Anat (AOT 270), Esculapio (AOT 389) y otros. La s. era adorada en Babilonia (el dios s. Saján, cuyo nombre quizá todavía resuena en → Bet-Šan, hebr. *bēt-šᵉʼan)*, Canaán (en Bet-Šan se descubrió la imagen de una diosa s.; cf. RB 39, 1928, 542), Grecia, Creta y otras partes. → Víbora, → s. de bronce. Referente a la s. del paraíso, → protoevangelio.

Bibl.: HASTINGS IV, 159-161. *Enc. Bibl.* IV, 4392-4397.

Serpiente de bronce (hebr. *nᵉḥuštān)*, imagen de una serpiente, a la que seguramente se le rendía culto en el templo de Salomón; los israelitas quemaban incienso ante ella. El rey Ezequías la destruyó (2Re 18,4). Quizás los israelitas la adoraban como símbolo de Yahvéh, dador de la vida y de la salud (Os 6,1s). El nombre hebreo significa únicamente «imagen de bronce», pero seguramente está en relación con el hebr. *nāḥāš*, serpiente. En el antiguo oriente la → serpiente era el animal dador de la vida. Esta idea domina también la narración etiológica sobre el culto a la s. de b. en Núm 21,4*b*-9: cuando los israelitas, en el desierto, eran mordidos por serpientes venenosas (literalmente: ardientes; cf. Is 30,6 y → serafín), las cuales llegaban a producir la muerte, Moisés colocó una s. de b. en un asta. Todo aquel que, mordido por las serpientes venenosas, miraba la s. de b., escapaba de la muerte. Esta serpiente, fijada en el asta, recuerda una imagen algo semejante de la época protosumeria, que representa un asta alrededor de la cual están enroscadas dos serpientes (AOB 367: en una vasija dedicada al dios de la vida Ningizzida; cf. COPPENS, *La connaissance du bien et du mal...*, Lovaina, s.a., 111), como igualmente trae a la memoria la vara de la serpiente de Esculapio, de la época del imperio romano (AOB 389). La influencia de la serpiente, que en un principio se creía mágica, se entendió más tarde en sentido espiritual (Sab 16,7: «Pues quien volvía a ella sus ojos era salvo, no por aquello que miraba, sino por ti, que eres el Salvador de todos»). Es pura fantasía afirmar que Moisés tomó de los madianitas el ídolo de la serpiente (así H. Gressmann) o que ésta figuraba entre los objetos de culto pertenecientes a la antigua Jerusalén cananea (M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 133s). En Jn 3,14 se da un valor tipológico a Núm 21, 8s: el Hijo del hombre será elevado igual que la s. de b. (cf. Jn 8,28 12,32s), para que todo el que crea tenga de Él la vida eterna.

Bibl.: A. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente* (París 1907) 174-176. W. VON BAUDISSIN, *Adonis und Esmun* (Leipzig 1911) 325-329. H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit* (Gotinga 1913) 284-290. 453-460.

Serpiente del paraíso. En Gén 3, la s. del p. (hebr. *nāḥāš*) habla, pretende conocer el motivo por el cual Dios ha prohibido a los primeros hombres comer del árbol de la →ciencia del bien y del mal y logra arrastrar a la mujer a que coma de su fruto. Después de haber experimentado las consecuencias funestas de su acción, la mujer califica de engaño el procedimiento de la serpiente. Yahvéh, a quien la serpiente presentara como impostor celoso, maldice a la serpiente y la obliga a caminar arrastrando su cuerpo por el suelo y a comer polvo. En cuanto a la naturaleza de esta s. del p., las opiniones

de los exegetas (incluso de los que defienden la interpretación literal del relato de la caída) son muy divergentes.

(I) El Talmud, Filón, Clemente de Alejandría etc. consideran la s. del p. como un símbolo de la concupiscencia o de los malos pensamientos y deseos de los hombres. La mayor parte de los escritores eclesiásticos (cf. también el decreto de la Pont. Com. Bíblica en Ench 338 ad 3 : *divini præcepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio*) ven en la s. del p. al demonio, que se sirvió de una s. real como intermediaria (A. Bea, K. Fruhstorfer, M. A. van den Oudenrijn) o que se ocultó bajo la figura de una s. aparente (M. J. Lagrange, F. Ceuppens) ; la fórmula *sub specie serpentis* puede entenderse en un sentido o en otro. Contra estas opiniones, según las cuales no vino la seducción de parte de la s. misma, sino de fuera de ella, se suele objetar que el hagiógrafo habla de la s. en cuanto que es un animal creado por Dios ; además, no parece tener sentido que se condene a penas físicas a un mero símbolo o a una s. real que no era más que instrumento del demonio.

(II) Al decir que la s. es «el más astuto de todos los animales del campo que Yahvéh Dios había creado» (3,1 ; cf. 2,19), el hagiógrafo indica que está pensando en una especie animal determinada o en un individuo de esta especie. Al mismo tiempo da a entender que, en la elección de este animal, cuya astucia era proverbial (cf. Mt 10,16), han sido causas determinantes sus costumbres (sus maneras furtivas, su flexibilidad extraordinaria, sus ataques y desplantes hábiles e inesperados) y su aspecto externo (lengua fina y puntiaguda, cuerpo liso que se enfila y se desliza entre matorrales y piedras ; cf. también Prov 30,19). Por otra parte, puesto que la s. del relato de Gén 3 conoce el secreto del árbol, está muy lejos de ser una s. ordinaria ; y por el hecho de atribuir a Yahvéh mentira y envidia, la s. es, evidentemente, un enemigo de Dios. Por eso no es extraño que esté dotada de palabra. En cuanto a determinar más concretamente la naturaleza de la s. tal como la pinta el autor de Gén 3, las opiniones difieren entre sí.

(A) H. W. Obbink, H. Gunkel, Kristensen, A. van Hoonacker y otros consideran la s. como un animal mitológico, que puede identificarse con el → Leviatán y otros monstruos que, según la fantasía popular, poblaban las profundidades tenebrosas del mar (→ dragón); como personificaciones del caos, éstos representaban las fuerzas hostiles a Dios; y eran, por lo mismo, prototipos de Satán. Esta hipótesis tendría a su favor Ap 12,9, donde a la s. se le llama dragón. Pero se le puede objetar que, siempre que en los textos figura la palabra hebr. *nāḥāš* para indicar el monstruo mitológico de los orígenes, este término va acompañado de un adjetivo o de una determinación más concreta (cf. Is 22,1 Am 9,13 Job 26,13); además, estos animales mitológicos son siempre monstruos marinos, mientras que la s. del p. pertenece a los animales del campo y no tiene los rasgos «caóticos» característicos de los primeros; en fin, según Gén 3,15, antes no había habido oposición entre la s. del p. y el hombre, lo cual no puede decirse, por definición, de los monstruos del caos.

(B) W. von Baudissin, H. Gressmann, Th. C. Vriezen, J. Coppens etc. creen que el hagiógrafo habla de una s. ordinaria, pero tal como la veían sus contemporáneos, e.d. como animal sagrado o mágico. El culto a las s. estaba extendido por todo el antiguo Oriente. Numerosos datos arqueológicos, cuales son : las pequeñas s. de bronce descubiertas en Meguiddó, Taannak y en el lugar alto de Guézer, la cerámica ornamental con s. modeladas procedente de *telēlāt ghassūl*, Bet-Sur, Bet-Šan etc., las casitas de arcilla decoradas con s. erectas (especie de ureus) etc. de Bet-Sán, las representaciones de la diosa-serpiente de *tell bēt mirsim* (?), Bet-Semeš y *ʿaṯliṯ*, manifiestan la importancia que tenía el culto a la s. en la vida religiosa de Canaán. Incluso en Israel se quemaba incienso ante una → s. de bronce (2Re 18,4 ; cf. también Ez 8,10). En todos estos casos trátase de la s. considerada como animal benéfico.

(1) En el mundo semítico y griego, la s., como animal que vive cerca de las fuentes y que está estrechamente ligado a la tierra, es un principio de fecundidad ctónica. El dios mesopotámico de la fecundidad, Ningišzida (señor del árbol verdadero), está representado entre dos cabezas de s. que asoman por detrás de sus hombros ; dos s. entrelazadas en un vaso de Gudea (hacia el 2020 a. C.), la forma más antigua del caduceo o bastón de Mercurio, las cuales sugieren la fusión de los elementos masculino y femenino, son consideradas como símbolo de esa divinidad. Además, numerosas figurillas de la diosa desnuda con cabeza de s. o llevando una s. en la mano y serpientes en su pecho de mujer, sugieren la misma idea. La tesis según la cual el autor de Gén 3 considera la s. como principio de fecundidad y especialmente como emblema fálico, ha sido defendida, sobre todo, por J. Coppens, en razón del v. 7, que hablaría del desper-

tar de la concupiscencia (cf. 2,25), y del v. 16, según el cual la mujer es víctima de sus propias pasiones y esclava del hombre. Pero no es cierto que el v. 7 hable únicamente del sentimiento de pudor sexual; el hombre caído se oculta también de la presencia de Yahvéh (v. 10; cf. Éx 20,26); además, la amplitud (indicada por ambos conceptos de bien y de mal) de la ciencia y de la sabiduría que la s. propone, exige que al sentimiento de pudor se le atribuya una función más importante y más universal.

(2) Con la hipótesis anterior, aunque más amplia que ella, se relaciona también la tesis que considera la s. como símbolo de la vida. Como la s. se despoja periódicamente de su piel y con ello parece poder rejuvenecerse indefinidamente, sería el símbolo de la vida perpetua. El dios mesopotámico *šaḫan*, cuyo nombre (por metátesis) tal vez esté emparentado con el hebr. *nāḥāš*, se llamaba el dios de la vida; en la epopeya de Guilgaméš, una s. sustrae la planta que rejuvenece la vejez (11, 287ss); en Egipto, la s. está representada con mucha frecuencia con el signo de la vida (*ʿnḫ*) en la boca. A este significado seguramente va unido también su carácter de símbolo de la sabiduría, aunque los documentos que lo atestiguan sean bastante raros; en este caso representaría la adquisición, por medios mágicos, de la sabiduría y de la ciencia, inasequibles por vía normal; cf., en idéntico sentido: la homonimia del hebr. *nāḥāš* (s.) y *nāḥaš* (practicar la magia), el poner en trance de muerte a una s. en el momento de hechizar a uno (Leyes hittitas § 170, ANET 195b), la práctica de los encantadores egipcios (Éx 7, 8-12) etc. Textos como Éx 22,17 Lev 19,31 20,6.27 Dt 18,10s 1Sam 28,3 2Re 17,1 21,6 23,24 Is 8,19 Ez 13,17-23 muestran que también en Israel se practicaba la magia; prueban que se consideraba la magia como pecado grave, merecedor de la muerte; por causa de la magia habían perdido los cananeos ante los ojos de Yahvéh su derecho sobre la tierra de Canaán. La magia pretende atribuirse derechos divinos independientemente de todo recurso al Creador, lo cual es un acto formal de rebelión contra Dios, una presunción por la que el hombre quiere elevarse por encima del orden en el que Dios le ha colocado. Y de esto es precisamente de lo que parece hablar Gén 3: el hombre alarga su mano hacia la fruta prohibida de la ciencia y de la sabiduría sobrehumanas, a fin de llegar a ser, con ello, semejante a los Elohim. La magia y la religión naturalista veneraban la s. como animal capaz de hacer que el hombre alcanzara esa ciencia y sabiduría sobrehumanas; por eso el autor sagrado escogió la s. al presentar en forma dramática la caída del hombre y le atribuyó en ella un papel tan importante. No niega él que bajo el símbolo de la s. se ocultan fuerzas extraordinarias (cf. a este propósito Núm 21,8s con Sab 16,6s, que declara expresamente que es Dios el que cura y no la s.), como tampoco niega que el hombre, ayudado por la s., adquiere un conocimiento superior (3,22 lo admite, a no ser que se interprete como ironía; cf. también la insistencia con que 3,1 declara que la s. es el animal más astuto), pero el autor no admite que este conocimiento, adquirido por medios ilegítimos, mágicos, sea una bendición para el hombre o que la s. nada haya perdido de su inteligencia primitiva. Él está convencido de que esta ciencia y sabiduría son más bien para el hombre una ruptura del perfecto equilibrio psicológico en el cual fue creado; y la brutal hipertrofia del instinto sexual, conforme al carácter erótico de la s. en el culto oriental de la fecundidad, es ciertamente el rasgo más humillante, aunque no el único, de esa ruptura. Sin embargo, también la s. es un ser caído. Según 3,14, el autor creía que en la edad de oro de los orígenes, cuando todas las cosas eran tan distintas, la s. no caminaba arrastrando su vientre sobre la tierra (en el antiguo Oriente la s. se representaba frecuentemente erecta) ni comía polvo, y sobresalía entre los demás animales por su sabiduría (3,1; el uso del perfecto sugiere probablemente que este privilegio pertenece al pasado), gozaba de la palabra y podía auxiliar a los hombres. Pero esta sabiduría fue causa de su perdición. Lejos de ser un animal bienhechor, fue causa de que la tierra se rebelara (3,17ss), que el alumbramiento fuera penoso para la mujer (3,16), que el hombre se sintiera psicológicamente desequilibrado (3,7.16) y condenado a morir (3,19.22.24). Así la s. es un animal maldito de Dios y el gran enemigo del hombre; lo mejor que éste puede hacer es aplastarle la cabeza. De esta forma, el hagiógrafo condena al mismo tiempo la religión cananea, que creía poder conseguir sabiduría sobrehumana mediante la magia y la adivinación ofidias.

En la descripción de la s. de Gén 3 están juntos todos los rasgos que caracterizan el poder demoníaco; la reflexión teológica, iluminada por la fe en la existencia de las potencias del mal, los separará más tarde del animal al que están unidos en Gén 3, y los aplicará al demonio, al «diablo» (Sab 2,24 Jn 8,44) y a Satán (Ap 12,9 20,2).

→ Protoevangelio, → serpiente III.

Bibl.: ThW V, 566-622. P. Joüon, *Le grand dragon* (RScR 17, 1927, 444-446). B. Renz, *Der Orientalische Schlangendrache* (Ausburgo 1930). Id., *Die kluge*

Schlange (BZ 24, 1939, 236-241). K. Fruhstorfer, *Die redende Schlange und unsere Stammeltern* (ThpQ 88, 1935, 313-317). J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis* (Lovaina 1948). G. Lambert, *Le drame du jardin d'Éden* (NRTh 76, 1954, 917-948. 1044-1072).

Serug (hebr. *šerūg;* en cuanto al nombre, cf. infra; Vg Sarug) aparece, en la genealogía de Sem, como hijo de Reú y padre de Najor (Gén 11,20-23 1Par 1,26), y en el NT en la genealogía de Jesús (Lc 3,35). El nombre se encuentra en inscripciones akkadias como nombre de lugar *(sarûgi)* y como nombre de persona *(šarugi)*. En época cristiana, S., como lugar, está a mitad de camino entre Jarán y el Éufrates.

Bibl.: R. de Vaux (RB 55, 1948, 324). N. Schneider (Bb 33, 1952, 521).

Seruyá (hebr. *ṣerūyā:* la perfumada con *ṣōrī* [mixtura balsámica]; Noth 227; Vg Sarvia), hija de Isaí, hermana de David, madre de los (tres) «hijos de Seruyá»: Yoab (2Sam 2,13 etc.), Abisaí (1Sam 26,6 etc.) y Asael (1Par 2,16).

De todas maneras, podría caber la pregunta de si se trata más bien del nombre del fundador de alguna estirpe judía que se hubiese interpretado luego como nombre de mujer.

Sesac o **Šešonq** → Šošaq.

Set (hebr. *šēt,* para el significado, cf. infra), hijo de Adán en la referencia de Gén 4,25s. y en la llamada lista de los setitas (Gén 5,3-8).

En esta última es el padre de Enós (Gén 5,6s, cf. Lc 3,38). En Gén 4,25 se relaciona el nombre con el hebr. *šīt* (sustituir) y con ello pone en claro las palabras de la mujer de Adán: «Dios me da otro hijo en lugar de Abel».

La lista de los setitas (P) menciona los nombres de diez generaciones desde Adán hasta Noé, indicando, juntamente con su edad, los años que tenían cuando engendraron, los restantes que todavía siguieron viviendo y la duración en total de su vida. Los números, muy elevados (→ longevidad de los patriarcas), se indican de diversa manera en el TM, en el Pentateuco samaritano y en LXX. La suma total desde Adán hasta el diluvio da en el TM 1656 años, en el Pentateuco samaritano 1307 y en LXX 2242 ó 2262. La relación sobre los cainitas representa una tradición distinta (Gén 4,17-24; → Caín).

Con objeto de poder comparar ambas tradiciones, las ofrecemos a continuación una al lado de la otra.

Lista de los setitas	*Lista de los cainitas*
(1. Adán)	
2. Set	
3. Enós (= hombre)	(Adán) (= hombre)
4. Quenán	1. Caín
5. Mahalalel	2. Henok
6. Yéred	3. Irad
7. Henok	4. Mejuyael
8. Matusalén	
9. Lamek	5. Lamek
10. Noé	Tubalqayín
Sem-Cam-Jafet	

Setenta, múltiplo de siete y → diez, indica, lo mismo que siete, plenitud y totalidad; de ahí los s. ancianos instituidos por Moisés (Éx 24,1 Núm 11,16), las s. almas de la casa de Jacob (Gén 46,27), los s. años del destierro (Jer 25,11s 29,10), las s. semanas de años en Dan 9,2.24ss, los s. pueblos del mundo (Gén 10 Éx 1,5 Dt 32,8), los s. mensajeros enviados por Jesús; estos últimos significan el universalismo de Jesús y de su obra: su mensaje se dirige a todo el mundo extrajudío.

Bibl.: ThW II, 630s. C.F. Whitley, *The Term Seventy Years Captivity* (VT 4, 1954, 60-72).

Setenta (versión de los) → versiones de la Biblia I,A.

Setenta semanas (profecía de las). Es la profecía contenida en el famoso pasaje de Dan 9,24-27, cuyo texto está muy mal conservado y cuyos elementos particulares se han interpretado tan diversamente, que existe sobre este lugar una literatura inmensa con innumerables hipótesis exegéticas.

(I) Resumen. En el año primero de Darío, Daniel medita si habrán pasado ya los setenta años que, según Jer 25,11 29,10, había de durar la cautividad babilónica. En una visión dícele el ángel Gabriel que no setenta años, sino setenta semanas de años han de transcurrir hasta la restauración de Israel: «Setenta semanas han sido decretadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa, para poner fin a la prevaricación, cancelar los pecados, expiar la iniquidad, traer la justicia eterna, para sellar visión y profeta y para ungir al Santo [otros: lo santo, e.d., el santuario]» (Dan 9,24). Estas setenta semanas de años divídense en tres etapas: siete semanas hasta que surja «un príncipe ungido» (9,25*a*), sesenta y dos semanas hasta que sean «reedificados plaza y foso», y finalmente, después de estas setenta semanas «será muerto un ungido» (9,26*a*), y «destruirá la ciudad y el santuario el pueblo de un príncipe que ha de venir» (9,26*b*). Este príncipe (o, según otros: este ungido) concertará alianza con muchos, y durante media semana de años (según otros: en la mitad de la semana de

años) cesarán el sacrificio y la oblación. En el lugar de estos sacrificios reinará la → abominación de la desolación. Luego se derramará la consumación sobre el devastador (9,27).

(II) INTERPRETACIÓN. Las muchas explicaciones dadas a este pasaje pueden reducirse a tres grupos:

(A) *La interpretación macabea* cuenta las setenta semanas de años partiendo del pasaje de Jer (año 605 ó año 586 a.C.; cf. Jer 25,11); en consecuencia, estima que el ungido del v. 26*a* es el sumo sacerdote Onías III, asesinado en el año 171 a.C., e interpreta los acontecimientos anunciados en los vv. 26*b*.27 de la persecución religiosa de Antíoco IV Epífanes. Es verdad que el período transcurrido entre la destrucción de Jerusalén en el año 586 y el año 167 a.C. es de unos setenta años más corto que los 490 años previstos en el texto; pero esto se explica porque tanto los escritores judíos posteriores como los demás nos han transmitido datos demasiado imprecisos sobre la cronología de la época persa, y por eso la duración de ésta resulta o demasiado alta o demasiado baja.

(B) *La interpretación mesiánica* ve en el v. 24 la promesa de la salud mesiánica. Ordinariamente se admite que solamente se trata de dos períodos, debiéndose juntar las siete y las sesenta y dos semanas del v. 25 (cf. Vg), de forma que «el príncipe, el ungido» del v. 25*a* es el Mesías; igualmente se ve al Mesías en el ungido del v. 26, que ha sido muerto; y el v. 27 se interpreta de la alianza del Mesías con su pueblo y de la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70 después de Cristo.

(C) *La interpretación macabeo-mesiánica* ve igualmente en el v. 24 la promesa de la salud mesiánica; pero entiende el v. 26s de Onías III y de la persecución religiosa llevada a cabo por los reyes de Siria. Se ve, por tanto, en Onías III y en la restauración después de la persecución un símbolo del Mesías y de la época mesiánica (Göttsberger), o por lo menos, en el v. 24, un anuncio de la salud mesiánica futura, que ya se vislumbra (v. 27) en la época siguiente a la persecución siria. De todas formas, esta interpretación tiene en cuenta el carácter contemporáneo y al mismo tiempo escatológico del libro de → Daniel.

Las setenta semanas de años se calculan muy diversamente, según se crea que su fin debe terminar en la época macabea o en la época de Cristo, y según se determine el punto de partida. Este punto de partida («desde la salida de la orden de volver a edificar Jerusalén», v. 24) no es tan claro. Se puede pensar en la profecía de Jeremías (año 605), en el decreto de Ciro, rey de Persia (año 536), o en la vuelta de Esdras a Palestina con el permiso del rey Artajerjes (I [?]: año 458 ó 455 [?]).

También se ha defendido la hipótesis de que las sesenta y dos semanas de años no indican un espacio determinado de tiempo, sino que se han introducido aquí para que del simbólico número de setenta queden descontados dos períodos claramente determinados. «La exégesis teológica moderna debe contentarse con destacar el valor permanente de la sinceridad de la fe aquí atestiguada y por lo demás reconocer la relatividad de nuestra profecía en cuanto al tiempo» (A. BENTZEN, *Daniel*, Tubinga 1937, 43).

Bibl.: Cf. coment. a Dan. Además: FRAIDL, *Die Exegese der 70 Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit* (Graz 1883). J. RASKA (ThpQ 7, 1904, 13-27). P. SZCYGIEL (ThG 15, 1923, 268-283). M.-J. LAGRANGE (RB 13, 1904, 494-520; 39, 1930, 179-198). G.E. CLOSEN (VD 18, 1938, 47-56. 115-125). [A. COLUNGA, *Las setenta semanas de Daniel* (CultB 4, 1947, 282-286).]

Setim → šittim.

Sexualidad. (I) AT. Tanto la generación, como el placer sensual que la acompaña, son ambivalentes en el AT. → Vida sexual.

(A) Por una parte, ambas cosas se presentan como un hecho de carácter sagrado y como fenómeno fundamentalmente bueno, por lo menos dentro del cuadro del → matrimonio monogámico (Gén 1,27-28 P; 2,18-25 J). La razón es porque el acto matrimonial ha sido querido por Dios. La propagación de la vida, fin último de la diferencia de sexos (Gén 3,20 Tob 8,9), supone estrecha colaboración y contacto con Yahvéh, de quien depende toda fecundidad (Gén 4,1 24,60 21,31 Dt 7,24 1Sam 1,6 Sal 113,9 127,3) y quien castiga con la esterilidad (Jer 18,21 Is 47,9 Os 4,10). La mujer israelita reivindica con obstinación el derecho de traer hijos al mundo (Gén 30,1-3 Jue 11,34 Sal 128,3); para ello recurre a toda clase de medios, los cuales no siempre están conformes con las exigencias de la moral cristiana, como resulta del relato de las hijas de Lot (Gén 19,30) o del de Tamar (Gén 38). El israelita, fundamentalmente convencido de la legitimidad del acto conyugal en el matrimonio, no siente reparo alguno al hablar de la unión de ambos sexos. Las ventajas de las relaciones normales entre esposos legítimos se recomiendan ingenuamente (Ez 24,15 Prov 5,15-20 Mal 2,15 Eclo 26,13-18 Ecl 9,9 Cant 4,1 5,9 6,4). La ley no prohibe la poligamia (Lev 18,18 prohibe el matri-

monio simultáneo con dos hermanas); hasta la considera como normal (Dt 21,15); después del destierro, sobre todo, se manifiesta una clara tendencia a la monogamia (cf. Tob 1,11 8,4).

Todo lo relativo a la generación y al alumbramiento se dice de ordinario claramente y con todas sus letras: la menstruación («el camino de la mujer»: Gén 18,11 31,35 Lev 15,19-24 18,19 20,18), las partes genitales (Gén 8,22 Ex 20,26 28,42 Lev 18,6 Dt 25,11 Is 3,17 Hab 2,15), el prepucio (1Sam 18,25.27; →circuncisión). Son excepción algunos eufemismos, como el jurar poniendo la mano debajo del muslo o bajo «los riñones» (Gén 24,2 47,29), «los pelos de los pies» (Is 7,20) o «el agua de los pies» (Is 7,20 36,12) o «la vergüenza» de una mujer (Jer 13,26 Nah 3,5).

La legitimidad de las relaciones conyugales y de todo lo concerniente a ellas confírmase también por la aplicación simbólica que los profetas hacen del matrimonio para explicar las relaciones espirituales entre Yahvéh (como esposo) y su pueblo (la esposa, unas veces fiel y otras infiel: cf. Os 2 Ez 16 23).

(B) Por otra parte, adviértese en el AT una apreciación algo desfavorable y aun cierta angustia ante las manifestaciones de la s. Sería evidente error atribuir este fenómeno a una subestimación del matrimonio. Incluso cuando el acto matrimonial se realiza según todas sus exigencias, el hecho aparece a los ojos del israelita como un entrar en contacto con fuerzas misteriosas (antes se decía, injustamente: con fuerzas demoníacas). No se puede negar que las relaciones sexuales aparecieron como incompatibles con la austeridad de la vida militar (Dt 24,5 2Sam 11,11), que incluso acarrearan la incapacidad para los actos del culto (Ex 19,15 Lev 15,18-24 1Sam 21,5). En Gén parece insinuarse la idea bastante pesimista de que la diferenciación de sexos es consecuencia del pecado (3,7); la situación de la mujer después del parto parece llevar consigo cierta culpabilidad (Lev 12,6). Por regla general, las costumbres en materia sexual son, entre los israelitas, bastante severas. No sólo se condenaba severamente todo atentado contra la vida en forma de mutilación (Dt 23,2), sino que hasta el ponerse los hombres vestidos de mujeres o viceversa era considerado como «abominación a los ojos de Dios» (Dt 22,5; puede ser que se tratara de un rito pagano). Además de exigirse, al menos para las mujeres, perfecta virginidad antes del matrimonio (Dt 22,13 Lev 21,7-10; cf. Núm 31,18 Jue 21,12), la ley prevenía con penas muy severas los atentados contra la fidelidad conyugal. Al principio, el →adulterio propiamente dicho era castigado con el fuego (Gén 38,24); más tarde, la mujer adúltera debía ser lapidada (Dt 22,21 Lev 20,10 Ez 16,40 Jn 8,5). Igualmente eran castigados severamente otros excesos (→deshonestidad), como, p.ej., las relaciones sexuales entre algunos consanguíneos (Lev 20: →incesto; cf. Gén 35,22), la violación de una virgen soltera (Ex 22,15 Lev 19,20-22 Dt 22,28), la bestialidad (Ex 22,18 Lev 18,23 Dt 27,21) y, sobre todo, la prostitución (Dt 23,18 Lev 19,29 1Re 14,24 Os 4,10-15 Ez 16,38-42 23,40-44 Prov 7,13 Ecl 7,26; respecto de la prostitución sagrada de los →hieródulos, cf. Dt 7,3s 23,1). Los actos contra natura eran severísimamente juzgados: así el onanismo (Gén 38,9), la pederastia (Dt 23,19), la masturbación (Lev 15,16 Dt 23,11) o la gonorrea (aunque sea una enfermedad; Lev 15,1-15). Son frecuentes los avisos que ponen en guardia contra las «mujeres perversas» (Eclo 9,3 19,2 25,17 26,10 42,6 Prov 5,2 6,24 7,5 9,13 22,14 23,27 25,24 29,3 30,20 31,3). Las quejas de los profetas con respecto a la prostitución de la idolatría (Os 2,5-12 5,1 Is 1,21 Jer 2,20.23.32 Ez 16 23) indican que esta tipología suponía realidades concretas.

(II) NT. (A) A pesar de algunas afirmaciones frecuentes, jamás demostradas, Jesús respeta el matrimonio monogámico (Mt 19,4-6). En cuanto a cuestiones de s., Jesús presenta tres puntos doctrinales que sobrepasan la mentalidad del AT: (1) No solamente es pecado el acto malo, sino también la concupiscencia (miradas acompañadas de deseo: Mt 5,28); trátase aquí de un deseo de distinta naturaleza de aquel que consiste en desear la mujer de otro como una especie de propiedad (que es lo que prohibía Ex 20,17); de hecho, la malicia está en el «corazón» (e. d. en la intención: Mt 15,19). (2) La virginidad es más perfecta que el fruto legítimo de la s. en el matrimonio (Mt 19,10-12); ya el AT anunció igualmente parecida doctrina (Is 56,3-5), pero en la práctica no tuvo éxito entre los antiguos israelitas. (3) El matrimonio es absolutamente indisoluble (Mt 19,8).

(B) San Pablo no merece el calificativo que algunos le han dado de «asceta hostil a la vida sexual»; no desprecia el matrimonio (cf 1Tim 4,3 5,14 1Cor 7,1-7.9.28.36.39) ni a la mujer unida en matrimonio (cf. 1Tim 2,15; aunque es verdad que Eva fue «seducida» por la serpiente: 1Cor 11,3). Sin embargo, «según el consejo del Señor», la virginidad es más perfecta (1Cor 7,15-26 11,28). Puesto que el cristianismo se eleva

por encima de la diferencia de sexos (Gál 3,28), lleva consigo, a los ojos del Apóstol, una lucha continua contra todas las formas de impureza (cf. el catálogo de vicios en Rom 1,24-32 Gál 5,19); toda deshonestidad atenta contra el derecho de propiedad de Cristo (1Cor 6,13-20 Ef 5,5 1Tim 1,10).

Bibl.: H. NORDEN, *Die eheliche Ethik der Juden zur Zeit Jesu* (1911). J. DÖLLER, *Die Reinheits- und Speisegesetze des A.T.* (Abh. z. Theol. d. A.T. 7/2-3, 1917) 11-70. 231-282. W. VON HAUFF, *Sexualpsychologisches im A.T.* (Bonn 1924). R. GEISS, *Katholische Sexualethik* (Paderborn 1927). O. PIPER, *Sinn und Geheimnis der Geschlechter* (Berlín 1935). J. MILLER, *Das sexuelle Leben der Völker* (Paderborn [3]1935). FR. TILLMANN, *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi* (Düsseldorf [4]1950). [J. DE FRAINE]

Sheshonq → Šošaq.

Siban → Siván.

Šibbólet es la palabra que los hombres de Yefté hacían pronunciar a los fugitivos efraimitas en el vado del Jordán hacia Efraím (Jue 12,6), para poder comprobar por el sonido (los efraimitas decían *śibbōlet*, en vez de *šibbōlet)* si procedían o no de Efraím. Jerónimo interpreta š. por espiga. No hay duda de que el vocablo tiene este significado (Gén 41,5-7.22-24.26s Rut 2,2 Is 17,5); pero también quiere decir «corriente» de agua (Sal 69,3.16 Eclo 4,26 5,9 Is 27,12). En Jue 12,6 tiene seguramente este último significado.

Bibl.: A. SPEISER, *The Shibboleth Incident (Judges 12 : 6)* (BASOR 85, 1942, 10-13). R. MARCUS, *The Word «šibboleth» again* (BASOR 87, 1942, 39).

Sicar → Sikar.

Sicarios, secta fanática judía, conocida por sus puñales o *sicae*. Una vez eliminados los → zelotas por los romanos, los s. continuaron la resistencia contra éstos, pero tampoco tenían reparo en quitar de en medio por asesinato alevoso a sus adversarios judíos. Los cuatro mil s. de que se habla en Act 21,38 fueron ejecutados bajo el procurador Félix.

Siceleg → Siquelag.

Siclo → moneda, → peso, → apéndice II (II).

Sicómoro (en hebr. *šiqmā; ficus sycomorus L.)*. Crece muy bien en la llanura costera de Palestina, y en tal abundancia, que llegó a ser proverbial (1Re 10,27 2Par 1,15); también se da en la llanura del Jordán. Por eso 1Par 27,28 menciona un intendente de David para los olivares y los s. del rey en la → Sefelá; el Sal 78,47 alude a los daños que la escarcha ocasiona a los árboles. Tiene raíces muy resistentes (Lc 17,6) y produce madera de excelente calidad. Los frutos se parecen a higos pequeños; sólo comestibles después de ser rajados o punzados mientras están aún en el árbol. Seguramente en este sentido se le llama a Amós «cultivador» de sicómoros (7,14). 1Mac 6,34 indica las cualidades excitantes del zumo de estos frutos.

Sidón (hebr. *sīdōn;* NOTH, *Josua* 120: lugar de pesca), en tiempos antiquísimos la principal ciudad de los → fenicios — que por ella recibieron el nombre de sidonios —, citada ya en las cartas de → Amarna y en los textos de → Ugarit. Posteriormente (acaso a fines del primer milenio), S. hubo de ceder su hegemonía a su rival Tiro y sólo la recuperó pasajeramente bajo los persas. Los asirios apoyaron a S., a fin de debilitar la potencia de Tiro, pero terminaron por destruir también a S., cuando se rebeló contra ellos. Por inscripciones se nos han transmitido los nombres de los siguientes reyes de S.: Zimrida (época de Amarna), Tubaal (bajo Senaquerib), Abdimilkutti (bajo Asarhaddón), Tabnit y Ešmunazar (hacia el año 450; AOT 446s), Tennes (bajo Artajerjes Oco). El AT hace una distinción, conocida también en textos asirios, entre la S. mayor y la menor, que era propiamente la ciudad. En la tabla de los pueblos de Gén 10,15, S. se remonta a Canaán, como su primogénito; en Jos 19,28 es asignada a la tribu de Aser, aunque los israelitas no pudieron nunca conquistarla; en Ez 28,20-23 hay un oráculo contra Sidón. En Lc 6,17 10,13s Mt 11,21s se nombra a S. junto a Tiro. Pablo visitó S. en su viaje a Roma (Act 27,3), saludó allí a sus amigos (la comunidad cristiana) y éstos le proveyeron para el viaje. Hoy: *ṣēdā*.

Bibl.: ABEL II, 461. BRL 478-480. EISELEN, *Sidon: A Study in Oriental History* (Londres 1907). A. POIDEBARD, J. LAUFFRAY, *Sidon: Aménagements antiques du port de Saïda* (Beirut 1951; resumen en Syr 28, 1951, 250-255).

Sidquiyyá (hebr. *ṣidqīyyā;* NOTH 161s: Yahvéh es mi ayuda; Vg Sedecias), nombre frecuente de persona; entre otros, de un falso profeta (1Re 22,11). El más importante portador del nombre es S., → nombre de entronización de Mattanyá, último rey de Judá (597-586 a.C). Su genealogía es oscura: en 2Re 23,31 24,18 Jer 52,1 es hijo de Yosías y de Jamital o Jamutal, hija de Jeremías de Libná, y hermano de Yoajaz. En 2Par 36,10 es hermano de Yoyakín, por tanto, nieto de Yosías. En 1Par 3,15s se enumera como hijos de Yosías a Yojanán,

Yoyaquim, Sidkiyyá y Sallum; como hijos de Yoyaquim, a Yoyakín y S. Su nombre de entronización le fue impuesto por el rey de Babilonia, después de deponer a Yoyakín y alejarlo de Jerusalén (2Re 24,17). Su carácter, al parecer, fue poco enérgico. Personalmente se mostró benévolo con Jeremías (Jer 27,17-21). Ez no cita a S. por su nombre, pero amenaza «al profano e impío príncipe de Israel» con la próxima ruina (21,30-32). Sidkiyyá se adhirió a una coalición antibabilónica (Jer 27 2Re 24,20 par. Jer 51,59), a la que prometió ayuda el rey de Egipto. Nabucodonosor intervino inmediatamente y puso sitio a Jerusalén, que sólo interrumpió por breve tiempo, para marchar al encuentro de los egipcios y derrotarlos. Cuando en el verano de 586 a.C. fue abierta una brecha en la muralla de la ciudad, S. huyó, pero fue alcanzado en las cercanías de Jericó y conducido a Riblá, donde Nabucodonosor le sacó los ojos y luego lo deportó a Babilonia, después de matar a sus hijos en presencia del padre (2Re 25,4-7 par.). Sidquiyyá murió en Babilonia (Jer 52,11).

Sidrac → Šadrak.

Siene (hebr. *s^{e}wēnē;* egipcio *swn.t)*, ciudad fronteriza del sur de Egipto. En Is 49,12 Yahvéh vuelve a llamar de allí a los desterrados (léase con 1QIs^a *s^{e}wēnīm*, en lugar de *sīnīm)*. Se menciona en la expresión geográfica «de Migdol a S.» (Ez 29,10 30,6) y en los papiros de Elefantina; hoy *aswān*, Assuán; → Sin (1).

Bibl.: BRL 284.

Sierra (hebr. *maśśōr)*. Hasta muy adelantada la edad del hierro se usaron s. de pedernal dentado (fig. 129*a)*. Son raras las s. de metal; la fig. 129*b* representa una s. de bronce. No está claro cómo serían las s. de hierro (hebr. *m^{e}gērā:* 2Sam 12,31 1Re 7,9 1Par 20,3). Una imagen egipcia muestra cómo se aserraba (fig. 129*c):* la madera que había de aserrarse se ataba a un poste hincado en el suelo y un obrero manipulaba la sierra (Is 10,15).

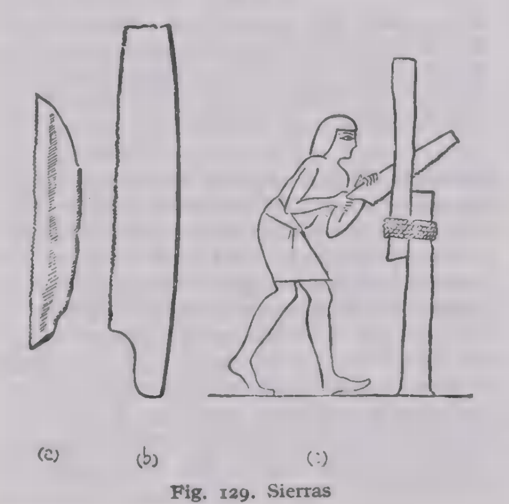


Fig. 129. Sierras

Siervo de Yahvéh. (I) TÍTULO. S. de Y. (hebr. *'ebed yahweh:* siervo o servidor de Yahvéh) es nombre honorífico que Yahvéh concede tanto a su pueblo de Israel en conjunto (Is 41,8s 42,19 44,1.2.21 45,4 48,20 Jer 30,10) como a israelitas particulares: Moisés (Éx 14,31 Núm 12,7-9 Jos 1,13.15, cf. 1,2.7 etc.), Abraham (Sal 105,6), Kaleb (Núm 14,24), David (Is 37,35), a un profeta (Is 20,3 44, 26), Zorobabel (Ag 2,24), Elyaquim (Is 22, 20), e incluso a no israelitas en cuanto son instrumentos de Yahvéh: Nabucodonosor (Jer 25,9), Ciro (Is 43,10). Pero en un sentido especial Yahvéh da este nombre al sujeto anónimo de los cánticos del s. de Y. en Is 40-55 (cf. infra, II).

(II) LOS CÁNTICOS. En la segunda parte del libro de Is (c. 40-55), al que la crítica llama Déutero-Isaías, se hallan cuatro perícopas: 42,1-7 49,1-9*a* 50,4-9(10s) 52,13-53,12, a las que los especialistas llaman fragmentos o cánticos del s. de Y. Su interpretación es uno de los problemas más discutidos de la exégesis veterotestamentaria. Las perícopes están incluidas en los c. 40-55, que tratan de la liberación de Babilonia por Ciro, del nuevo éxodo prodigioso y de la restauración de Sión. La conexión con el contexto es muy floja; si los cánticos sobre el s. de Y. no estuvieran allí, nadie los echaría de menos. Pero, por otra parte, se da parentesco lingüístico entre las perícopes y el libro y, por su contenido, se ligan con el libro por el hecho de que el s. de Y. aparece como el segundo Moisés, como el caudillo de este nuevo éxodo; las perícopes están también intercaladas en textos que están más o menos relacionados con el nuevo éxodo. Así, puede sostenerse la autenticidad de las perícopes, aun en el caso en que sea cierto que fueron intercaladas posteriormente. La extensión exacta de las mismas es seguramente ésta: 41,1-7 49,1-9*a* 50,4-9(10s) 52,13-53,12; sin embargo, 42,5-7 49,7-9*a* 50,10(11 [?]) pueden considerarse adiciones posteriores, añadidas al incorporar las perícopes al texto. No obstante, también las adiciones pueden tenerse por auténticas (aparte, acaso, de 50,11). En cuanto a la relación de las cuatro perícopes entre sí, puede sin más sostenerse la procedencia de un solo y mismo autor. Se ha combatido particularmente la autenticidad

de la última de las perícopes: 52,13-53,12. Pero ésta está indudablemente, por su contenido, en conexión con las precedentes. Ya en 42,4 se modula suavemente el tema del sufrimiento; en 49,4(7) aparece ya con toda claridad; en 50,4-9 vemos al s. en pleito con sus contrarios, es por ellos insultado y maltratado, pero confía en la ayuda de Yahvéh. Ahora bien, ¿intervendrá Yahvéh y acudirá en auxilio de su s.? De no seguir 52,13-53,12, no tendríamos respuesta a esta pregunta. Luego la última perícope forma la conclusión imprescindible de las tres precedentes.

(III) Interpretación. ¿Quién es el s. de Y. en las citadas perícopes? ¿Es una colectividad, el pueblo de Israel, o un individuo? Es la cuestión que hay que decidir primero.

(A) La interpretación *colectiva*. (1) El argumento capital para aplicar a Israel las perícopes sobre el s. de Y. es el contexto: en toda una serie de lugares, fuera de los cánticos del s. de Y. (cf. 1), se distingue a Israel con el título honorífico de *'ebed yhwh*, de suerte que parece justificarse la conclusión de que también el s. de Y. de las perícopes es Israel. Pero, si se mira más de cerca, se hallan tan profundas diferencias entre Israel como s. de Y. y el de las perícopes, que la identificación entre ambos queda excluida. La vocación del s. de Y. de los cánticos es fundamentalmente distinta de la de Israel como s. de Yahvéh. Cierto que en 41,9 se dice que Dios llamó a Israel; pero no por eso está demostrado que Israel recibiera una vocación en favor de otros como el s. de Y. de las perícopes. Éste tiene una vocación activa tanto en Israel como entre los paganos; él tiene que transmitir a las naciones y, naturalmente, en primer término a Israel, una nueva Torá, una nueva doctrina (cf. 42,1-4); el pueblo de Israel, en cambio, no tiene en todo el libro más misión que la de observar la Torá. Además, al s. de Y. le compete, como a segundo Moisés, la tarea de conducir a Israel, en el nuevo éxodo, desde el destierro de Babilonia a la patria (cf. 42,6s 49,5s.8.9*a*). El s. de Y. tiene, pues, sobre Israel una vocación semejante a la de Moisés y Josué; es imposible, por tanto, que sea idéntico con el pueblo mismo de Israel. Además, tiene también una vocación de sufrimiento en favor de Israel, como resulta claramente sobre todo de 52,13-53,12. Para salvar a todo trance su opinión, los modernos defensores de la interpretación colectiva han construido una serie de hipótesis auxiliares; p.ej., el s. de Y. de las perícopes es el Israel ideal, en contraposición al real o histórico; o es el núcleo piadoso, en contraposición a la gran masa de Israel; o representa la misión de los profetas, en contraposición al pueblo o a la misión de los maestros de la Torá. H. H. Rowley (bibl.) junta la interpretación colectiva con la individual, al suponer en el pensamiento del profeta «una evolución del concepto de Israel como siervo al de un siervo individual por excelencia». Sin embargo, ninguna de estas tentativas de explicación pueden salvar el enorme abismo que hay entre el s. de Y. de las perícopes e Israel como s. de Y., dentro del libro. Porque ¿cómo iba el lector a sospechar, sin que se le diera la más ligera indicación, que en el libro se entiende todo Israel y en las perícopes sólo una parte de Israel o una clase de hombres en Israel?

(2) Los colectivistas apelan también a 49,3: «Él [Yahvéh] me ha dicho: Siervo mío eres tú ([un] Israel), en quien seré glorificado». Aquí podría entenderse Israel como vocativo en aposición: «Siervo mío eres tú, oh Israel», o como segundo predicado: «Siervo mío eres tú, un Israel [= luchador con Dios] en quien seré glorificado». Pero en esta segunda explicación el s. de Y. sigue siendo un individuo y no tiene, por tanto, valor para los colectivistas. Y la primera explicación: «Siervo mío eres tú, oh Israel», se aplicaría bien a Israel como pueblo; pero la autenticidad de «Israel» en 49,3 es más que problemática: «Israel» es aquí, muy probablemente, adición de un glosador. Así lo indica el hecho de que jamás se añada una aposición a la expresión: «Siervo mío eres tú» (cf. 41,9 44,21). Nótese 42,1 LXX: Ἰακώβ, ὁ παῖς μου ... Ισραηλ, ὁ ἐκλεκτός μου, donde Jacob e Israel son ciertamente glosas. Estas glosas atestiguan realmente que la interpretación colectiva es antigua; pero no que sea correcta.

(3) Los colectivistas invocan además 53,1ss: aquí hablarían los gentiles sobre Israel como s. de Y. cargado con el dolor del destierro. El argumento principal lo toman de la introducción al cuarto pasaje sobre el s. de Y.: 52,13-15, en el cual se habla del pasmo de los gentiles y de sus reyes ante el s. glorificado; 52,15: «... así él (el s. de Y.) pondrá en admiración a muchas naciones, por su causa los reyes cerrarán su boca, porque ven lo que nunca se les contó, y entienden lo que jamás habían oído». Y ahora serían los gentiles los que dirían (53,1ss): «¿Quién ha creído nuestra noticia, y el brazo de Yahvéh a quién fue revelado?...» Pero el discurso del Señor en 52,13-15, como toda la profecía, se dirige en primer término a Israel, no obstante la mención de las naciones y sus reyes. A éste, sobre todo, había que hacerle comprender que la gloria del s. glorificado sería tan grande, que hasta las

naciones y sus reyes saldrían de sí de pasmo. La mención, pues, de los gentiles en 52,13-15 es, consiguientemente, sólo un medio para el fin; y su fin es ilustrar a Israel sobre la gloria del s. de Yahvéh. Por eso es muy probable que la confesión de arrepentimiento de 53,1-6 sea pronunciada por el pueblo de Israel o, más probablemente, por el profeta en nombre del pueblo (cf. 42,24; además, la confesión de penitencia de 59,12ss y la oración de penitencia y súplica de 63,7-64,11). Contra la opinión de que aquí hablen los gentiles protesta también el contenido del c. 53; en esta hipótesis resultaría lo increíble: que Israel sufrió en el destierro absolutamente sin culpa y exclusivamente por los gentiles, cuando en el resto del libro el s. Israel se nos presenta como pecador y en 48,8 se le designa hasta como «pecador desde el vientre de su madre».

(B) La interpretación *individual*. El sufrimiento y muerte vicaria del s. de Y, como se describen en el c. 53, sólo tienen posible sentido si se trata de un individuo. Si el s. de Y. del c. 53 fuera idéntico con Israel, ¿cuándo habría ocurrido la muerte del s. Israel? Se supone que en la catástrofe de Jerusalén del 586 a.C. Si se piensa en esta muerte política, el ir al destierro estaría representado por la sepultura de 53,9 y la permanencia del s. Israel en el sepulcro sería su permanencia en el destierro. Pero, entonces, la pasión vicaria del s. Israel tendría que ponerse en época preexílica, en tiempo de los últimos reyes Yoyakín y Sidkiyyá. Pero ¿quién podría demostrar que Israel sufrió entonces sin culpa, voluntariamente y en lugar de los gentiles? ¿Y qué sentido tienen, en la interpretación colectiva, los versículos finales de la perícope 53,10-12? En ellos se dice del s. de Y. (v. 10*b*): «Si ofreciere su vida en sacrificio por el pecado, verá posteridad y vivirá largos días»; y, además (v. 12*b*): «por haberse entregado a la muerte y haber sido contado entre los pecadores, cuando llevaba sobre sí los pecados de todos e intercedía por los pecadores». Esto no puede en absoluto aplicarse al Israel que vuelve del destierro, sino sólo a un individuo. Es idea insostenible que Israel sufrió y murió vicariamente por los gentiles; eso sólo puede afirmarse de una persona particular. El s. de Y. de las perícopes es ciertamente un individuo.

Ahora bien, por lo que respecta a la aplicación individual del s. de Y., la exégesis siguió una línea recta hasta dentro del siglo XVIII: unánimemente los pasajes se entendían del Mesías. Pero ahora, junto a la interpretación mesiánica, tenemos la interpretación histórico-individual, que se divide a su vez en una serie de subespecies. Se distingue, en efecto: la interpretación puramente histórica, la histórico-mesiánica, la autobiográfica y la mítico-cultual.

(1) La *interpretación puramente histórica*, en su forma primigenia, piensa en alguna personalidad histórica del pasado. El s. de Y. de las perícopes podría haber sido Moisés (Sellin, Bentzen), Isaías, Jeremías, Azaryá, Yošiyyá, Yoyakín (Sellin, Staerk, Rothstein); Ciro, Zorobabel (Sellin), Messullam (hijo de Zorobabel [?]; Palache); otros piensan en un desconocido contemporáneo del profeta, en un mártir del destierro (Bertholet), en un maestro de la Torá leproso (Duhm). Ya la misma variedad de explicaciones nos hace sentir que la interpretación histórica no pisa suelo firme. Como argumentos, se aducen dos principalmente:

(a) La pasión y muerte del s. de Y. pertenecen, según 52,13-53,12, al tiempo pasado; luego el s. de Y. fue una persona del pasado o un contemporáneo del profeta y no puede ser el Mesías venidero. Con esto la interpretación histórica sólo aparentemente queda justificada. Porque hay que preguntarse si en 52,13-53,12 habla el profeta desde un punto o situación real o ideal. Los profetas, como es sabido, no siempre hablan desde el momento en que se encuentran, sino a menudo situándose en el momento del cumplimiento, de suerte que lo que prometen para lo por venir aparece como sucediendo y hasta como ya sucedido. Tal es, p.ej., en nuestro libro, el caso del cuadro burlesco de la ruina de Babilonia en el c. 47: aparentemente, la catástrofe ha venido ya aquí sobre Babilonia, cuando en realidad todo está aún en el futuro. También por 52,7-10.11s y por el c. 54 puede verse lo movible y variable que es el punto en que se sitúa el profeta. Así, también en las perícopes sobre el s. de Y. habla el profeta en gran parte desde una situación ideal; en realidad, la actividad, la pasión y la muerte del s. de Y. pertenecen enteramente al futuro.

(b) Los partidarios de la interpretación histórico-individual aducen también como argumentos que el s. de Y. de las perícopes aparece como segundo Moisés, como caudillo en el nuevo éxodo. Pero de ahí no puede precipitadamente concluirse que el s. de Y. fuera un contemporáneo real del profeta; basta la hipótesis de que el profeta, por falta de perspectiva, no esperaba al s. de Y. para un futuro lejano, sino para su propio tiempo. Esta dificultad será luego tratada más de propósito al discutir la interpretación mesiánica.

(2) Frente a la interpretación puramente histórica, representa cierta mejora la *interpretación histórico-mesiánica* (Kittel, Ru-

dolph, Hempel, Sellin; North: «una figura mesiánica *sui generis*, con carácter más bien soteriológico que político y nacional»). Esta interpretación supone que el s. de Y. fue un contemporáneo del profeta, a quien éste tuvo por el Mesías. Pero en esta hipótesis se impone la pregunta: ¿Por qué tuvo el profeta por el Mesías precisamente a esta personalidad histórica? ¿Por qué esperaba de él no sólo la restauración de Israel, sino la conversión misma del mundo gentil? ¿Por qué se mantuvo fiel a este hombre, a pesar de que su pasión y muerte hubieron de constituir para él un gran desengaño? ¿Cómo pudo ocurrírsele considerar la pasión y muerte de este hombre precisamente como pasión y muerte expiatorias, y esperar su resurrección después de la muerte, su actividad posterior y la consumación de su obra? Si fue un contemporáneo del profeta, hubo de ser una personalidad absolutamente extraordinaria, un profeta como Israel jamás había conocido, un justo como no apareció otro en Israel antes de Cristo. ¿Por qué, entonces, ha quedado desconocido este grande entre los grandes y por qué el profeta mismo no nos ha dado ni su nombre? No. El s. de Y. no es una personalidad histórica, sino una persona vista proféticamente. Los pasajes del s. de Y. no son perícopes históricas, sino un ciclo de profecías que se amplía y profundiza progresivamente. El reconocerlo es de importancia decisiva en la solución del problema del s. de Yahvéh.

(3) Otra subespecie de la interpretación histórico-individual es la llamada *interpretación autobiográfica* (Mowinckel, Balla, Gunkel, Haller, Schmidt, Volz, Sellin, Elliger, North). Esta interpretación hace referencia a Act 8,34, donde el tesorero etíope dice a Felipe: «Te lo ruego, ¿de quién dice esto el profeta, de sí mismo o de otro?» Los partidarios de la interpretación autobiográfica suponen que en los fragmentos sobre el s. de Y. el profeta habla de sí mismo. Pero, en tal hipótesis, ya el modo mismo como se introduce el profeta resulta extraño. Porque precisamente en 42,1ss hacía hablar a Yahvéh de la persona del profeta, y en 49,1ss y 50,4ss introduciría hablando al s. (es decir, a sí mismo); y esto sin hacer notar de ninguna manera este cambio. Pero, mucho más que la forma, protesta el fondo de las perícopes contra la identificación del s. de Y. y del profeta. ¿No es sorprendente todo lo que ahí dice el profeta de sí mismo? Yahvéh le habría hecho, como a Moisés, «mediador de la alianza» y «luz de las naciones». ¿Sufría acaso el profeta de megalomanía? No hay rastro de ello en parte alguna del libro. A ello se añadiría que, de ser él el s. de Y., el profeta habría contado anticipadamente su pasión y muerte expiatoria en el cap. 53. Todo esto es, desde luego, sumamente inverosímil. La identificación del s. de Y. y del profeta es insostenible.

(4) La *interpretación mítico-cultual* (Gunkel, Gressmann, Mowinckel) intenta otra solución del problema. Para explicar lo que de misterioso encierran los cánticos sobre el s. de Y., acuden estos autores a los mitos de Adonis y Tammuz. El dios fenicio Adonis y el babilónico Tammuz representan la vegetación que muere y resucita. Así, el s. de Y., que muere y vuelve a la vida, habría de ser también una especie de Tammuz, una figura mítica tomada de Babilonia y, especialmente el c. 53, representaría un himno litúrgico procedente de los misterios, que los iniciados cantarían el día de la muerte del dios. Mas, a la verdad, este mito babilónico para explicar la pasión, la muerte y la resurrección del s. de Y. está traído tan por los pelos, que es imposible creer en la exactitud de semejante explicación. La vuelta de un muerto a la vida no era cosa extraña para un profeta de Israel (cf. 1Re 17,21-23 2Re 4,32-37 13,20s). Añádese que para los profetas de Israel el culto pagano era una abominación, de suerte que ya por este solo motivo no se puede pensar en un préstamo de Babilonia. En conclusión, también este intento de explicación es artificioso e insostenible.

(C) La *interpretación mesiánica*. Todos estos ensayos artificiosos de interpretación han de ceder ante la tesis de que los poemas del s. de Y. son profecías: un ciclo de profecías que se amplían y profundizan progresivamente. Con esta tesis decisiva llegamos a la interpretación mesiánica: el s. de Y. de las perícopes es el Mesías venidero. Contra la interpretación mesiánica, realmente sólo se presenta una dificultad seria, a saber, que el s. de Y. aparece en las perícopes como el caudillo del nuevo éxodo, como el restaurador de Israel. Ya la designación misma de «siervo de Yahvéh» recuerda a Moisés, que, juntamente con David, es el que con preferencia recibe este título (v. 1). Como Moisés, el s. de Y. es también mediador de la alianza (42,6 49,8) y expresamente se le atribuye la misión de «restablecer las tribus de Jacob» y «reconducir a los salvados de Israel» (49,5s), y, según 49,8s, él ha de «restablecer la tierra» y, como Josué, «repartir las heredades devastadas», y, según 49,9*a* (cf. 42,7), sacar a los cautivos de la cárcel y de la oscuridad de la prisión. A esto se añade, además, que los trozos sobre el s. de Y. están rodeados de textos que o tratan directamente del nuevo éxodo o se refieren a él de algún modo (cf. 48,20s

49,9*b*-11 50,2s 52,7-12). Los exegetas católicos han tratado hasta ahora de salir del paso, esforzándose en explicar en sentido puramente espiritual 42,7*b* 49,5s 49,8*d*.9*a*. Pero esto no es posible sin grandes artificios y nadie se ha atrevido a realizarlo hasta en sus detalles. Es menester aceptar sencillamente el hecho de que el s. de Y. aparece como nuevo Moisés, como caudillo en el nuevo éxodo, como restaurador de Israel. Pero no por eso hay que suponer que el s. fue un contemporáneo del profeta; lo que sí hay que pensar es que éste no esperaba la venida del s. de Y. en un futuro lejano. La gran distancia temporal entre la predicación y su cumplimiento no afloró a su conciencia. Como en la profecía del Emmanuel (7,14) éste surge inmediatamente, para Isaías, de la necesidad o tribulación asiria, así también, en nuestro caso, se dio falta de perspectiva temporal. Nótese que, para nuestro profeta, también confluyen la salud de la época de Ciro y la del fin de los tiempos. Igualmente pudieron también confluir, con la imagen del Mesías, personalidades históricas que tomaron parte en la redención del cautiverio de Babilonia (un Sesbassar, Zorobabel, Esdras). Así la profecía sobre el s. de Y. tuvo primero un cumplimiento transitorio en estos hombres, que pueden tomarse como figuras del Mesías. Hay que confesar sin rodeos que en esta falta de perspectiva temporal radica una imperfección del conocimiento profético. Si Pablo dice del profetizar neotestamentario que «parcialmente conocemos y parcialmente profetizamos» (o hablamos en espíritu: 1Cor 13,9), lo mismo ciertamente cabe decir de la profecía veterotestamentaria, y sin duda en mayor medida de lo que muchas veces se quiere confesar. En todo lo demás, la profecía sobre el s. de Y. se ha cumplido claramente en Cristo y sólo en Él. Nadie fue tan enteramente «siervo de Yahvéh» como Él (Act 3,13.26 4,27.30 Flp 2,7-9); ¿y por quién, sino por Cristo, fue cumplida la idea capital de 42,1-4: que el s. de Y. transmitiría o enseñaría al mundo una nueva Torá, una nueva doctrina, que es «justicia» y opera «justicia»? Según 42,6 49,8, Dios hizo a su s., como a Moisés en su tiempo, «mediador de la alianza»; y como la primera alianza se concluyó en sangre, así fue sellada la nueva con la sangre de Jesucristo (cf. Mt 26,28 Mc 14,24 Lc 22,20; también Heb 7,22 8,6.13 12,24 13,20). Según 42,6 49,6, el s. de Y. será «luz de las naciones»; el viejo Simeón llama a Jesús «luz para iluminación de las naciones» (Lc 2,32), y Cristo mismo dice de sí: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8,12, cf. 1,4-11). En 49,7-9*a* se alude ya a la pasión de Cristo y a su glorificación. El s. de Y. aparece aquí como «el despreciado y abominado de las gentes»; no hay sino comparar la conducta del populacho judío ante Pilatos: «¡Crucifícale!» (Mt 27,22-24 Mc 15,13s Lc 23,21 Jn 19,15). Con 49,7*c*: «Los reyes verán y se levantarán», etc., compárese Ap 19,16, donde Cristo aparece como «rey de reyes» y «señor de señores». En 50,4-9 se nos presenta más claramente la figura paciente del s. de Y., que se hizo realidad en Cristo: «Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban y mis mejillas a los que me mesaban la barba. Y no escondí mi rostro a los insultos y a los esputos» (v. 6). No hay más que leer el relato de las burlas de que fue objeto Jesús (Mt 27,27-31 Mc 14,65 15,19 Lc 22,63-65 Jn 19,3), para convencerse de que esta profecía se hizo realidad en el Señor. Luego, en el último pasaje sobre el s. de Y. (52,13-53,12), el profeta habla con tanta claridad como si él mismo hubiera asistido a la pasión de Cristo y se hubiera hallado al pie de la cruz. Como introducción, en 52,13-15 se habla de la maravillosa exaltación del s. de Yahvéh. El s. de Y., de cuya figura dolorosa tantos se habían horrorizado (v. 14), hará que muchos reyes y naciones se pasmen de su gloria (vv. 13.15). En realidad, Cristo fue exaltado sobre todos los reyes (Ap 19,16), y Dios le dio un nombre sobre todo nombre (Flp 2,9). Luego, en 53,1-9, el profeta hace pronunciar a Israel una conmovedora confesión de arrepentimiento ante la pasión y muerte expiatorias del s. de Y., confesión que refleja sorprendentemente los destinos de la pasión de Cristo. La frase: «Quien ha creído lo que hemos oído...» (v. 1) se cumplió, según Jn 12,37s, por la incredulidad de los judíos (cf. también Rom 10,6). Muchos, sin embargo, entraron en razón por la predicación de los apóstoles y, por lo menos en el fondo, pudieron pronunciar la confesión de penitencia de 53,1-6 (cf. Act 2,37), y así lo hará un día el Israel del fin de los tiempos, cuando, tras prolongada ceguera, se le abran los ojos (Rom 11,25-31). El aspecto desfigurado del Salvador está tan exactamente descrito en 52,14*b* 53,2s, que creeríamos estar oyendo a un contemporáneo de Jesús; involuntariamente hemos de pensar en el «Ecce homo» (Jn 19,5), en el varón de dolores, con su cuerpo destrozado y la corona de espinas. La idea principal y fundamental de la satisfacción vicaria, que, como hilo de púrpura, recorre todo el c. 53 (vv. 4-6.8.10.12), se hizo únicamente realidad en la pasión redentora de Cristo. El Señor mismo dice que vino «a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mt 20,28 par.), y que «el buen pastor da la vida por sus ovejas» (Jn 10,11). También los apóstoles consideran la pasión

de Cristo como sufrimiento vicario (1Pe 1,18s Ap 5,9 Rom 3,25 4,25 etc.). Mientras este pensamiento capital de la profecía del c. 53 se realiza brillantemente en Cristo, fallan completamente todas las otras interpretaciones, tanto si miran a una colectividad como a un individuo. El v. 4*b*: «Y nosotros le tuvimos por un castigado, por un herido y humillado por Dios», conviene también a Cristo (cf. Mt 26,65s 14,64 etc.). Para el v. 5: «Fue taladrado por causa de nuestros pecados» etc., cf. 1Pe 2,24. En el v. 7, el profeta compara al s. de Y. con un «cordero que es llevado al matadero»; ya Juan Bautista llamó a Cristo «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). Un testigo ocular difícilmente hubiera podido pintarnos la paciencia del Señor más bella y gráficamente que como lo hizo nuestro profeta en 53,7. Para el v. 8*a*, que dice: «Fue arrebatado por un juicio inicuo», recuérdese el proceso inicuo ante el Sanedrín (Mt 26,57-68 par.) y ante Pilato (Mt 27,11-26 par.); para el v. 8*b*, cf. el relato sobre la muerte de Cristo (Mt 27,50 Mc 15,37 Lc 23,46 Jn 19,30). Sólo Cristo murió para expiar los pecados de su pueblo, haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz (Flp 2,7s). Si luego se protesta tan firmemente de la inocencia del s. de Y. (v. 9*b*), también la inocencia de Cristo fue atestiguada por Pilato (Mt 27,24 Lc 23,14 Jn 18,38 19,4) y reconocida por Judas (Mt 27,4) y por el buen ladrón (Lc 23,41). ¿Dónde, fuera de Cristo, se hallará un s. de Y. que no haya tenido pecado? Los vv. 10-12 nos cuentan finalmente la glorificación del s. de Y., la recompensa por su pasión y muerte. Verá posteridad (v. 10*b*); esto se ha cumplido en los millones y millones que creen en Cristo y son por Él justificados (para el v. 11*b*, cf. Rom 5,18s). Por su pasión y muerte llega el s. de Y. a la soberanía sobre muchos (v. 12). Así también Cristo: por su pasión y muerte vicarias se constituye «rey de reyes» y «señor de señores» (cf. supra, acerca de 49,7*c*). No puede, pues, caber duda de que la profecía de los cánticos sobre el s. de Y., y particularmente la profecía de 52,13-53,12, se ha cumplido perfectamente en Cristo. En la interpretación colectiva e histórica este último trozo sigue siendo un verdadero enigma, mientras en la interpretación mesiánica, compulsada con los relatos del NT sobre la pasión y glorificación de Cristo, halla esclarecimiento y explicación luminosa.

Bibl.: F. FELDMANN, *Der Knecht Gottes in Isaias 40-55* (Friburgo de Brisgovia 1907). Id., *Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Isaias* (BZfr 2/10, Munster de Westfalia 1909). J. FISCHER, *Isaias 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht* (AtA 6/4-5, Munster de Westfalia 1916). Id., *Wer ist der 'Ebed* (AtA 8/4-5, Munster de Westfalia 1922). G.H. DALMAN, *Jesaia 53 das Prophetenwort vom Sühneleiden des Gottesknechtes* (Leipzig 1914). S. MOWINCKEL, *Der Knecht Jahwäs* (Giessen 1921). O. EISSFELD, *Der Gottesknecht bei Deutero-Jesaia (Jes. 40-55) im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum* (Halle del Saale 1933). J.S. VAN DER PLOEG, *Les chants du Serviteur de Jahvé dans la seconde partie d'Isaïe* (París 1936; con abundantes datos sobre la bibl. antigua). E. BURROWS, *The Servant of Yahweh in Isaiah* (The Gospel of the Infancy and other Biblical Essays, Londres 1941). W. GOOSSENS, *Het plaatsvervangend en uitboetend lijden van den Messias in de profetieën van Jahweh's Knecht in het Boek Isaias* (Collationes Gandavenses 31, 1948, 10-29). G. GOOSSENS, *Les substituts royaux en Babylonie* (EThL 25, 1949, 383-400). J. COPPENS, *Nieuw Licht over de Ebed-Jahweh-Liederen* (Lovaina 1950). C.R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford 1948; la exposición más completa desde el punto de vista no católico). Y. ENGNELL, *The Ebed Jahveh Songs and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah* (Bull. John Ryl. Libr. 31, 1948, 54-93; significado cúltico-real). A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn* (Zurich 1948). H. SNAITH, *The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah* (Studies in OT Prophecy, Edimburgo 1950). H.H. ROWLEY, *The Suffering Servant and the Davidic Messiah* (OTS 8, 1950, 100-135). Id., *The Servant of the Lord and other Essays on the OT* (Londres 1952). H.W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum* (Berlín ²1950). C. LINDHAGEN, *The Servant Motif in the OT. A preliminary Study to the 'Ebed-Yahweh Problem in Deutero-Isaiah* (Upsala 1950). J. LINDBLOM, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah* (Lund 1951). H. KRUSE, *Carmina Servi Jahve* (VD 29, 1951, 193-205. 286-295. 334-340). W. ZIMMERLI, J. JEREMIAS, ThW V, 653-713. R.J. TOURNAY, *Les chants du Serviteur dans la Seconde partie d'Isaïe* (RB 59, 1952, 355-384. 481-512). DBS III, 90-100; IV, 709-714. ThW V, 653-713. H. HAAG, *Ebed-Jahwe-Forschung 1948-1958* (BZ NS 3, 1959, 174-204). J. COPPENS, *Le serviteur de Yahvé: vers la solution d'une énigme* («Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, I, 434-454). Id., *Les origines littéraires des poèmes du serviteur de Yahvé* (Bb 40, 1959, 248-258). J. GUILLET, *La polémique contre les idoles et le Serviteur de Yahvé* (Bb 40, 1959, 428-434). [P. TERMES, *La santidad del Mesías, siervo de Jahvé* (Roma 1945).] [J. FISCHER]

Siete. El número s. debe seguramente su posición privilegiada en todo el mundo semítico, no a la existencia de los s. planetas, sino a las cuatro fases de la luna, cada una de las cuales dura s. días. De aquí se pasa naturalmente a asociar la idea de s. con la de período lleno o completo, y de aquí, a su vez, a la identificación del concepto abstracto del número s. con el concepto de algo entero y pleno. Con el s. se asocia, pues, la idea de un todo acabado y perfecto. El número s. significa totalidad y además la totalidad querida y ordenada por Dios (ThW II, 624). De ahí los diversos nombres que en el AT relacionan a Dios con el número s. (Elí-Šeba, Yo-Šeba, Beer-Šeba), la ordenación de los tiempos sagrados por el número s. (semana, → sábado), el cande-

labro de s. brazos (Éx 25,31-37: Yahvéh como plenitud de luz), las s. lámparas (Zac 4,10: los ojos de Yahvéh que observan toda la tierra), séptuple fórmula de bendición y de conjuración, torre de s. gradas, etc. Es particularmente notable que el verbo hebreo jurar *(nišba')* propiamente significa «sietearse», e.d., invocar por testigos los s. (todos) poderes del cielo y de la tierra (Is 1,2 Dt 32,1 4,26 31,28 Sal 50,4). Como número redondo, el s. alcanza un significado extensísimo (así también en el NT: Mt 15, 32ss Mc 8,1ss, cf. Mt 16,10 Mc 8,20). En el NT se halla el s. como número de totalidad en algunos lugares del evangelio (Mt 22,23ss par. Mt 12,45 Lc 11,26: estado de perdición completa; Mt 18,21s Lc 17,4: no hay límite para el perdón), en Act (los s. provisores helenísticos de la comunidad: 6,1-6) y, sobre todo, en Ap (passim), para indicar la perfección del obrar divino y el sumo despliegue de las fuerzas hostiles a Dios. El s. se halla también en la antigua mentalidad cristiana como principio de combinación; pero es problemático si el número s. forma parte esencial de la contextura literaria del Ap.

Bibl.: J. HEHN, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im AT* (Leipzig 1907). Id., *Zur Bedeutung der Siebenzahl* (BZAW 41, 1925, 128ss). ThW II, 623-631. [B. CELADA, *Números sagrados derivados del siete: Contribución a la historia del siete, de la semana y del sábado* (Sefarad 8, 1948, 48-77. 333-356; 10, 1950, 3-23).]

Siete palabras → palabras de Jesús en la cruz.

Siglo → escatología, → eternidad, → tiempo.

Signo → milagro.

Signo de Jonás → Jonás (signo de).

Sihón → Sijón.

Sijón (hebr. *sîḥōn;* Vg Sehon), rey de los amorreos, que extendió su reino en la Jordania oriental, a costa de los moabitas, desde el Arnón hasta el Yabboq (Núm 21,26). En los relatos deuteronomísticos, S., juntamente con → Og, es uno de los dos reyes que en la época de la → conquista de Canaán dominaban la Jordania oriental, por cuya derrota logró Israel tomar posesión de la Transjordania. El relato sobre la victoria: Núm 21,21-30 Dt 2,26-37 Jue 11,19-22. El reinado de este rey amorreo S. desde el Arnón hasta el Yabboq no puede fijarse cronológicamente con más precisión. Un punto de apoyo podría, no obstante, darlo la ya citada noticia de Núm 21,26, según la cual S. habría derrotado al primer rey de los moabitas. Según la arqueología, hay que poner la fundación del reino moabita en el siglo XIII a.C.

Bibl.: R. DE VAUX, *Notes d'histoire et de topographie, transjordaniennes* (VP 1, 1941, especialmente 16-27).

Sikar. Según Jn 4,5s es una ciudad samaritana, «junto a la finca que Jacob dio a su hijo José» (Gén 33,19 48,22), donde estaba el pozo de Jacob. Según san JERÓNIMO *(Quaest. in Gen* 66 y *Epist.* 108,13), hay muchos intérpretes que en S. ven una falsa transcripción o confusión de S. por Sikem; pero la mayoría distinguen entre S. y Sikem. Como ésta había sido destruida en el año 128 a.C. por Juan Hircano y aún no existía la nueva población de Neápolis (Nablús), la insignificante S. pudo ser el único punto de orientación para localizar el pozo de Jacob. Hoy *'askar*, que está 1 kilómetro al nordeste del pozo de Jacob, medio kilómetro al norte de la tumba de José *(qabr yūsuf);* cf. lám. XXVI y fig. 130.

Bibl.: ABEL II, 472s.

Sikem, antigua ciudad cananea en los montes de Efraím, entre el Ebal y el Garizim (de aquí probablemente su nombre hebr. *šᵉkēm* [cuello, cogote]: la ciudad se parecía al cogote entre los hombros), importante nudo comercial en el centro de Palestina, mencionado ya en los textos egipcios del imperio medio (*škmm*, etc.; cf. G. POSENER, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, Bruselas 1940, 68) y en las cartas de → Amarna. Abraham, Isaac y Jacob se asentaron en las cercanías de S., a cuyos habitantes se los llama jivveos (Gén 34). Aunque la conquista de S. jamás se menciona (Gén 34 [?]), la ciudad debió de caer muy pronto en manos de los israelitas. Y aún es presumible que al tiempo de la → conquista de Canaán hubiera ya en S. elementos israelitas que no habían participado en la salida de Egipto. Sikem quedó agregada a Efraím (en S. fue sepultado José: Jos 24,32). Sikem fue, como lo había sido antes (Gén 12,7 33,20: la encina sagrada), centro de culto en Israel (Jos 24,1-28), ciudad con derecho de asilo (Jos 20,7), ciudad sacerdotal (Jos 21,21), y bajo Abimélek fue la primera ciudad de Israel que tuvo rey (Jue 9). Roboam fue a S. para ser allí coronado rey, pero su desconsiderada conducta motivó la división del reino (1Re 12). La decadencia de S. sobrevino cuando dejó de ser la capital del reino del norte, la cual había pasado primero a Penuel (1Re 12,25), luego a Tirsá y por fin a Samaría. Después del destierro, S. fue el centro religioso de los → samaritanos, sobre todo desde que, en la época de Nehemías, se había erigido un templo en el vecino Gari-

zim. Tanto este templo como la misma ciudad fueron destruidos por Juan Hircano en el año 128 a.C. Una nueva ciudad, romana, edificada un poco lejos de la antigua, recibió el nombre de Flavia Neapolis, el cual pervive aún en la actual *nāblus*. Las ruinas de la ciudad antigua se ven hoy en el actual *tell balāṭa* (cf. lám. XXVI y fig. 130).

Las excavaciones realizadas en los años 1913/14 bajo la dirección de E. Sellin fueron continuadas primeramente en 1926, con la colaboración de G. Welter, y luego, en 1928 y 1931, bajo la dirección del mismo G. Welter.



Fig. 130. Alrededores de Sikem

En 1933 trabajó nuevamente Sellin, ahora con la colaboración de H. Steckeweh. De todo ello resulta que S. ya estuvo poblada y fortificada hacia finales del segundo milenio a.C. También los hiksos fortificaron nuevamente la ciudad. Cuando S. vino otra vez a manos de los cananeos, éstos construyeron, hacia el año 1600, una gigantesca muralla, la más interesante de toda Palestina, con una fortaleza (cf. *bēt-millō'*: Jue 9,6.20) y un templo (no el de Baal-Berit, mencionado en Jue 8,33 9,4). Algunos escarabeos y dos tabletas en escritura cuneiforme manifiestan el influjo egipcio en la historia preisraelítica de la ciudad.

Excavaciones: «Anzeiger der Wiener Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.» 1914, n.os 7 y 18 (E. SELLIN). ZDPV 49, 1926, 229-236. 304-327; 50, 1927, 205-211. 266-274; 51, 1928, 119-123 (SELLIN). Arch. Anz. 1932, col. 290-314 (WELTER). ZDPV 64, 1941, 1-20 (SELLIN y STECKEWEH). Para las recientes excavaciones norteamericanas en Sikem, desde 1956, véanse: RB 64, 1959, 230-233; 65, 1958, 253-260. BA 20, 1957, 28-32. 82-105. BASOR 144, 1956, 9-20; 148, 1957, 11-28.

Bibl.: F.M.TH. BÖHL, *De geschiedenis van de stad Sichem en de opgravingen aldaar* (Kon. Acad. van Wetensch. afd. Lett. fasc. 62, serie B, n.º 1, 1926). Id., *Die Sichem-Plakette* (ZDPV 61, 1938, 1-25; relieve en piedra caliza con escritura «protosinaítica»; cf. ibid. 62, 1939, 163). ABEL II, 458-460. BRL 377s. J. SIMONS, *Topographical and archaeological Elements in the Story of Abimelech* (OTS 2, 1943, 35-78). E. NIELSEN, *Shechem, A Traditio-Historical Investigation* (Copenhague 1955). G.E. WRIGHT y otros, *Shechem, The «Navel of the Land»* (BA 20, 1957, 2-32).

Sikkut (hebr. *sikkūt;* vocalización seguramente desfigurada adrede, según *šiqqūṣ* = abominación). Los israelitas llevan por dondequiera a S., e.d., a «su rey» o su dios (Am 5,26). La Vg *(tabernaculum Moloch vestro)* y los intérpretes antiguos entendieron la palabra como *sŭkkōt:* «chozas» o tiendas; así también el discurso de Esteban (Act 7,43). El paralelismo (S. junto a → Kiyyún) indica, sin embargo, que se trata de un dios estelar. Ambos nombres están atestiguados en inscripciones akkadias como denominaciones de un dios estelar (Saturno). El nombre hebreo hubo, pues, de sonar seguramente como Sakkut.

Bibl.: A. DEIMEL, *Pantheon babylonicum* (Roma 1914), n.º 2830.

Silas (forma aramea por Saúl; la forma latina del nombre es Silvanus), judeocristiano, profeta de Jerusalén, desempeñó papel importante en aquella iglesia, acaso por ser ciudadano romano (Act 16,37s). De Jerusalén fue enviado, juntamente con Judas, para comunicar oralmente a la iglesia de Antioquía los decretos del concilio de los apóstoles (Act 15,27-32). Silas se quedó en Antioquía (15,34); acompañó a Pablo en su segundo viaje apostólico (15,40) hasta Corinto (18,5 2Cor 1,19), después de haberse quedado con Timoteo en Berea (Act 17,10-15). S. tomó parte en la redacción de 1Tes (1,1), 2Tes (1,1) y 1Pe (5,12), sin duda por motivo de su actividad en Berea (1 y 2Tes) y en Asia Menor (1Pe).

Bibl.: J. STEGMANN, *Silvanus als Missionär und Hagiograph* (Rotemburgo 1917). [L. TURRADO, *Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Silas, Lucas y otros compañeros de san Pablo* (CT 69, 1946, 82-105).]

Siló (hebr. *šīlō;* NOTH, *Josua* 121: lugar regado), ciudad de Efraím, al norte de Bet-El, en los textos más antiguos morada del → arca, en un templo bajo la custodia de la familia sacerdotal de Elí y sus descendientes (1Sam 1,3.9.24). Jue 21,19-24 hace

mención de una fiesta anual de Yahvéh en Siló, con danzas de muchachas. Samuel pasó allí su juventud (1Sam 3). El santuario fue probablemente destruido ya por los filisteos (ecos de ello aún en tiempos de Jeremías: 7,12.14 26,6.9). No se sabe de qué manera S. vino a ser israelita. En textos posteriores (Jos 18,1.8-10 19,51 21,2 22,9-12), Siló es el lugar donde reside el tabernáculo bajo Josué (18,1, cf. Sal 78,60) y el último campamento común de los israelitas, donde se reparten a siete tribus los territorios no ocupados aún (18s), se determinan las ciudades de refugio (→ derecho de asilo) y las → ciudades sacerdotales (20s) y se toman medidas contra las tribus transjordánicas (22,9-12). El profeta Ajiyyá era de S. (1Re 11,29 12,15). El lugar continuó habitado en la época de los Seléucidas hasta la bizantina. E. Robinson descubrió el sitio de la localidad *(sēlūn*, una aldea en ruinas, 18 km al sur de *nāblus)*. Las excavaciones llevadas a cabo por una expedición danesa bajo H. Kjaer y A. Schmidt en los años 1926, 1929 y 1935 han demostrado que S. estaba ya habitada en la tercera época del bronce, vivió una época de florecimiento en el siglo XII a.C. y fue violentamente destruida hacia la mitad del siglo XI a.C.

Bibl.: H. KJAER, *I det hellige Land. De Danske Udgravninger i Shilo, Elis og Samuels By* (Copenhague 1931). O. EISSFELDT, *Silo und Jerusalem* (VT Suppl. 4, 1957, 138-147). ABEL II, 462s. BRL 490s.

Silóaj → Siloé.

Siloé (hebr. *šilōaḥ*, de la raíz *šlḥ* = enviar: el que envía o da la dirección; gr. Σιλωάμ; Vg Siloe), nombre del canal subterráneo, excavado en la roca, en la parte sur de la colina de Sión, que conducía las aguas de la fuente de Guijón a la piscina llamada igualmente de Siloé. El túnel, de 0,5 km de largo, alrededor de 0,5 m de ancho y de 1,5 hasta 4,5 m de alto, fue probablemente construido bajo Ezequías (2Par 32,30, cf. 2Re 20,20 Eclo 48,17). A la salida del túnel se halló, en 1880, una inscripción de seis líneas (actualmente en Estambul) que describe el encuentro de los trabajadores. Siloé es, además, mencionada en Is 8,6. En el NT se habla de la piscina de S.; Lc 13,4 cita la torre de S.; Jn 9,7.11, la piscina de Siloé, adonde Jesús mandó al ciego de nacimiento para que se lavara en ella. Juan interpreta S. por «enviado».

Bibl.: H. VINCENT, *Jérusalem sous terre* (París 1911). Id. (RB, NS 9, 1912, 424-441). Id., *Jérusalem de l'AT* I (París 1954) 269-279. La inscripción, etc., en DIRINGER. H.J. STOEBE, *Überlegungen zur Siloahinschrift* (ZDPV 71, 1955, 124-140).

Silva → Yáar.

Silvano, forma latina de Silas, que aparece exclusivamente en Pablo (2Cor 1,19 1Tes 1,1 2Tes 1,1) y en Pedro (1Pe 5,12); por tanto, denominación personal.

Simeón (hebr. *šim'ōn;* NOTH 185: forma diminutiva por *šᵉma''ēl:* Dios ha escuchado).
(1) El anciano S., testigo de la presentación de Jesús en el templo (Lc 2,25-35); su cántico: Lc 2,29-32; su bendición sobre María: Lc 2,33-35.
(2) Tribu israelita de S., hijo de Jacob y de Lía según la genealogía bíblica (Gén 29,33 35,23). Caracterización, en Gén 49,5-7 (junto con Leví: alusión a Gén 34,25-31), no figura en la → bendición de Moisés. Subdivisiones: Nemuel, Yamín, Yakín, Zéraj y Saúl (Gén 46,10 Éx 6,15 1Par 4,24). En Núm 1,22s la tribu cuenta 59 300 hombres aptos para la guerra; en Núm 26,12-14 sólo 22 200. La prehistoria de la tribu es oscura. Primitivamente se estableció sin duda con su «hermano» Leví en la comarca de Sikem, pero no logró afianzarse, por causa de un crimen cometido, junto con Leví, contra la ciudad cananea (Gén 34,25-31, cf. Gén 46,10). En Jue 1,3.17 se une con la tribu de Judá y conquista la ciudad de Sefat. Jos 19,1-9 (1Par 4,28-33) le señala un número de ciudades que en Jos 15,21-23 habían sido adscritas a Judá (cf. Jos 19,9), de suerte que poco a poco fue absorbida por Judá; cf. también la observación de 1Par 4,27 (su tribu no era tan numerosa que pudiera competir con la de Judá), 1Par 12,26 (7 100 simeonitas se pasan a David) y la ausencia de la tribu en la bendición de Moisés. Esta tribu de S., al sur de Canaán (1Par 4,28-43), es seguramente una mezcla de elementos maonitas, edomitas, cananeos (Gén 46,10) y, según Maisler (bibl.), también hurritas (Núm 13,5 y el nombre Zizá en 1Par 4,37). Sin embargo, la tribu era conocida aún posteriormente. En Jdt 6,15 Osías, príncipe de la ciudad de Betulia, es de la tribu de S.; según Ez 48,24, S. recibe un territorio entre Benjamín e Isacar; Ez 48,33 hace mención de una puerta de S. en la ciudad santa; Ap 7,7 cuenta a S. entre los 144 000 sellados de todas las tribus de los hijos de Israel.

Bibl.: ABEL II, 50-52. B. MAISLER, *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas* I (Giessen 1930).

Simí (hebr. *šim'ī;* forma abreviada por Simeón; NOTH 185; Vg Semei), hijo de Guerá, de la familia de Saúl, noble benjaminita de Bajurim, que insultó a David y a su corte cuando iba huyendo de Absalom (2Sam

16,5-14), pero después de la muerte de Absalom se pasó a David con otros mil hombres y el rey le hizo gracia (19,16-24). Salomón lo hizo detener como enemigo influyente y le prohibió salir de Jerusalén. Simí infringió la prohibición, saliendo en persecución de unos esclavos fugitivos, y Salomón lo mandó ejecutar por medio de Benayá (1Re 2,36-46). En ello obró conforme a los consejos de David (1Re 2,8s).

Símmaco → versiones de la Biblia I, D.

Simón (sobre el significado, → Simeón), nombre propio frecuente.
(1) Sumo sacerdote en Eclo 50,1-21, sin duda Simón II, † en 198 a.C., hijo de Onías II y padre de Onías III y de Yasón; el AT no lo nombra en ningún otro lugar.
(2) Simón → Macabeo, hijo de Matatías.
(3) Hijo de Yoná, → Pedro.
(4) Cananeo, en la lista de los apóstoles de Mc 3,16s; en las listas paralelas de Mt 10,4 Lc 6,15 Act 1,3 se le llama S. el celoso. Cananeo, por tanto, no puede derivarse de los nombres de lugar o región de Caná ni Canaán, sino del arameo *qan'anayyā'* = celoso. Si este sobrenombre incluye también la pertenencia a los → zelotas, es cuestión que no puede resolverse.
(5) S., → hermano de Jesús (Mc 6,3 Mt 13,55), seguramente idéntico con Simeón, obispo de Jerusalén (bibl.).
(6) S. el leproso, en cuya casa de Betania fue ungido Jesús por una mujer (Mc 14,3 Mt 26,6), quizá el mismo que
(7) S. el fariseo, en cuya casa fue Jesús ungido por una pecadora (Lc 7,36-50).
(8) S. Cireneo, padre de Alejandro y Rufo, a quien forzaron los soldados a cargar con la cruz de Jesús (Mc 15,21 par.).
(9) S. Iscariote, padre del traidor Judas (Jn 6,71 13,2.26).
(10) S. Mago, encantador de Samaría, que creyó por la predicación de Felipe (Act 8,9) y trató luego de comprar por dinero a los apóstoles el poder de comunicar el Espíritu Santo por la imposición de las manos, pero fue duramente reprendido por Pedro (Act 8,18-24: simonía).
(11) S. el curtidor, de Yoppe, en cuya casa junto al mar se hospedó Pedro durante mucho tiempo (Act 9,43 10,6.17.32).
(12) S., por sobrenombre el Negro, profeta y maestro en la iglesia de Antioquía (Act 13,1).

Por la frecuencia del nombre de Simón entre los judíos, se comprende la adición de un sobrenombre. Esto no supone necesariamente una procedencia de Etiopía o del valle del Nilo; quizá se refiera al color oscuro de su piel.

Bibl.: J. Blinzler, *Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder und Bischof Symeon von Jerusalem* (Festschrift Landersdorfer, Passau 1953, 25-55).

Sin, nombre akkadio del dios Luna, divinidad de Ur y de Jarán; el AT no lo nombra sino como elemento teofórico, en nombres como Senaquerib y Sinaí (?).

Bibl.: A. Deimel, *Pantheon babylonicum* (Roma 1914), núm. 2929.

Sin. Nombre de lugar. (1) S. (hebr. *sīn)*, fortaleza egipcia en Ez 30,15s, junto a No, que no es seguramente (como entiende Vg) la fortaleza fronteriza de → Pelusio, sino una ciudad por lo demás desconocida. Acaso haya de leerse *s^ewēnē* (→ Siene).
(2) S. (hebr. *sīn)*, desierto entre Elim y el Sinaí (Éx 16,1 17,1 Núm 33,11).
(3) S. (hebr. *ṣin)*, desierto entre Qadéš y la subida de Aqrabbim, también el desierto de Qadéš (Núm 13,21 27,14 33,36 34,4 Dt 32,51 Jos 15,3 Sal 29,8, cf. fig. 55, col. 511).

Sinagoga. El gr. συναγωγή significaba originariamente tanto la comunidad en cuanto reunida (Éx 16,1 Act 13,43 Sant 2,2), como la comunidad o congregación en sí (Éx 12,19 Act 9,2 Ap 2,9 3,9); en tiempo posterior se llama s. al edificio en que los judíos celebraban el culto religioso (Mt 4,23 6,2 etc.). El gr. προσευχή, raro en el NT (sólo Act 16, 13.16), fue durante mucho tiempo en Roma el nombre corriente de la casa judía de oración (cf. J.-B. Frey, *Les communautés juives à Rome*, RScR 20, 1930, 282, nota 49).

(I) La s. parece haber surgido en la época del destierro. El templo estaba destruido y el pueblo reclamaba un lugar en que la comunidad pudiera reunirse, sobre todo el sábado. También después del destierro se construyeron s., sobre todo en Palestina, fenómeno que acaso tenga que ver con el desenvolvimiento del estudio de la ley. El tiempo no es posible precisarlo exactamente. A veces, en la expresión *mō-'ădē-'ēl* (Sal 74,8) se ve una indicación de que entonces existían s., pero *mō'ēd* nunca tiene en el AT el sentido de lugar de reunión. Tampoco las excavaciones han contribuido mucho a la solución del problema de la aparición de las s.; todas las que han salido a luz pertenecen a la época del NT. En todo caso, en tiempo de Cristo había s. por todas partes; en Jerusalén había varias para judíos de distintas procedencias (Act 6,9); también en la diáspora (Act 13,14 14,1 17,1.10 etc.). Roma contaba ya en el s. I d.C. con trece sinagogas.

(II) Como han demostrado las excavaciones, las s. se construyeron generalmente según

un plano rectangular y ordinariamente de tres naves. Cada nave tenía su propia entrada. Como el judío, al orar, se orientaba hacia Jerusalén (Dan 6,10), las s. estaban dispuestas de modo que la comunidad tomara esta dirección; las puertas (así generalmente en Galilea) o el ábside estaban orientados hacia Jerusalén. A los rabinos les gustaba considerar la s. como un templo en miniatura; esta idea tiene su expresión en la estructura de la sinagoga. El lugar donde se guardaban, en un armario, los volúmenes de la Sagrada Escritura se llamaba el (lugar) santo y estaba velado por una cortina. El resto del espacio era la s. propiamente dicha. A lo largo de las paredes había bancos para los fieles; en medio, delante del santo, sobre un estrado, estaba el púlpito (βῆμα) para la lectura u oración en voz alta. Había, además, lámparas, trompetas (para el año nuevo) y alfombras.

(III) Los cultos se celebraban originariamente sólo el sábado y los días de fiesta; posteriormente también en otros días, sobre todo en días de ayuno. El culto se abría con la lectura del → šemá y otras oraciones. Luego seguía la lectura de una → perícope de la Torá y la perícope correspondiente de los profetas (Act 13,15 Lc 4,7), así como una exhortación por alguno de los presentes, ya fuese miembro de la comunidad, ya forastero (Act 13,15). Jesús y los apóstoles aprovecharon esta posibilidad para anunciar el evangelio a los judíos reunidos (p.ej., Mt 4,23 Lc 4,44 Act 13,5). La reunión se cerraba con la bendición de Núm 6,24-46.

(IV) En localidades de población puramente judía, la dirección de la s. estaba en manos de la autoridad civil judía. Si la población era mixta o había varias s. en la misma localidad, cada s. tenía sus propias autoridades; la formaban ordinariamente tres personas. Empleados importantes eran:
(1) El presidente (ἀρχισυνάγωγος: Mt 5,35s.38 Lc 8,49 Act 18,8), que dirigía el culto, vigilaba el orden y designaba el lector o predicador (Act 13,15 Lc 13,14).
(2) El ministro o sacristán de la s. (*ḥāzān*, ὑπηρέτης), que entregaba al lector el rollo de la Escritura (Lc 4,20), ejecutaba el castigo de la flagelación (Mt 10,17 23,34) y anunciaba a son de trompetas el comienzo del sábado.

Era pena grave ser excluido de la s. y, con ello, de la comunidad judía (Jn 9,22 12,42 16,2); sin embargo, esta exclusión no era lo mismo que la excomunión sinagogal propiamente dicha, pues aquélla era transitoria y tenía carácter educativo.

Las s. de la diáspora contribuyeron al fomento del monoteísmo entre los gentiles.

Bibl.: StB IV, 115-118. SCHÜRER II, 489-536. H. KOHL, C. WATZINGER, *Antike Synagogen in Galiläa* (Leipzig 1916). L.-H. VINCENT, *Découverte de la «Synagoge des Affranchis» à Jérusalem* (RB 30, 1921, 247-277). S. KRAUSS, *Synagogale Altertümer* (Berlín 1922). J.B. FREY, *Les Communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église* (RScR 21, 1931, 129-168). E. SUKENIK, *Ancient Synagoges in Palestine and Greece* (Londres 1934). NÖTSCHER 300-303. B. SCHWANK, *Qualis erat forma synagogarum Novi Test.?* (VD 33, 1955, 267-279). S.D. SCHWARTZMANN, *How well did the Synoptic Evangelists know the Synagogue?* (HUCA 24, 1953, 115-132). J. MORGENSTERN, *The Origin of the Synagogue* («Festschr. Levi della Vida» II, Roma 1956, 192-201).

Sinaí, monte sagrado sobre el cual recibió Moisés las revelaciones de Yahvéh. Se llama también → Horeb.

(I) El NOMBRE se explica a menudo por el hebreo *s^eneh* (zarza o acacia); acaso el autor de Éx 3,1-12 escogió este nombre por haberse aparecido Yahvéh a Moisés en una *s^eneh* (sobre el monte Horeb [?]). Sin embargo, el nombre de S. se entiende mejor como adjetivo autóctono, relacionado con el culto de Sin sobre aquel monte sagrado.

(II) SITUACIÓN. La tradición busca unánimemente el S. en la península sinaítica, pero se divide entre el *ǧebel serbāl* y el *ǧebel mūsā*, dos cimas de la cadena montañosa del suroeste de la península. Los datos bíblicos no permiten separar el Horeb del Sinaí, ni poner aquél fuera de la península, ni considerar la tradición del Horeb como no histórica, ni buscar el S. «histórico» fuera de la península misma, p.ej., en Madián (von Gall, Wellhausen, Meyer, Gressmann, Phythian-Adams), en la proximidad de Qadéš (Kittel) o de Petra (Nielsen; cf. RB 1930, 73-83). Indebidamente se acude a pasajes bíblicos (no inequívocos ni evidentes) como Dt 33,2 Jue 5,5 Hab 3,3 o al supuesto carácter volcánico del S. (que por tanto habría que buscar fuera de la península sinaítica, no volcánica). Según los datos bíblicos, el S. está situado en el desierto entre Madián y Egipto (Éx 3,1 4,27; en conformidad con estos pasajes hay que explicar también Éx 4,19-26). Este desierto está fuera del territorio madianita, pues el madianita Jobab vuelve desde el S. a su patria (Núm 10,29-32); lo mismo Yitró, el sacerdote de Madián (que seguramente debe identificarse con Jobab: Éx 18,5.27). Es difícil determinar el lugar sólo a base de la expresión «tres días de camino» desde Egipto (Éx 3,18 5,3). La ruta de los israelitas después del → éxodo (→ peregrinación por el desierto) señala innegablemente la dirección sur de la península. De las dos

cimas antes indicadas, *ŷebel mūsā* es la que mejor corresponde a la descripción bíblica del S. y sus contornos.

(III) INSCRIPCIONES sinaíticas. Los yacimientos de metales (cobre, malaquita, turquesa) en la península sinaítica despertaron muy pronto los deseos de expansión de los reyes egipcios (minas, de *magāra* y *ṣerābīṭ el-ḫādem)*. De ahí que los egipcios hayan dejado numerosas huellas de su presencia, entre otras, una serie de inscripciones que fueron descubiertas en 1905 por Fl. Petrie. Estas inscripciones jeroglíficas egipcias fueron publicadas por GARDINER/PEET *(The Inscriptions of Sinai* I, Londres [2]1953), otras están redactadas en una escritura que hoy se designa como protoalfabética; ejemplares o muestras afines se descubrieron también en Palestina. Deben de proceder de los s. XIX-XVIII y de mineros semitas (cananeos; cf. D. Černy, ArOr 1935, 384ss). Sobre estas más antiguas inscripciones versan las investigaciones de H. GRIMME *(Althebräische Inschriften vom Sinai*, Hannover 1923; *Die altsinaitischen Buchstaben-Inschriften*, 1929). Una expedición americana de las universidades de Harvard y Washington descubrió 14 nuevas inscripciones (informe en HThR 1932, 95-203, con publicación de todas las inscripciones hasta entonces conocidas, por R.F. Butin); H. GRIMME dio una explicación discrepante *(Altsinaitische Forschungen*, Paderborn 1937). Una tercera expedición empezó en 1935; informe en R.F.S. STARR—R.F. BUTIN, *Excavations and Protosinaitic Inscriptions at Serabit el-Khadem* (Londres 1936). En total se conocen actualmente 25 inscripciones. Albrigth (BASOR 110, 1948, 6-22) cree recientemente poderlas datar en el s. XV; la escritura sería alfabética cananea; la lengua, cananea vulgar; las inscripciones deben de representar textos votivos de mineros semitas.

En Palestina aparecieron inscripciones protoalfabéticas en *tell duwēr* (Lakiš: 5 ejemplares; cf. J. OBERMANN, *The Archaic Inscriptions from Lachisch*, New-Haven 1938; RB 48, 1939, 420-428), en Sikem (la plaqueta de Sikem: cf. F.M. TH. Böhl, ZDPV 61, 1938, 1-25; 62, 1939, 163), en Guézer (?) y en → Biblos. Sobre el conjunto, cf. S. JEIVIN, *The Palestino-Sinaitic Inscriptions* (PEQ 1937, 180-193).

Bibl. (sobre II): M.-J. LAGRANGE, *Le Sinaï biblique* (RB 8, 1899, 369-392). L. PRÉVOST, etc., *Le Sinaï hier et aujourd'hui* (París 1937). ABEL I, 391-396. M. NOTH, *Geschichte Israels* (Gotinga 1950, 111-115). W.F. ALBRIGHT, *Exploring Sinaï* (BASOR 109, 1948, 5-20). G. HÖLSCHER, *Sinai und Choreb* (Festschr. Bultmann, Stuttgart 1949, 127-132). J. DAUMAS, *La péninsule du Sinaï* (El Cairo, s. d. = 1951). M. HAELVOET, *La Théophanie du Sinaï* (Anal. Lov. Bibl. et Or. II, 39, Lovaina 1953). [B. UBACH, *El Sinaí: Viatge per l'Aràbia pètria cercant les petjades d'Israel* (Montserrat [2]1955).]

Sinar (hebr. *šin'ār;* sobre la correspondencia akkadia, cf. infra; Vg Sennaar), en los textos tardíos (Dan 1,2), se refiere a Babilonia; en Gén 10,10 (tabla de los pueblos) 11,2 14,1.9 Jos 7,21 Is 11,11 Zac 5,11 significa seguramente Mesopotamia. Por inscripciones cuneiformes se conoce una región *šanḫar;* por fuentes egipcias, *sngr;* textos cuneiformes asirios posteriores mencionan la región de *sinǧar* o *singara* (el distrito de *ŷebel sinǧar*, al oeste de *mōṣul)*. La significación del nombre es desconocida; en todo caso, no ha de identificarse con el Sumer de las inscripciones cuneiformes.

Bibl.: R. DE VAUX (RB 55, 1948, 332s).

Sineisactas o **subintroductae.** La dificultad de definir exactamente el sentido de παρθένος (doncella) y γαμίζειν (casarse o casar) en 1Cor 7,36-38 dio origen, hace algunos decenios, a la explicación de que en este lugar no se trataría de un padre que casa a su hija superadulta, sino de un hombre que admitió en su casa a una o varias doncellas, con el fin de llevar vida ascética común (las s. conocidas por el *Pastor* de HERMAS) y quiere casarse con una de ellas. Esta explicación, que halló eco aun en parte católica, tiende recientemente a ser abandonada cada vez más (ThW V, 835, nota 71).

Bibl.: Cf. coment a 1Cor 7,36-38. Además: W. G. KÜMMEL, *Verlobung und Heirat bei Paulus (1 Cor 7, 36-38)* (BZNW 21, 1954, 275-295). [J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *¿Un celibato apostólico? (1 Cor 7, 25-28)* (XVII Sem. Bibl. Esp., Madrid 1958, 273-291).]

Sinóptica (cuestión) → cuestión sinóptica.

Sinópticos → cuestión sinóptica, → evangelios.

Síntique, cristiana de Filipos, a la que, juntamente con Evodia, exhorta Pablo a la concordia, si bien «ha luchado con Pablo por el evangelio» (Flp 4,2).

Sión (hebr. *ṣiyyōn)*, originariamente nombre de la fortaleza de los yebuseos sobre la colina oriental, entre el Tiropeón y el torrente Cedrón de la Jerusalén posterior, conquistada por David y llamada desde entonces ciudad de David (2Sam 5,7 1Re 8,1). Después que David trasladó allí el → arca de la alianza, a S. se le llamaba principalmente lugar de la morada de Yahvéh. Cuando Salomón edificó el templo al norte de la ciudad de David y trasladó allí el arca, se llamó también S. al monte del templo, aunque el nombre de S. se empleaba igualmente para designar a toda la ciudad o a sus ha-

bitantes («los hijos o las hijas de S.») e incluso a veces a todo el pueblo de Israel (Is 40,9 46,13, etc.). La ciudad, juntamente con sus habitantes, fue también llamada «hija de S.». Como sucesora legítima del antiguo pueblo de Dios, se llama también S. a la Iglesia de la tierra (Heb 12,22) o de la consumación (Ap 14,1). En la tradición cristiana posterior, el nombre de S. pasó a la colina occidental de Jerusalén, el *mons Sion christianus*, en que el santuario de la *Sancta Sion*, en el → cenáculo, formaba el centro de la iglesia cristiana de Jerusalén. De ahí que reinara durante mucho tiempo la opinión de que la fortaleza de los yebuseos y la ciudad de David se hallaban situadas en la colina occidental. Las excavaciones de Bliss y Dickie (1894-97), Weill (1913-14), Macalister y Duncan (1923-25), así como Crowfoot y Fitzgerald (1927-30), han demostrado de modo convincente que hay que situar a S. en la colina oriental (Ofel).

Bibl.: → Jerusalén.

Sipporá (hebr. *ṣippōrā:* pajarito; Vg. Sephora), hija del sacerdote de Madián, innominado seguramente en la narración primitiva (→ suegro de Moisés), esposa de Moisés (Éx 2,16-22), a quien ella llama → esposo de sangre (Éx 4,24-26); en la genealogía bíblica S. es madre de Guersom (Éx 2,22) y de Eliézer (Éx 18,4). La tradición bíblica sobre S. es bastante complicada. En Éx 4,24-26 acompaña con su hijo (que no es el Guersom que figura posteriormente en la tradición) a Moisés en su ida a Egipto; según Éx 18,2-6, Moisés la había enviado con sus dos hijos a Madián y luego es visitado por ellos en el desierto; en Núm 12,1 Moisés está casado con una mujer kušita; ésta es seguramente la segunda forma (o quizá la tercera: cf. Jue 1,16 4,11) de un elemento de la tradición: que la esposa de Moisés es extranjera.

Siquelag (hebr. *ṣīqᵉlag*, de significado desconocido; Vg Siceleg), ciudad cananea, perteneciente al territorio de la ciudad filistea Gat, puesto avanzado contra las tribus nómadas del Négueb (1Sam 27,10), asignada por el rey filisteo Akiš como residencia para David, posesión de los reyes de Judá (1Sam 27,6). De S. partía David para sus incursiones contra las tribus del Négueb (1Sam 27,8-12 30 2Sam 1,1 4,10 1Par 12). En Jos 19,5 1Par 4,30 se asigna S. a Simeón. Según Neh 11,28, en S. se establecieron judíos. La localización es discutida. Se han propuesto el antiguo *tell el-ḥuwēlfe*, habitado desde la tercera edad del bronce hasta el s. VI a.C., sobre el camino de Hebrón a Gaza, unos 15 km al nordeste de Beer-Šeba (así Alt JPOS 15, 1935, 318s; NOTH, *Josua* 65; Abel II, 465), *ḥirbet zuḥeilīqa*, 18 km al este de Gaza y *ḥirbet ʿaṣlūǧ*, 20 km al sur de Beer-Šeba.

Bibl.: ABEL II, 465. BRL 172.

Siquem → Sikem.

Sirá o **Sirac** → Eclesiástico (libro del), → Jesús ben-Sirá.

Siracusa, ciudad en la costa sudoriental de la isla de Sicilia, antigua colonia griega (corintia) que en el año 734 a.C. expulsó a los fenicios allí establecidos y en el 213/12 a.C. fue sometida por los romanos. En su viaje a Roma, Pablo se detuvo tres días en S. (Act 28,12).

Siria. (I) La PALABRA no aparece en el AT. La versión latina emplea regularmente *Syria* para traducir Aram (este nombre sólo figura en la tabla de los pueblos, porque Aram se presenta como una persona) y *syriace* por arameo; esta modalidad de expresión se halla también una vez en el NT (Naamán el sirio: Lc 4,27). En los demás casos, S. significa en el NT la provincia romana (Lc 2,2 Act 15,23.41 18,18 20,3 21,3 Gál 1,21). En Mt 4,24 es muy sorprendente el empleo de S. para indicar la región de Galilea y sus alrededores; este modo de hablar es sin duda exclusivamente judío. La denominación de Συροφοινίκισσα *(Syrophoenissa)* de Mc 7,26, que hallamos también en escritores griegos y latinos, se refiere a una mujer de la provincia romana de Siria. La palabra S. se formó sin duda de Asiria y aparece por vez primera en Heródoto; designa la franja costera, bastante estrecha, entre la costa oriental mediterránea y el desierto siroarábigo, incluyendo, por tanto, a Palestina (cf. también II). Siria indica, pues, una unidad geográfica que sólo bajo la dominación persa se convirtió en unidad política y administrativa.

(II) HISTORIA. Antes de la dominación persa sólo puede hablarse de historia de las ciudades sirias (Tiro, Sidón, etc.); cf., sobre ello: B. MAISLER, *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas* I (Giessen 1930); A. ALT, *Völker und Staaten Syriens im frühen Altertum* (AO 34,4; Leipzig 1936); y, sobre la época persa, K. GALLING, *Syrien in der Politik der Achämeniden* (AO 36, 3-4; Leipzig 1937). Recientemente se han descubierto otras estructuras de estados *(Mukischkhu, Ni'* en *'Amau;* cf. Núm 22,5), bajo un tal Idrimi, hijo de Ili-

ilimma, rey de Alalaj, del siglo XIV o XV (BASOR 118, 1950, 15-20). Los persas incluyeron a S. en la quinta satrapía (Ebirnâri o Abarnâhara). Como esta S. comprendía también el territorio entre el Tigris y el Éufrates, se distinguió al principio entre la *Syria Mesopotamiae* (S. entre los ríos) y *Coelesyria* (la S. propiamente dicha, la S. cóncava, rodeada de montañas). Después de la separación administrativa entre las dos partes, las denominaciones de Celesiria y S. se identificaron. A la caída del imperio persa (331 a.C.), los Seléucidas y Lagidas se disputaron la posesión de las costas del Mediterráneo hasta que, en el año 198 a.C., Antíoco III aseguró definitivamente su dominación sobre Siria. Con los Seléucidas, S. adquirió también importancia como entidad política.

Las guerras sirias tuvieron por finalidad anexionarse y helenizar a Judea. Este intento fracasó, gracias sobre todo a la resistencia de los Macabeos. Tigranes, rey parto de Armenia, puso fin al imperio de los Seléucidas (83-69 a.C.). Tigranes, a su vez, fue vencido por los romanos bajo Lúculo. Transitoriamente fueron restaurados los Seléucidas (Antíoco XIII Asiático, 69-65 a.C.), hasta que Pompeyo anexionó definitivamente S. al imperio romano (65 a.C.) y la organizó como provincia romana (Lc 2,2).

Bibl.: H. LAMMENS, *La Syrie, précis historique* (Beirut 1921). E. VOGT, *Syria in Sacra Scriptura* (VD 16, 1936, 149-160. 217-223. 279-287). ABEL II, 108-160.

Sirofenicio → Siria I.

Sirtes, dos golfos de la costa norteafricana. La S. mayor se hallaba a oriente (el actual golfo de Sidra), la S. menor al occidente (el actual golfo de Gabes); ambas eran muy peligrosas para la navegación, a causa de sus muchos bancos de arena y fuerte resaca. La nave en que viajaba Pablo trató de sortear la S. (sin duda la oriental: Act 27,17).

Šišaq → Šošaq.

Sisara → Siserá.

Siserá (hebr. *sisᵉrā;* sobre el nombre, cf. infra; Vg Sisara), general del rey Yabín de Jasor, en la Galilea septentrional, o acaso él mismo era rey de Jaroset (*tell ʿamr* en *el-ḥariṯīye* al norte de la llanura de Yizreel), vencido por Débora y Baraq en la llanura de Yizreel y muerto por Yael, en cuya tienda se había refugiado (Jue 4,1-3.12-24 5,26-30 1Sam 12,9 Sal 83,10). Según A. Alt (ZAW NS 19, 1944, 78 n. 3), el nombre de S. debe de ser de origen ilírico.

Bibl.: M. NOTH, *Geschichte Israels* (Gotinga 1950) 129s. 140s.

Sistro, instrumento de percusión específicamente egipcio, que acaso aparece también en el AT *(mᵉnaʿanʿīm:* 2Sam 6,5 [?]; o *šālīš:* 1Sam 18,6 [?]). Consistía en un aro de metal, ancho y ovalado, con barras de hierro transversales; unos anillos flojos de metal, colgantes de las barras, sonaban al moverlos.

Bibl.: → Instrumentos músicos.

Šittim (hebr. *haššiṭṭīm*, las acacias; Vg Sethim), nombre de lugar.

(1) Šittim o Abel-Haššittim (pozo de las acacias), en las estepas (Arbot, → Arabá) de Moab, última estación o campamento de los israelitas antes del paso del Jordán (Núm 25,1 Jos 2,1 3,1 Miq 6,5). La localización es discutida. Se han propuesto *tell el-kefrēn*, en el lado oriental de la depresión del Jordán, frente a Jericó, *tell el-ḥammām*, etc.

Bibl.: ABEL II, 234. BASOR 91, 1943, 13-18. HUCA 23/1, 1950/51, 119/125. N. GLUECK, *Explorations in Eastern Palestine* IV-1 (New Haven 1951) 378-382.

(2) Jl 4,18 menciona un valle de S. *(naḥal haššiṭṭīm)*, que ha de ser regado por la fuente del templo. Su nombre lo lleva actualmente *wādi es-sanṭ*.

Siván (hebr. *sīwān;* Vg Siban), nombre asiriobabilónico *(siwânu)* del tercer → mes del año (mitad junio / mitad julio), que fue también usual entre los judíos después del destierro (Est 8,9).

So (hebr. *sōʾ*, mejor *sīʾ=sᵉwēʾ;* cf. asirio *sibʾe* [?]; Vg Sue), rey de Egipto, aliado con el rey de Israel, Oseas, contra Salmanasar (V) de Asiria, y que fue derrotado por éste (2Re 17,4). De esta victoria asiria dan cuenta las inscripciones de Sargón II *(Ann.* 27ss = AOT 349: inscripción ornamental, 25ss=AOT 349). La identificación de S. con el rey egipcio Šabaka no ha sido confirmada por estas inscripciones (S. es *turtannu*, no rey).

Bibl.: S. YEIVIN, *Who was «šoʾ», the King of Egypt* (VT 2, 1952, 164-168).

Soán (hebr. *ṣōʿan*, egipcio *ḏʿn.t;* Vg Tanis), ciudad en el delta oriental del Nilo, citada en Núm 13,22 (sincronismo con el año de la fundación de Hebrón), Is 19,11 (príncipes de S. junto a los faraones), 19,13 (junto a los príncipes de Nof = Menfis), 30,4 (junto a Janés = Heracleópolis), Ez 30,14 (junto a No = Tebas). En el Sal 78,12s aparece junto a tierra de Egipto. Los LXX traducen el nombre por Tanis, la actual *ṣān el-ḥagar*, junto al lago de Menzaleh, excavada desde 1929 por P. Montet, que ha identificado la localidad con la conocida capital de los hiksos, Avaris, y con Pi-Ramsés, residencia de los Ramessidas. Su opinión es

compartida por muchos egiptólogos. Durante las excavaciones de 1945-1946 se halló intacto, entre otros sepulcros reales, el sarcófago del faraón Psusennes I (hacia el año 1000 a.C.); cf. Syr 29, 1952, 150-152.

Bibl.: P. MONTET, *Tanis: Douze années de fouilles dans une capitale oubliée du Delta égyptien* (París 1942). Id., *Les énigmes de Tanis* (París 1952). → Ramsés.

Soar (hebr. *sōʿar;* sobre la significación, v. infra; Vg Segor), en Gén 14,2.8, identificada con la ciudad de Belá; en la etiología local de Gén 19,18-22, interpretada por «pequeña»; es una localidad próxima a Sodoma, donde se refugió Lot (Gén 19,23.30); según Gén 13,10 Dt 34,3, en la fosa del Jordán o a su extremo; en Is 15,5 Jer 48,34, moabítica. Una ciudad llamada Zoara, al sudeste del mar Muerto, fue sometida por Alejandro Yanneo, pero fue cedida a los nabateos; la actual *jirbet šēj-isa* se encuentra en el *sēl el-qurāḥī*. Es incierto que haya de identificarse este lugar con la S. bíblica; hasta hoy sólo se han hallado restos grecoromanos.

Bibl.: ABEL II, 466.

Soberbia → orgullo.

Socot → Sukkot.

Socot Benot → Sukkot-Benot.

Sodoma (hebr. *sᵉdōm,* significado desconocido; Vg Sodoma), ciudad de la → Pentápolis (Gén 10,19 14,2s). Su rey Bera tomó parte en la expedición contra → Amrafel y sus aliados (Gén 14). En S. fijó su morada Lot (Gén 13,12s). Por su corrupción, proverbial en el AT (Gén 13,13 Jer 23,14 2Pe 2,6-8 Jds 7; Ez 16,48-50 habla de injusticias sociales), S. fue destruida o «arrasada» (Gén 18,20-19,29), juntamente con Gomorra (Dt 29,22), Admá y Seboyim (Os 11,8). Esta destrucción es el ejemplo típico de la venganza divina (Dt 29,22 Is 1,9 13,19 Jer 49,18 50,40 Am 4,11 Sal 11,6 Mt 10,15 11,23s). Sobre su localización → Pentápolis. El nombre antiguo pervive en *ǵebel usdum,* monte de sal al sudoeste del mar Muerto.

Sofar (hebr. *ṣōfār,* de significación desconocida), el más joven de los tres amigos de Job, originario de Naamá, lugar por lo demás desconocido (Job 2,11 42,9). S. pronuncia tres discursos (Job 11,1-20 20,1-29 27,13-23), en que expone y defiende apasionadamente el concepto vulgar de la retribución.

Sofonías (hebr. *ṣᵉfanyā:* Yahvéh oculta, protege; NOTH 278), nombre de persona. El portador más importante del nombre fue Sofonías, uno de los profetas menores, biznieto del rey Ezequías. Predicó en Judá bajo el rey Yosías y, como se ve por Sof, antes del año 622 a.C. Es, por consiguiente, contemporáneo de Nahúm y de los primeros años de Jeremías. No se conocen más pormenores. Lleva su nombre el libro de Sof, así como un apocalipsis apócrifo, sólo conocido por una cita de CLEM. ALEJ. *(Strom.* 5,11.77) y por fragmentos coptos.

Sofonías (libro de). (I) CONTENIDO. Sof está escrito según el esquema general de los escritos proféticos: profecía de calamidades, oráculo contra los pueblos extranjeros, profecía de salud. A la inscripción o título (1,1) sigue inmediatamente el anuncio del día de Yahvéh (1,2-18); consta de dos secciones entrelazadas, distintas por el contenido y el estilo (forma-yo y forma-él): 1,2-6 + 8-13 (exposición realista del juicio de Dios sobre Judá y Jerusalén a causa de la idolatría, las costumbres extranjeras y la avaricia), y 1,7 + 14-18 (de modo general sobre todo el mundo; los vv. 15s contienen el conocido motivo de un *dies irae).* Seguidamente viene una exhortación a la justicia, dirigida a todo el mundo (2,1-3); luego, los oráculos contra los pueblos extranjeros (filisteos, Moab y Ammón, Kuš y Assur; 2,4-15), ayes sobre Jerusalén y los dirigentes judíos; anuncio de un juicio de purificación, del que escapa el → resto de Israel (3,1-8 + 9-13). Al final, la profecía de salud (3,14-20).

(II) ORIGEN. La autenticidad y unidad del escrito (contra Schwally, ZAW 10, 165-242), fuera de algunas adiciones postexílicas, es generalmente reconocida. El profeta se muestra, en este escrito, poeta original, que sabe distinguirse lo mismo por la exposición concreta de las cosas que por sugestiones de una esfera más elevada e inquietante, y es interesante no sólo desde el punto de vista lingüístico, sino también cultural e histórico. Su aparición pudo haber sido motivada por el sincretismo religioso que dominaba en la época anterior a Yosiyyá y con el que iba unido un espíritu cosmopolita a par de una degeneración moral. Es incierto si también acontecimientos extranjeros movieron al profeta a pensar en un preludio de la intervención de Yahvéh. Incidentalmente se alude a la invasión de los → escitas en el Asia anterior, que, según Heródoto (I, 103-106), hubo de tener lugar por este tiempo. Esta invasión, por lo menos en cuanto a su fecha, es bastante problemá-

tica y, para la interpretación de Sof, vale más dejarla a un lado. Teológicamente, Sof es sobre todo importante en el terreno ético y escatológico. Combate las contemporizaciones; su llamamiento a los humildes de la tierra a aspirar a la justicia y a la humildad (2,3) tiene casi resonancia o timbre cristiano. Escatológicamente, sus ideas están dominadas por la soberanía de Yahvéh. Yahvéh puede hacer sentir su justicia vindicativa no sólo a Judá, sino al mundo entero e incluso a la naturaleza (1,3); y no le obligará a abstenerse de ella por la fuerza ni la misma conversión (→ penitencia) del hombre (2,3). Sin embargo, el fin de la intervención de Yahvéh no es la destrucción, sino la purificación y conservación del «pueblo pequeño y humilde» (3,12). Sof puede, por tanto, ser llamado el predicador de una actitud sumisa y entregada a la voluntad de Dios.

Comentarios: → Cf. Profetas menores. Además: LIPPL (Friburgo 1910), REINKE (Munster 1868).

Bibl.: E. FLORIT, *Sofonia, Geremia e la cronaca di Gadd* (Bb 15, 1934, 8-31). G. GERLEMAN, *Zephanja: Textkritisch und literarisch untersucht* (Lund 1942). L.P. SMITH, E.R. LACHEMAN, *The Authorship of the Book of Zephanjah* (JNES 9, 1950, 137-142; ¡apócrifo!).

Sokot → Sukkot.

Sol. (I) Según la concepción bíblica, el s., como la mayor de las dos grandes lumbreras del cielo, fue creado para que presidiera el día (Gén 1,16 Sal 74,16); sale (p.ej., Gén 19,23 32,31 etc.) y se pone (Gén 15,12 Éx 22,26 etc.) Entre las conmociones cósmicas que acompañan la manifestación de la ira de Yahvéh, ocupa lugar muy importante el oscurecimiento del s., p.ej., en el oráculo contra Babilonia (Is 13,10), contra Egipto (Ez 32,7) o en el último día (Jl 2,10 3,4 4,15 Am 8,9 Hab 3,11 Mt 24,29 Mc 13,24 Lc 21,25 Act 2,20 Ap 6,12 8,12 9,2 16,6). En la restauración de Jerusalén el resplandor del s. será siete veces más fuerte; sin embargo, el s. se avergonzará ante la inmensa gloria de la ciudad santa (Is 24,23). Cf. también → estelas solares.

Bibl.: [F. ASENSIO, *En torno al sol-héroe del Salmo 19* (Gregorianum 35, 1954, 649-655).]

(II) Jos 10,1-11 narra que los israelitas, acaudillados por Josué, infligieron junto a Gabaón una formidable derrota a los reyes amorreos coaligados y que los persiguieron hasta las laderas del collado de Bet-Jorón. Cuando los enemigos iniciaban la bajada del monte, les sobrevino una fuerte granizada que causó en ellos más víctimas que la espada del adversario. Y aquí el autor sagrado cita un texto del *Libro del justo* (perdido; según 2Sam 1,18 y el texto griego de 1Re 8,53 este libro era una colección de cantos sobre las grandes hazañas de los antiguos israelitas); Josué habría gritado: « Sol, detente en Gabaón, y tú, luna, en el valle de Ayyalón; y detúvose el sol y la luna se paró hasta que el pueblo se hubo vengado de sus enemigos ». Antes de ser universalmente admitido el sistema de Copérnico-Kepler, se tomaba en sentido literal el paro del sol (y de la luna). El sol se había detenido con el fin de que Josué tuviera más tiempo para aniquilar a sus enemigos. Ésta es también la interpretación que da la misma Biblia en Jos 10,13*b* (que ya no pertenece a la cita): « El sol se paró en medio del cielo y no se dio prisa a ponerse durante un día entero », y en Eclo 46,4: « Un día hízose dos ». Pero, al admitirse universalmente el sistema de Copérnico-Kepler, se vio la imposibilidad de conservar esta exégesis y se procuró interpretar el hecho referido en Jos por algún fenómeno natural que habría dado la impresión de que aquel día había sido más largo que cualquier día ordinario. Las explicaciones forman una verdadera legión; todas ellas son insuficientes, por cuanto no conservan el debido valor del texto. Hay que distinguir muy bien entre la cita del *Libro del justo* (Jos 10,12*b*-13*a*) y la interpretación que da el autor al insertarla en su obra. Como no tenemos el contexto original de la cita, es difícil determinar qué es lo que el poeta entendía por el verbo hebr. *dāmam*, cuyos sujetos gramaticales son el sol y la luna. El verbo no significa necesariamente « pararse »; puede traducirse también por « quedar estupefacto » (la estupefacción o suspensión provoca la detención del paso y de la palabra) y aplicarse a seres inanimados (Jer 47,6 Lam 2,18). Si el poeta había dado este sentido al verbo que usó, la cita no hablaría de una detención física del sol y de la luna; tendríamos aquí una figura poética por la que el poeta se dirige al sol y a la luna invocándolos como testigos que se han quedado atónitos ante la carnicería lograda en el campo enemigo. Pero el autor que citó ese pasaje poético lo entendió de otra forma y vio en él un milagro cosmológico. Su fe en el poder de Dios era suficientemente grande para creer que esta interpretación era posible. Esta exégesis ha conducido, sin duda, a explicar el verbo equívoco *dāmam* por el no equívoco *'āmad* (se paró), al que también muchos exegetas católicos consideran como glosa.

Bibl.: G. LAMBERT, *Josué dans la bataille de Gabaon* (NRTh 76, 1954, 374-391).

Sópatro, hijo de Pirro, originario de Berea, compañero de Pablo en su último viaje a Jerusalén (Act 20,4), identificado generalmente con → Sosípatro (2), compatriota del mismo Pablo. Vivió con Pablo en Corinto y envió saludos a los romanos (Rom 16,21).

Sorá (hebr. *ṣorʿā;* significado desconocido), perteneciente a Judá (Jos 15,33 2Par 11,10 Neh 11,29) o a Dan (Jos 19,41), generalmente nombrada junto con Estaol; fue la patria de Manóaj, padre de Sansón (Jue 13,2.25 16,31). Roboam la fortificó (2Par 11,10). Cf. también 1Par 2,53s 4,2. Su nombre árabe es *ṣarʿa* (atestiguado por la carta de Amarna 273,21), en la Šefelá.

Bibl.: ABEL II, 468s.

Sordo. La palabra hebrea que significa s. *(ḥērēš)* viene de *ḥāraš*, que, como el griego κωφός, lo mismo puede significar s. que mudo, sin duda porque ambas enfermedades aparecen frecuentemente juntas. Los s. son mencionados raras veces en la Biblia (Sal 38,14 58,5); pero la enfermedad era tan frecuente, que una ley especial (Lev 19,14) prohibía maldecir a un s., e.d., pronunciar contra él una maldición; como quiera que el s. no podía oírla, quedaba entregado a ella sin defensa posible. En sentido metafórico se llaman s. aquellos israelitas que no quieren oir a Yahvéh ni a sus enviados (Is 29,18 35,5). En la edad mesiánica serán liberados de esta enfermedad espiritual (Is 42,18 43,8); pero los gentiles ensordecerán sus oídos (Miq 7,16). De ahí que la curación de los s. fue considerada como una prueba de la misión mesiánica de Jesús (Mt 11,5 par.). Como al fin y al cabo Yahvéh es quien hace que el hombre sea mudo o s., que vea o esté ciego (Éx 4,11), así también Jesús es quien cura a los sordos. Los evangelios cuentan dos curaciones de s.: Mc 9,25 par. (el poseso que era sordomudo; la enfermedad, sólo en Mc) y Mc 7,31 (un sordomudo de la Decápolis es curado por medio de una acción simbólica).

Sortijas → aros.

Sortilegio → adivinación, → magia, → oráculos.

Šošaq (1Re 14,25) o Šišaq (hebr. *šōšaq/šīšaq;* Vg Sesac) es la forma hebrea del nombre egipcio del rey Šešonq I. A su lado buscó refugio Yeroboam (1Re 11,40 2Par 10,2); posteriormente S. derrotó a Roboam (1Re 14,25-28 2Par 12,2-9), en su expedición contra Palestina. En su lista de Palestina, relieve en la pared sur del gran templo de Amón en Karnak, ofrece una enumeración de las 165 ciudades conquistadas durante esta expedición (edición: J. SIMONS, *Handbook of Topographical Lists* 89-102; 178-187; fig. AOB 114).

Šišaq era libio, fundador de la dinastía XXII, que residía en Bubastis, y reinó entre los años 945-924 a.C. Su fuerte gobierno representa la vuelta de los reyes egipcios a su política tradicional sobre Palestina. En el sepulcro de Psusennes (Tanis) se halló un sarcófago de un S., cuya época no puede determinarse con certeza.

Bibl.: P. MONTET, *Les constructions et le tombeau de Psousennès à Tanis* (París 1951). B. MAZAR, *The Campaign of Pharao Shishak to Palestine* (VT Suppl IV, 1957), 57-66.

Sosípatro, nombre personal.
(1) S. y Dositeo son dos generales de Judas Macabeo (2Mac 12,19.24s).
(2) → Sópatro.

Sóstenes, nombre de persona:
(1) Presidente de la sinagoga de Corinto, que fue apaleado por «todos» delante del tribunal de → Galión, porque los judíos habían acusado a Pablo sin motivo (Act 18,17).
(2) Compañero de viaje de Pablo, que tomó parte en la redacción de 1Cor (1,1). Seguramente no tiene nada que ver con el presidente de la sinagoga (1).

Sotería. [Incluimos en este término, tomado del gr. σωτηρία, todo lo relativo a la salud o salvación esperada en el AT y realizada en el NT por Cristo.]

(I) DEFINICIÓN. El término salud, en la Biblia hebr. *yēšaʿ*, *yᵉšûʿāh*, *tᵉšûʿāh* (de la raíz *yāsaʿ*: ser ancho; en hifil: ensanchar, librar, salvar), en los LXX: σωτηρία, σωτήριον (del verbo σῴζω: sanar, salvar, conservar), en la Vg *salus*, *salutare*, pertenece por su origen a la lengua militar: separar a uno cogiendo a mano armada a su opresor, librar a uno del poder de su enemigo (Dt 22,27 Jue 12,3 1Sam 11,3 2Re 13,5). En este sentido se llama «salvadores» a algunos jueces (Jue 3,9,15), y a la victoria «salud» (Jue 15,18 1Sam 11,9.13 19,5 2Sam 19,3 23,10.12 1Mac 5,62 Sal 20,7.10 21,2 44,4.8 144,10). La liberación de un peligro, de una dificultad cualquiera, así como la ayuda prestada en tales ocasiones, llámase también «salud». En la Biblia es Dios el salvador por excelencia. No solamente fue Él el artífice de la gran «salud» que fue la salida de Egipto (Éx 14,30 Dt 32,15 Sal 106,21 Act 7,25), sino que todos estaban también convencidos de que la victoria alcanzada por los hombres era en realidad obra de Yahvéh (Jue 6,63 1Sam 11,13 19,5 2Sam 23,10.12 2Re 5,1 13,17 1Par 11,14). Además de la salud que Él otorgaba en conjunto a su pueblo, Yahvéh

intervenía también en favor de aquellos que particularmente se la pedían. Si en estos casos, y en otros muchos, se trata de una intervención salvadora de Dios, concedida en circunstancias históricas perfectamente determinadas, numerosos textos hablan, sin embargo, de una salud mucho más total y completa, llamada escatológica (→escatología), porque pone fin al curso de la historia y porque es definitiva y mesiánica (→mesianismo), puesto que Dios la da por mediación del Mesías. Esta salud constituye el objeto propio de la salud esperada por los israelitas; está expresada en la fórmula frecuente «salud de Dios» o «mi salud», o simplemente «la salud», cuando el contexto no la determina más concretamente y la fórmula tiene un sentido absoluto, que comprende tanto la promesa divina como la esperanza del hombre (Gén 49,18 Sal 12,6 50,23 67,3 91,16 119,123.166.174 Is 45,8 49,8 51,5s.8 56,1 Lc 1,77 Jn 4,22 Act 4,12 16,17 Rom 11,11 2Cor 6,2). Puede concebirse esta s. como el conjunto de las esperanzas de Israel relativas a la felicidad futura, pero también puede verse en ella, en sentido más restringido, esa forma particular de la esperanza que se representa la inauguración de la era de la salud como una victoria conseguida por Dios, como la liberación del poder opresor de un enemigo político, de la miseria temporal o de la dominación del pecado. Muy cercana a la idea de s. es la idea de →redención, pero ésta entraña un matiz jurídico; la →vida (eterna) puede también ser sinónimo de s., considerada como existencia perfecta, eternamente inalterable, exenta de toda clase de vicisitudes y de cambios.

(II) Desenvolvimiento histórico de la s. en sentido estricto.

(A) *En el AT.*

(1) Los textos más antiguos que hablan de una s. realizada por Yahvéh en favor de Israel se refieren a ciertos acontecimientos señalados de la historia del pueblo hebreo. Tales son: la salida de Egipto (Éx 15,2 Os 13,4), la puesta en fuga de las hordas saqueadoras de los madianitas (Jue 6,37 7,2.7 10,12) y la liberación del yugo de los filisteos (Jue 15,18 1Sam 9,16 19,5 2Sam 23,10.12). De esta manera aprende el pueblo elegido a conocer a Yahvéh como «el que salva a Israel» (1Sam 14,39), y Dt 33,29 celebra a Israel como «el pueblo salvado por Yahvéh». También Yahvéh recibe el epíteto de «Dios, roca de nuestra salud» (Dt 23,15 Sal 68,20 etc. Is 17,10 Miq 7,7).

(2) En Miq 7,7 este atributo divino es el fundamento mismo de la esperanza que el profeta tiene de que Yahvéh le ha de salvar cuando venga a castigar a Judá. Sof 3,17 (Os 1,7 es glosa posterior) es el primero en relacionar el vocabulario referente a la idea de salud con la felicidad futura que Dios, «el héroe que trae consigo la salud» y dispersa a los enemigos, ha de dar a su pueblo escogido después del castigo. Una s. más explícitamente formulada sólo se encuentra a partir de Jeremías. Profundamente penetrado de la idea de que «Yahvéh es la salud de Israel» (3,23 14,8s), y no los ídolos (2,27s 11,12), el profeta espera de Yahvéh, no sólo la salvación de su persona (15,20 17,14), ni solamente que Judá se salvará de la larga sequía que trae consigo para el país el hambre (8,20 14,8s) o que, si el pueblo se convierte, se librará de la amenaza de invasión que viene del norte (4,14s; cf. 42,11), sino que espera también la inauguración del reino mesiánico, en el cual, bajo el cetro de un nuevo David, reinarán la justicia y la equidad. Jeremías describe la inauguración de este reino mesiánico como acontecimiento de salud; «entonces Judá se salvará» (23,6 = 33,16). Idéntica significación escatológica tiene la salud en 31,7, donde se trata del →resto de Israel, y en 30,10s = 46,27, que habla de la liberación de la cautividad. El matiz militar de la s. se expresa en Hab 3 (cf. v. 8s.11), que de manera cautivadora, inspirada en el éxodo de Egipto y en la teofanía del Sinaí, describe cómo Yahvéh trae la salud a su pueblo oprimido (vv. 8.13.18). Tampoco Ezequiel ignora el tema de la s. (34,22 36,29 37,23), aunque hable preferentemente de restauración. Pero es de notar que traslada la idea de s.; la salud no consiste solamente en una liberación política (34,22), sino también, y principalmente, en la liberación de impurezas rituales, concebidas como opresión (36,29 37,23).

(3) En el Déutero-Isaías, la salud, estrechamente ligada a otros temas, como el de la *ṣedeq-yahweh*, la justicia de Dios (45,21: justicia que salva) y el de la redención (Dios es el *gō'ēl* de Israel: 43,3.11-14; cf. 41,14 44,24 47,4), alcanza, por lo que atañe al AT, su punto culminante, como lo indica el recurso frecuente (21 pasajes) al vocabulario de «salud». Aunque no se haga uso de este vocabulario en los textos que presentan el retorno de Babilonia como una segunda salida de Egipto (41,17-20 43,16-21 48,20s), hay que centrar, sin embargo, en este cuadro la idea de s. del Déutero-Isaías. Importante también para comprender esta s. es la idea de la nueva creación (41,20 45,8 48,7), que caracteriza la salud de Israel como beneficio extraordinario concedido por la misericordia divina (49,10.13.15 54,7s 55,7).

Yahvéh es el único salvador (43,11s 45,15.21 46,7 47,15) ; y está ya para dar a Sión la salud (46,13), la cual tendrá su realización de una manera imprevista (51,5). Del riquísimo venero de esta fuente debe beber el pueblo esa confianza que le hará capaz de vencer todos los obstáculos (43,3). El objeto de esta s. no es sólo la liberación de la cautividad y la reunión de Israel (49,6), el castigo de sus opresores (49,25s ; cf. Sof 3,19), con la restauración del país (49,8) y de la ciudad (52,10 ; cf. 60,16.18 62,1.11), sino que comprende también, sobre todo, el establecimiento del reino de Yahvéh (52,7), lo cual incluye el conocimiento de su ley, dada esta vez, no ya por medio de leyes de piedra, sino mediante la luz de la justicia de Dios (51,4), idea análoga a la de «la ley escrita en el corazón» (Jer 31,33). El universalismo de esta s. es característico del Déutero-Isaías; este universalismo destácase mucho más en 51,5, p.ej., que en 4,3, texto que guarda relación con 51,5, pero donde Sión es todavía el centro al que han de acudir todos los pueblos. Por último, la salud que se espera es una salud eterna (45,17 51,6.8).

(4) En la época de la restauración después de la cautividad babilónica la idea de s. atraviesa una crisis. Zacarías intentó mantenerla viva (8,7.13) e Is 56,1 expresa aún la convicción de que la salud estaba próxima, mas, como no acababa de llegar, parece que comenzaron a ponerse en duda las palabras de Yahvéh (59,1) ; los profetas respondieron que este retraso se debía, más bien, a los pecados del pueblo (59,2-14). Este motivo hizo que retoñara el tema del día del castigo (59,15-20 63,1-6), el cual aniquilaría a los pecadores y traería la salud a «los convertidos del pecado» (59,20). El apocalipsis de Is añadió un elemento nuevo a la esperanza de la s. : la aniquilación de la muerte (25,8), ya implícitamente prometida en 45,17 51,6.8.

(5) Israel expresó principalmente en los salmos su esperanza de s. Aquí la salud que se espera, a veces tiene, además, carácter militar : victoria conseguida sobre los enemigos políticos (76,10 108,7 118,25 ; cf. 20,7 106,47), concentración y repatriación de cautivos (14,7 106,47), restauración de Jerusalén y demás ciudades devastadas de Judá (69,36 80 85,5) y felicidad que de todo ello se deriva (132,14-18). Los Sal 65,5 67,3s 98 recuerdan las ideas del Déutero-Isaías. Al igual que Miq 7,7, los salmistas se atreven a pensar que el Dios-salvador nacional garantiza la propia salud individual, bien porque los salvará de la mano de sus enemigos (7,2 12,6 17,7 22,21s 31,2s.17 54,3 69 71,2s 68,2.16 109,26.31 138,7 etc.), bien porque los librará de la enfermedad (6,5 9,14s) o de otras desgracias (69,2), consideradas a menudo como castigos de pecados personales. Como la salud supone el perdón de estos pecados, esta salud individual cobra un aspecto frecuentemente espiritual. En 91,16 la salud esperada es una larga vida; cf. 68,20s, que relaciona la salud con la idea de que Yahvéh es el dueño del camino que conduce a la muerte. Más indeterminada, y quizá por eso más sugestiva, es la esperanza de salud manifestada en Sal 50,23 51,14 62 70,5s 119,123.166.174. Los salmistas tenían conciencia del fundamento moral de la esperanza de salud, como lo prueba su convencimiento de que sólo los humildes y los de corazón contrito pueden llamar a Yahvéh su salvador (18,28 24,4s 34,19 37,39 116,6 119,155 145,19 149,4).

(B) *En el NT*. Los autores del NT están absolutamente ciertos de que Jesús de Nazaret ha venido a dar la respuesta definitiva a las esperanzas de s. que alimentaba el AT. Esta convicción expresan ya con toda claridad las palabras que el anciano Simeón dirige al niño Jesús, inspiradas en el Déutero-Isaías (Lc 2,29-32) ; cf. también Act 4,12. Por eso el NT, igual que se lo da a Dios (Lc 1,47 1Tim 1,1 2,3 4,10 Tit 1,3 Jds 25), da también a Jesús en muchas ocasiones el título de « salvador », σωτήρ (Lc 2,11 Jn 4,42 Act 5,31 13,23 Ef 5,23 Flp 3,20 2Tim 1,10 Tit 2,13 2Pe 1,1.11 1Jn 4,14). Aunque Lc 1,17 parece hacerse eco de la idea de s. en el AT (servir a Dios después de haber sido librado de los enemigos políticos), Mt 1,21, al explicar el nombre de Jesús, muestra con mucha más claridad que en el AT cómo el elemento principal de esta s. consiste en la liberación del pecado (cf. Lc 1,77 7,49s 1Tim 1,15), descrita en otros pasajes como liberación de la cólera (escatológica) de Dios y del juicio (Rom 5,9 Jn 12,47 ; cf. 1Cor 5,5 1Tes 1,10 5,9), de la corrupción (Flp 1,28 ; cf. Mt 18.11 Lc 6,9 19,10 2Cor 2,15 Sant 4,12), de la muerte (eterna) (Sant 5,20 ; cf. 2Cor 7,10), del fuego (Jds 23) y aun de «esta generación perversa» (Act 2,40; → eón). Positivamente hablando, el contenido de la s. en el NT es la vida por excelencia ; ser salvado significa ser trasladado del reino de la muerte al de la vida (Ef 2,5), al reino celestial de Dios (2Tim 4,18), lo cual entraña la posesión de la gloria divina (2Tim 2,10). Aunque esta vida de allá arriba sea un bien escatológico y aunque todavía no estemos salvados más que «en esperanza» (Mt 10,22 24,13 Mc 13,13 Rom 8,24 5,10 1Cor 1,18 1Tes 5,8s Heb 1,14 9,28 1Pe 1,5), esa vida, sin embargo, es ya posesión actual nuestra (escatología anticipada : Ef 2,5.8). La recibimos por pura gracia de Dios (Act 15,11

Ef 2,5.8 Tit 3,5), con tal de creer en Jesucristo (Lc 8,17 Act 16,30s Rom 10,9 1Cor 1,21) y profesar esta fe en el bautismo (Mc 16,16 Tit 3,5 1Pe 3,21). Pero hay aquí obstáculos que vencer; para obtener la salud eterna el hombre tiene que sacrificar su felicidad temporal (Mt 16,25 Mc 8,35 Lc 9,24). El gran adversario de la salud de la humanidad es Satán (Lc 8,12); aunque el vocabulario de la salud no se emplee más que una sola vez (Lc 8,36), a propósito de un exorcismo, y aunque el NT jamás presente explícitamente la salud como liberación del poder de Satán, la idea está latente, sin embargo, en textos como Mt 3,23-27 par. y Act 26,18. Esta salud, destinada en primer lugar a Israel (Lc 1,69.77 2,11 19,6 Jn 4,22 Act 13,23) y rechazada por él, ofrécese luego a los paganos (Rom 11,11), pues Dios quiere que todos los hombres sean salvos (1Tim 2,4 4,10; cf. Lc 3,6 Jn 3,17 12,47 Act 28,28 Tit 2,11); por eso mismo Jesús es el salvador del mundo (Jn 4,42 1Jn 4,14) y la puerta por la que necesariamente se ha de entrar para alcanzar la salud (Jn 10,9). → Mesianismo, → Jesucristo, → redención II,A,1 y B,1, tiempo III.

Bibl.: Además de la bibl. de los artículos indicados: P. WENDLAND, Σωτήρ (ZNW 5, 1904, 335-353). W. WAGNER, *Über σῴζειν und seine Derivata im N.T.* (ZNW 6, 1905, 208-235). H. LIETZMANN, *Der Weltheiland* (Bonn 1909). B. NOACK, *Satanas und Soteria: Studien zur neutestamentlichen Soteriologie* (Copenhague 1948). A. FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu dans l'épître aux Romains* (RB 57, 1950, 336-387. 489-529). A.D. NOCK, *Soter and Euergetes, The Joy of Study* (Nueva York 1951) 127-148. R.M. WILSON, Σωτηρία (Scott. Journal of Theol. 6, 1953, 406-416). F. BAUMGÄRTEL, *Das altestamentliches Geschehen als «heilgeschichtliches» Geschehen* (Beitr. z. hist. Theol. 16, Tubinga 1953, 14-38).

Subintroductae → sineisactas.

Succot o **Sucot** → Sukkot.

Sudario. El gr. σουδάριον es la transcripción del *sudarium* latino, un lienzo (Jn 11,44: Lázaro; 20,7: Jesús) con el que los hombres se envolvían la cabeza; también se la envolvían a los cadáveres. En los pliegues del s. se podía guardar una moneda (Lc 19,20). Según Act 19,12 los s. de Pablo obraban maravillas. El paño de la Verónica no es conocido en la Biblia.

Bibl.: [L. HUIDOBRO PARDO, *El misterio del santo sudario* (Bibliotheca Sindoniana 1, Barcelona 1957).]

Sue → So.

Suegro de Moisés. Éx 3,1 4,18 18,1s.5s.12 llama al s. de M. Yitró (o Yéter), sacerdote de Madián. Éx 2,18 llama Reuel (en un principio probablemente anónimo) al sacerdote de Madián (2,16), a cuya hija Sipporá tomó por esposa Moisés. Núm 10,29 llama al s. de M. Jobab, hijo de Reuel, madianita. Jue 1,16 y 4,11 hablan, en fin, de un Jobab, quenita, s. de Moisés. Se ha tratado de resolver estas divergencias interpretando Yitró o Yéter como denominación del cargo; en Éx 2,18 el nombre de Reuel sería adición posterior; y en Núm 10,29 Jue 1,16.4,11, desde luego sin fundamento, debería leerse «cuñado» (hebr. *ḥātān)* en lugar de «suegro» (hebr. *ḥōtēn)*. De todas maneras, estas explicaciones pasan por alto la distinta nacionalidad de los que llevan este nombre: Yitró es madianita y Jobab es quenita. Es fácil que haya dos (teniendo en cuenta Núm 12,1, donde se habla de una kušita, esposa de Moisés, quizá tres) tradiciones diferentes, de las cuales la que no es del Pentateuco (Jue 1,16 4,11) probablemente ha conservado mejor el primitivo estado de cosas.

Bibl.: NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948).

Sueños. Según ideas de la antigüedad, los s. ponen al hombre en contacto con el mundo de los dioses y de los espíritus y son tenidos a menudo como revelación de lo futuro o manifestación de cosas ocultas. También entre los israelitas se interpretaban a menudo los s. como predicciones (Gén 37,5-10 40 41 Jue 7,13s Dan 2,1 4,2 Est 10,5 11,5-12 2Mac 15,12), como manifestación de verdades ocultas (1Sam 28,6.15 Job 4,12-21), pero también como avisos de Dios (Job 7,14 Sab 18,17 Mt 27,19). Raras veces se explican psicológicamente (Ecl 5,2 Is 29,8). La Torá (Dt 13,2) avisa contra los profetas y soñadores que pudieran inducir a Israel a apostatar de Yahvéh (cf. también Eclo 34,1-8). Jer 23,15-18 29,8s ataca a los profetas que presentan «los s. de su propio corazón» como palabra de Dios. Sin embargo, en ocasiones Yahvéh se manifiesta en s. a sus profetas (Núm 12,6 Dan 7,1 Jl 3,1). También en otros casos se atribuyen a Yahvéh los s. (Gén 20,3 28,12 31,24 1Re 3,5 Mt 1,20 2,12s.19.22).

Como los s. son generalmente oscuros, sólo pueden ser interpretados por los «sabios» (Gén 41,8), e.d., según la concepción antigua, por los adivinos o magos (Éx 7,11.22 Dan 2,2 4,3 5,15). Sin embargo, en Israel estaba prohibida toda adivinación o magia (Lev 19,26 Dt 18,10), y la interpretación de los s. se tenía por privilegio de Yahvéh (Gén 40,8 41,16 Dan 2,28), como don de Dios (Dan 1,17) y como actuación del espíritu

de Dios (Gén 41,38 Dan 4,5s.15 5,11.14). → Sueño doble.

Bibl.: DB v, 1932-1934. HASTINGS I, 622s. ThW v, 220-238. E.L. EHRLICH, *Der Traum im AT* (Supl. ZAW 73, Berlín 1953; apéndice en: ZAW 67, 1955, 127).

Sueño doble, a veces también visión doble, es la revelación que al mismo tiempo se presenta a dos personas diferentes, pero con un único fin. El tema del s.d. se encuentra también en el NT (Act 9,10-16: Ananías/Saulo); una visión doble se narra en Act 10,1-11,8 (Cornelio/Pedro). Paralelos antiguos son mencionados por varios historiadores de las religiones. Más datos en A. Wikenhauser (Bb 29, 1948, 100-111).

Suerte(s). (I) EN EL AT se llama primeramente s. la que se echa en el reparto del botín (Nah 3,10, etc.), de la tierra (Núm 26,55, etc.), de los vestidos de un difunto (Sal 22,19), de ministerios (1Par 24,5 26,13s), al determinar cuál ha de ser el macho cabrío de la expiación (Lev 16,8-10) o en la averiguación de un culpable (Jon 1,7 1Sam 14,41ss) y en un oráculo de s. (→ oráculos). En sentido amplio se llama s. lo que le ha tocado a uno (no siempre por s.), p.ej., un terreno (en cambio, Yahvéh o los sacrificios de Yahvéh son la s. de los levitas: Dt 10,9, etc.); finalmente, el destino y parte asignada por Dios (Is 34,17), aun en el reino mesiánico (Dan 12,13). En LXX, κλῆρος tomó también la significación del hebr. *nāḥălā* (heredad), de modo que la frase hecha del hebreo «no tener parte ni heredad» se traduce en LXX por μήρις οὐδὲ κλῆρος.

(II) EN EL NT, κλῆρος tiene el mismo sentido que en el AT. Se echan s. en el reparto de los vestidos de Jesús (Mt 15,24 par.) y de los ministerios (Act 1,26; así también sin duda en 1Pe 5,3); es la parte que le ha tocado a uno (aquí tampoco forzosamente por s.: Act 1,17) o le ha de tocar (Act 26,18 Col 1,12). Además hallamos la frase hecha: Simón no tiene «arte ni parte» (μήρις οὐδὲ κλῆρος) en la imposición de manos por la que se da el Espíritu (Act 8,21).

Bibl.: ThW III, 757-763.

Sukkot, nombre de lugar: (1) Hebr. *sukkōt;* NOTH, *Josua* 119: cabañas; lugar situado en la depresión del Jordán, cerca del Yabboq, no lejos de un vado (Jue 8,5.16) y de Sartán (1Re 7,46); en Jos 13,27, asignado a Gad. Gén 33,17 ofrece una etimología popular del nombre del lugar: Jacob habría levantado allí cabañas para sus ganados. La situación es discutida. Se han propuesto *tell aḥṣāṣ* y *tell dēr 'alla*, poblados desde 1500 a 900 a.C., no lejos de la desembocadura del Yabboq. También se ha tenido en cuenta *tell umm ḥamād*, situado 7 km al sudeste de *tell dēr 'alla* (N. Glueck, con reservas). Los Sal 60,8 y 108,8 hablan del valle de Sukkot.

Bibl.: ABEL II, 470. N. GLUECK (BASOR 90, 1943, 14-19). Id., HUCA 23/1, 1950/51, 115s.

(2) Hebr. *sukkōt:* correspondencia hebrea del egipcio *ṯkw*. Primera estación de los israelitas en el desierto, al comenzar su salida de Egipto (Éx 12,37), entre Ramsés y Etam (13,20 Núm 35,5s); probablemente el actual *tell el-maskūṭa*, el egipcio *ṯkw* en la parte oriental del *wādi ṭumēlāt*. → Pitom.

Bibl.: ABEL II, 469s.

Sukkot-Benot (hebr. *sukkōt-bᵉnōt)*, hapaxlegómenon de 2Re 17,30 (Vg Sochoth Benoth); según la vocalización masorética, «cabañas de las hijas»; según el contexto, una divinidad del panteón asiriobabilónico, adorada por los colonos asirios establecidos en Israel después de la conquista de Samaría. Sukkot-Benot se interpreta como Ṣarpânîtum, esposa de Marduk, el dios tutelar de Babilonia, o como dos palabras, a saber, Sikkut (Sakkut) = Ninurta, y un nombre desfigurado de la diosa Istar.

Sulamita (hebr. *šûlammīt;* sobre la significación, cf. infra) se llama la esposa en Cant 7,1. El nombre es interpretado como gentilicio de Sunem (hoy *sulēm)*, por tanto, muchacha de Sunem, y se piensa en Abisag de Sunem (1Re 1,3s), modelo de virginal belleza. Otros (H.H. ROWLEY, *The Meaning of the Shulamite*, AJSL 56, 1939, 84-91) explican el nombre como forma femenina del nombre de Salomón (la mujer que pertenece a Salomón) o como nombre de una divinidad femenina.

Sumer, nombre que se aplica a la parte sur de Mesopotamia, atestiguado por vez primera en CH (v, 7s: *a-na ma-at šu-me-ri-im)*. En los textos sumerios este nombre se identifica con la serie de ideogramas KI-EN-GI, conocido desde Eannatum de Lagáš y en las inscripciones de Gudea de Lagáš escrito con suplemento fonético *-ra*, indicación sin duda de cómo se pronuncia el nombre de S. Es incierto si S. comprendía sólo la parte sur de Mesopotamia. Los reyes de la dinastía tercera de Ur se designan primeramente a sí mismos como «reyes de S. y Akkad» y, por tanto, separan el sur (S.) del norte (Akkad). La significación del nombre de S. es desconocida; apenas si es posible identificarlo con el Sinear bíblico.

La ciudad más importante: → Babilonia I; cf. el mapa en la col. 195-196.

Sumer estuvo poblado en el cuarto milenio a.C. (calcolítico); se discute si los primeros pobladores fueron → sumerios.

Bibl.: A. DEIMEL (Bb 2, 1921, 71-74; 8, 1927, 350-357). → Sumerios.

Sumerio, la lengua de los → sumerios, conocida por innumerables inscripciones. Está escrita en caracteres cuneiformes, cuyos inventores fueron, con toda probabilidad, los sumerios mismos. El s., como el turco, es lengua aglutinante, e.d., las formas de nombres y verbos no se originan por declinación y conjugación, sino que los elementos que producen una variación de la palabra se pegan o aglutinan como prefijos o sufijos a la palabra radical invariable. Una gran parte de los documentos encontrados son textos de economía, fácilmente inteligibles; otros son de contenido histórico y de más difícil interpretación; incierta sigue aún la inteligencia de los himnos suméricos, en cuya interpretación se ha hecho principalmente benemérito M. WITZEL *(Perlen sumerischer Poesie: Tammuz-Liturgien und Verwandtes,* AnOr 10, Roma 1935; además: A. FALKENSTEIN—W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete,* Zurich 1953). El vocabulario s. ha sido en gran parte descifrado, gracias a los llamados silabarios y listas de nombres, en que se hallan yuxtapuestos, por columnas, los equivalentes akkadios y suméricos. F. THUREAU-DANGIN ha aportado una importante contribución al estudio de la lengua s. *(Les inscriptions de Sumer et d'Akkad,* París 1905). Las primeras gramáticas s. de ST. LANGDON *(Sumerian Grammar* 1911) y FR. DELITZSCH *(Grundzüge der sumerischen Sprache* 1914) han sido mejoradas por A. POEBEL *(Grundzüge der sumerischen Grammatik,* Rostock 1923) y sobre todo por A. DEIMEL *(Sumerische Grammatik,* Roma 1916, ²1939). Igualmente, el primer vocabulario s., bastante valioso (FR. DELITZSCH, *Sumerisches Glossar* 1914), ha sido reemplazado por los cuatro gruesos tomos del *Šumerischen Lexikon* de DEIMEL (Roma 1925-1950). El estudio de la lengua s. se hace más difícil por existir varios dialectos *(eme-ku:* el s. oficial y clásico; *eme-sal:* la lengua de muchos himnos).

Sumerios. (I) NOMBRE actual de la población que al comienzo de la historia habitó la llanura sur de Mesopotamia (→ Sumer). Quizás las ciudades de Akkad fueron al principio s.; pero desde la dinastía de Akkad predomina allí el elemento semítico, mientras el centro de gravedad de la civilización s. se afirmaba en el sur. Sobre la lengua, → sumerio. El origen de los s. se halla todavía en la oscuridad. Ordinariamente se piensa en la raza turania o antigua altaica, algunas de cuyas ramas (fineses, turcos y en cierta medida los magiares) se establecieron también en Europa (Böhl, BiOr 1, 1943, 34). Antes de asentarse en la llanura sur de Mesopotamia, habitaron una región montañosa; probablemente bajaron de la altiplanicie del Irán a Sumer. [Entre las ciudades s. del sur, Eridu (ca. 4000 a.C.) fue seguramente la más antigua.]

(II) HISTORIA. Las excavaciones en Sumer, sobre todo las llevadas a cabo desde 1928 en Uruk/*warkā* bajo la dirección de J. Jordan, han proyectado mucha luz sobre la historia antigua de los sumerios. Los vestigios más antiguos de su establecimiento se remontan al calcolítico; es la llamada «civilización de El-Obed», así denominada por *tell el-ʿobēd*, unos 6 km al noroeste de Ur, primer lugar donde se encontraron restos de esta civilización. Los hombres que la crearon, de tipo dolicocéfalo, habitaban en casas de cañizo, empleaban utensilios de piedra y algunos de bronce, explotaban la ganadería y cultivaban el trigo, y tenían cerámica pintada y sin pintar. En Uruk/*warkā* se hallaba sobre el estrato El-Obed otra capa, sólo aquí atestiguada y por ello llamada «civilización de Uruk». Nuevos colonos braquicéfalos, con cerámica divergente, penetraron en el país, construyeron el primer templo torre, dominaron a los primeros habitantes e introdujeron un nuevo orden social (señor—esclavo); el jefe de la ciudad poseía a la vez el poder civil y el sacerdotal. A esta civilización sigue la «civilización Ŷemdet-Naṣr, que toma su nombre de *ŷemdet-naṣr*, unos 23 km al norte de Kiš y 22 km al



Fig. 131. Sumerio (época de Gudea)

sur de Kuta, donde esta civilización fue atestiguada por vez primera. En esta capa fueron hallados los más antiguos documentos de escritura cuneiforme; de ellos, los más antiguos pueden considerarse s. con mucha probabilidad; los más recientes, con certeza, de suerte que la población de este período fue indudablemente s., y los s. han de ser considerados como los inventores de esta escritura. Comoquiera que la civilización Ŷemdet-Naṣr siguió, sin solución de continuidad, a la civilización El-Obed, también estos antiquísimos pobladores del sur de Mesopotamia pueden haber sido sumerios. Al comienzo de la época histórica, los s. se



Fig. 132. Sumerio (época de Gudea)

hallan organizados en ciudades estados, de las que una tenía la hegemonía. La mayor lista sumeriobabilónica de reyes (WB 444), que termina con el penúltimo rey de Isin (hacia la época de Hammurabi), y que ha sido confirmada y completada por otras varias listas secundarias, enumera sucesivamente las dinastías de Kiš I, Uruk I, Ur I, Avan, Kiš II, Hamazi, Uruk II, Ur II, Adab, Mâri, Kiš III, Akšak, Kiš IV, Uruk III, Akkad, Uruk IV, Gutium, Uruk V, Ur III, Uruk IV. De otros documentos resulta que varias de estas dinastías reinaron simultáneamente. La autenticidad, por lo menos parcial, de la lista ha sido confirmada por el hallazgo de la copia de un sello de Mesannipaddas, primer rey de Ur. Hacia la mitad del III milenio a.C., los s. hubieron de reconocer la supremacía del semita Sargón, rey de Akkad, contemporáneo de Lugalzaggisi de Uruk, de Urzababa de Kiš y de Urukagina de Lagáš. Aun cuando los semitas, de civilización inferior, tomaron juntamente con la escritura otros muchos elementos de la civilización s., ésta quedó pasajeramente eclipsada, sobre todo cuando los dominadores semitas fueron sustituidos por los «guti», que invadieron Sumer desde el territorio del Zagros. La raza y lengua de estos guti son desconocidas; cuando escriben se valen de la lengua akkadia. Como tantos otros vencedores bárbaros, los guti aceptaron la civilización s., de suerte que, en un posterior período de su dominación, la civilización s. vivió aquí y allá una edad de oro, como resulta de los hallazgos en Lagáš/*tello* de la época de Gudea. Finalmente, los guti fueron expulsados por los s. y con la III dinastía de Ur comienza un renacimiento de la civilización sumeria. Luego, son las ciudades de Isin y Larsa las que se disputan la hegemonía. Unos 150 años después de caer la III dinastía de Ur, un amorreo, Sumu-Abum, se apoderó de la ciudad de Babilonia, que hasta entonces había descollado poco. El sexto rey de esta primera dinastía amorrea de Babilonia extiende también su dominio sobre Sumer y Akkad y sobre todo el territorio de Elam hasta el Mediterráneo. La civilización s. siguió siendo predominante aún en este nuevo imperio, pero la lengua murió y sólo quedó como lengua litúrgica.

(III) LA RELIGIÓN de los s. es politeísta. Los dioses son representantes de espacios y elementos cósmicos. Cada ciudad tenía su propio dios, que era venerado en el templo de la ciudad, en la torre templo. Enki (tierra y agua) era el dios de Eridu; Enlil (espacio del aire), de Nippur; Sin (la luna), de Ur; Babbar (el sol), de Larsa; Anu (cielo), de Uruk; Nergal (el mundo subterráneo), de Kuta, etc. Cada dios tenía su familia (esposa e hijos), su corte y sus servidores. En la época prehistórica, las divinidades eran representadas por símbolos, pero hacia el final de la civilización Ŷemdet-Naṣr también como hombres; para distinguirlos de éstos, se los representaba con cuernos, símbolo de su fuerza. En los templos se ofrecían a los dioses sacrificios de ganados y también peces y cerveza. Los muertos eran enterrados, pero a veces se quemaban los huesos con todos los dones u ofrendas sepulcrales. En los sepulcros reales de Ur parece ser que se enterraba a toda la corte juntamente con el rey. El derecho estaba codificado en el código s. de Nippur (código de Lipt-Ištar, unos 175 años anterior al CH; edición: R. STEEL, AJA 51, 1947, 158-164; 52, 1948. 425-50; Pl. XXXIX-XLV; cf. E. SZLECHTER, *Le code de Lipit-Ištar*, RA 51, 1957, 57-82, 117-196; 52, 1958, 74-90). Cf. lám. XXXIX.

Bibl.: A. KING, *A History of Sumer and Akkad* (Londres 1910). TH. WOOLLEY, *The Sumerians* (1929). B. HROZNY, *Die älteste Geschichte Vorderasiens und Indiens* (Praga 1943). E. VAN DER MEER, *The Al-*

Obeid Culture and its Relation to the Uruk- and Djemdet-Nasr Periods (JbEOL 8, 1942, 708-721). *Handbuch der Altertumswissenschaft* VI, 1 (Munich 1939) 648-695. J.J. STAMM, *Kulturelle Leistungen der Sumerer und ihre Nachwirkungen im alten Orient* (ThZ 2, 1946, 1-22). S.N. KRAMER, *Sumerian Mythology* (Filadelfia 1944). Id., *Sumerian Historiography* (IEJ 3, 1953, 217-232). E.A. SPEISER, *The Sumerian Problem Reviewed* (HUCA 23/1, 1950/51, 339-355). A. MOORTGAT, *Die Entstehung der sumerischen Hochkultur* (AO 43, Leipzig 1945). H. LENZEN, *Die Sumerer* (Berlin 1948). H. SCHMÖKEL, *Das Land Sumer* (Zurich/Viena 1955). A.M. VAN DIJK, *La découverte de la culture littéraire sumérienne et sa signification pour l'histoire de l'antiquité orientale* («L' AT et l'Orient», Lovaina 1957, 5-28).

Sumo sacerdote. (I) NOMBRE y FUNCIÓN. En la literatura sacerdotal, el s. s. o el gran sacerdote (Lev 21,10) ocupa el grado supremo de todos cuantos sirven en el templo (sacerdotes y levitas). También en Ugarit se le llamaba *rb khnm* (dos de ellos nos son conocidos por los nombres: *atn-prln* y *hrṣn)*. Entre los hebreos, el s. s.. es el sacerdote ungido (Lev 4,3.5, porque se le ungía con un óleo especial: Éx 30,22-25 Lev 4,3), es el príncipe de los sacerdotes (2Re 25,18) y a veces, en forma abreviada, el príncipe (2Par 24,6) o el sacerdote por excelencia (Éx 29,30).

Al s. s. competía la vigilancia sobre el templo, el culto y el personal del mismo; y como sólo había un s. s., manteníase por su institución la unidad del culto. Él era el gran medianero entre Yahvéh y el pueblo, y en calidad de tal ofrecía él el sacrificio diario (Éx 29,42) y personalmente actuaba en la liturgia del gran día de la expiación (Lev 4,5 16,2). Él era también presidente nato del gran consejo (→ Sanedrín) y aparecía, sobre todo bajo los → hasmoneos, como jefe político del pueblo. Por razón de su puesto en el culto se le exigía una santidad más que ordinaria (cf. las prescripciones de Lev 21,10-15) y debía, en lo posible, habitar en las cercanías del santuario, para lo cual tenía sus habitaciones en el área del templo (Neh 3,20 Mc 14,53). Su cargo era vitalicio. Si el NT habla de varios s. s. contemporáneos, éstos son probablemente miembros de las familias de los s. s. o los más altos funcionarios del templo o anteriores s. s. que aún vivían, pero que ilegalmente habían sido apartados de su oficio (cf. Act 4,6 Lc 3,2). → Pontífices.

(II) VESTIDURAS. Sobre la vestidura sacerdotal ordinaria, el s. s. llevaba otro vestido *me'il*, de color azul oscuro, ribeteado en todo el ruedo inferior de campanillas doradas y globitos en forma de granada. Sobre esta última vestidura llevaba un humeral, atado al busto y a la cintura con cintas multicolores, en el cual iba fijo el racional o → pectoral. Alrededor de la cabeza llevaba una → diadema, sobre la que estaban escritas las palabras «Yahvéh santo». Esta manera de vestir (cf. fig. 133) era únicamente para los días de fiesta; en el día de la expiación las ropas habían de ser de lino (Lev 16,4.23, cf. Éx 28s Lev 8,7-9 Eclo 45,8-12).

(III) La HISTORIA del sumo sacerdocio después del destierro está llena de lagunas y no es fácil coordinarla con los datos de Flavio Josefo y del → Talmud. Tampoco existe la lista completa de los s. sacerdotes.



Fig. 133. Vestiduras del sumo sacerdote

Es extraordinaria la intervención política que ejercen diversos s. s., como se deduce del tratado de amistad que Onías I firma con los espartanos (1Mac 12,7ss). A Onías I sucedieron su hijo Simón I, su nieto Onías II y su bisnieto Simón II (años 219-199). El panegírico de este último, que fue «el más grande de sus hermanos y la gloria de su pueblo», lo traza Eclo 50,1-26. Siguióle su hijo Onías III, que, en lucha con Jasón, fue asesinado bajo Antíoco IV Epífanes (2Mac 4,33ss). Estos fueron los últimos s. s. cuyo linaje ascendía hasta Sadoq-Eleazar-Aarón. Después, los reyes de Siria ofrecían la dignidad de s. s. al mejor postor, y así llegó a obtenerla Menelao, que no era descendiente de Aarón ni de linaje levítico (2Mac 4,13ss). Su sucesor fue Alcimo, no reconocido por los Macabeos, quien, después de siete años,

fue sustituido por Yonatán, aunque tampoco éste era de estirpe sacerdotal (1Mac 10,20). A Yonatán sucedióle Simón, el fundador de la dinastía de los → hasmoneos, la que conservó la suprema dignidad sacerdotal hasta la muerte de Hircano II (año 30 a.C.). Entre tanto, Herodes el Grande se había arrogado el derecho de nombrar a los s. s., cuyo ejemplo siguieron luego los romanos. El primer s. s. mencionado en el NT es →Anás (6-15 d.C.; Lc 2,3), que tuvo por sucesores a sus cinco hijos y a su yerno Caifás (18-36 d.C.). En tiempos de san Pablo, el s. s. → Ananías presidía el Sanedrín (años 47-49; Act 23,2 24,1). El último s. s. fue Fínees (Pinejás). Con la destrucción del templo acabó el cargo de s. sacerdote.

Bibl.: SCHÜRER I, 237-276; II, *passim*. J. GABRIEL, *Untersuchungen über das alttest. Hohepriestertum* (Viena 1933). F. STUMMER, *Gedanken über die Stellung des Hohenpriesters in der at.lichen Gemeinde* (Episcopus, Festgabe Faulhaber, Ratisbona 1949, 19-49). ThW III, 265-284.

Šunem (hebr. *šûnēm*, de significación desconocida), antigua localidad, mencionada tal vez en textos egipcios y en las cartas de → Amarna, cerca de los montes de Gelboé (1Sam 28,4) y del Carmelo (2Re 4,25), asignada a Isacar en Jos 19,18, hoy *sulēm*. El lugar, citado en los relatos de las guerras contra los filisteos (1Sam 28,4), es la patria de la bella → Abišag (1Re 1,3-15 2,17s) y de una protectora de Eliseo (2Re 4,8-37) y acaso también de la → Sulamita.

Bibl.: ABEL II, 470s.

Superstición, atribución de una fuerza sobrenatural a objetos y acontecimientos que, por su naturaleza, no la poseen. En Israel, la s. se hallaba muy extendida, como lo demuestran el uso de los → amuletos, la evocación de los → muertos, la adivinación (→ oráculos) y la → magia. Dt 18,10-12 juzga tales costumbres con la mayor dureza, colocando entre ellas los sacrificios a → Molok, lo cual da a entender que la fe popular les atribuía efectos mágicos. Superstición era también la confianza de los israelitas en la perpetuidad del templo de Jerusalén (Jer 7,4 Miq 3,11).

Sur → puntos cardinales.

Šur (hebr. *šûr:* muralla), localidad situada en la frontera egipcia, que debe su nombre a la muralla fronteriza construida al oriente de Egipto en los últimos tiempos del imperio antiguo; figura junto a Qadéš (Gén 20,1), así como en la expresión geográfica «de Javilá hasta Šur» (Gén 25,18: residencia de los ismaelitas; 1Sam 15,7: de los amalequitas; cf. Gén 16,7 1Sam 27,8). En Éx 15,22 S. es un desierto que los israelitas atravesaron en tres días, sin encontrar agua; en Núm 33,8 este desierto se llama el desierto de Etam.

Bibl.: ABEL I, 434s.

Susa (hebr. *šûšan)*, antigua capital de Elam, junto al Ulay, transitoriamente residencia de los reyes persas (Neh 1,1 Est 1,2), único sitio hasta hoy donde se han encontrado restos de civilización elamítica. Susa fue conquistada en 596 a.C. por los persas, engrandecida por Darío I con ciudadela y palacio, rebautizada con el nombre de → Seleucia por Antíoco I Soter; hoy es *šuš*.

Excavaciones: por LOFTUS en 1851 *(Travels and Researches in Chaldea and Susiana*, Londres 1857, 335ss); en 1885-86 por DIEULAFOY *(L'Acropole de Susa*, París 1893); y desde 1897 por M.J. de Morgan (y V. Scheil) y su sucesor R. DE MECQUENEM *(Mémoires de la Mission archéologique en Iran. Délégation en Perse*, París, desde 1900; publicados 29 tomos; el último, en 1943).

Bibl.: LÜBKER 1003. P. E. VAN DER MEER (JbEOL I, Leiden 1938, 128-131).

Susana (hebr. *šûšan*, lirio), nombre propio de dos mujeres.
(1) Hija de → Jilquiyá (2), desempeña el papel principal en la narración de Dan 13. Ésta, mujer de Yoaquim, bella y temerosa de Dios, fue falsamente acusada de adulterio por dos ancianos judíos desdeñados por ella, que la condenan a muerte; pero se salva en el último momento, gracias a la hábil intervención de Daniel. La narración sólo se ha conservado en el texto griego (deuterocanónico), en Teodoción (antes de Dan 1), en LXX (después de Dan 12), pero se remonta sin duda a un original semítico.

Bibl.: W. BAUMGARTNER, *Susanna, die Geschichte einer Legende* (ARW 24, 1926, 259-80). Id., *Der weise Knabe und die des Ehebruches beschuldigte Frau* (ARW 27, 1929, 187s). H.J. ROSE, *Quelques remarques sur l'histoire de Suzanne* (RÉJ 98, 1934, 89s). B. HELLER, *Die Suzannaerzählung, Ein Märchen* (ZAW, NS 13, 1936, 281-287).

(2) Una de las mujeres que seguían a Jesús y le ayudaban con sus bienes (Lc 8,3).

T

Taanak (hebr. *ta'ănāk*, de significación desconocida; Vg Thanac, Thanach o Thenac), antigua capital cananea, en la llanura de Yizreel, 8 km al sur de Meguiddó, mencionada ya en textos egipcios desde Tutmosis III y en las cartas de → Amarna; no fue sometida (no obstante Jos 12,21) hasta David (Jue 1,27 5,19) y adjudicada a Manasés (Jos 17,11 21,25 1Par 7,29). Bajo Salomón, T. y Meguiddó formaban un solo distrito (1Re 4,12), y ya no se cita más en el AT. Hoy es *tell-ta'annek*, 11 km al noroeste de *ŷenīn*, en la carretera de Haifa, con restos de la edad de bronce. Excavaciones, por E. Sellin en 1902-1904. Taanak era ciudad habitada en la segunda época del bronce y alcanzó su época de esplendor en la tercera. La muralla de la ciudad procede del s. XV. Hallazgos especiales importantes: doce tablillas de escritura cuneiforme de comienzos de la edad del bronce tardío (del archivo del presidente de la ciudad; cf. BASOR 94, 1944, 12-27); el llamado → altar del incienso, de la edad de hierro, probablemente un brasero de arcilla como calentador; el sello con leyenda akkadia de Atanajili, hijo de Habsim, servidor de Nergal. Informes de las excavaciones: E. SELLIN, *Tell Ta'anek* (Viena 1904); id., *Eine Nachlese auf dem Tell Ta'anek* (Viena 1906).

Bibl.: ABEL II, 473s. BRL 519s.

Tábano. Según Éx 8,16-28 Sal 105,31 son martirizados los egipcios por insectos molestos (Sal 78,45 Sab 16,9), hebr. *'ārōb*. Según LXX (κυνόμυια) *'ārōb* sería una especie de t., que especialmente en el ganado produce hinchazones sangrientas. El relato de Éx 8, 12-15 habla de → mosquitos.

Tabeel → Tobías 1.

Tabernáculo (o lugar santo), en el escrito sacerdotal, centro del santuario presalomónico. Las denominaciones bíblicas son: tienda o t. de la alianza, t. de la revelación, habitación; estas denominaciones ocurren también en forma combinada (p.ej., habitación de la alianza). En la denominación de t. de la alianza (Núm 9,15, etc.), la palabra hebrea correspondiente a → «alianza» no es la usual *beriī*, sino *'ēdūt* (testimonio); así se denominan también incidentalmente la ley de la alianza (las dos tablas de piedra del decálogo) y el arca de la alianza (→ arca); tabernáculo de la alianza indica, pues, concretamente al santo t. como lugar de custodia para el arca y las tablas de piedra. Tabernáculo de la revelación (tienda de «la cita» o de «la reunión») se refiere a las revelaciones hechas a Moisés en el santo t. (Éx 25,22, etc.). El nombre de «habitación», menos corriente (1Par 6,17), se funda en lo externo. Una exposición o descripción del t., en Éx 26 36,8-37. El t. estaba dividido en el *santo* (donde se hallaban la mesa de los panes de la proposición, el candelabro de siete brazos y el altar de los perfumes) y el *santísimo* (donde se guardaba el arca); ambos espacios estaban separados por una cortina. Naturalmente, también el t. estaba cerrado por una cortina. Para pormenores, cf. las arqueologías bíblicas (p.ej., NÖTSCHER 274-279).

Bibl.: M. HARAN, *The Nature of the «'Ohel Mo'edh» in Pentateuchal Sources* (JSS 5, 1960, 50-65).

Tabernas (Tres) →Tres tabernas.

Tabitá, joven bondadosa y caritativa, de Yoppe, que fue resucitada por Pedro (Act 9,36-42). Su nombre arameo, T., es interpretado (v. 36) por el griego Dorcas = gacela.

Tabla etnográfica, lista (Gén 10) en que se enumeran 71 (LXX: 73; según la cuenta rabínica, 70) nombres de pueblos o personas particulares (como antepasados, → epónimos), como descendientes de los hijos de Noé: Jafet, Cam y Sem (v. 14, 31 y 26, respectivamente; LXX: 15, 31 y 27). Muchos de los nombres citados son también conocidos por fuentes extrabíblicas. Los grupos de pueblos nombrados habitaban todo el territorio del Asia anterior, desde los mares Negro y Caspio hasta el golfo Pérsico, el mar Rojo y (por lo menos) la cuenca oriental del Mediterráneo. Según la explicación ordinaria, el autor de la lista, la cual no fue redactada de una sola vez, quiso clasificar los pueblos del mundo por él conocidos, y la t. e. ha de ponerse en el siglo VIII. La relación genealógica entre los distintos pueblos no expresa exclusivamente relaciones raciales, sino también políticas, geográficas, culturales y lingüísticas. Así, los cananeos

(en realidad, semitas) pertenecen a Cam por sus relaciones políticas con Egipto. A la cuestión de si el autor quiso reducir todos los pueblos existentes de todo el mundo a Noé o sólo afirmar que los pueblos enumerados proceden de Noé, se responde de modo diverso, según las distintas concepciones acerca de la extensión del diluvio.

Bibl.: A. HERMANN, *Die Erdkarte der Urbibel* (Braunschweig 1931). A. REUBENI, *Shem, Ham and Japhet: The peoples of the Bible, their racial Connections and Places in Ancient History* (Tel Aviv 1935). G. HÖLSCHER, *Drei Erdkarten: Ein Beitrag zur Erkenntnis des hebräischen Altertums* (Heidelberg 1949). J. SIMONS, *The «Table of Nations»: its general Structure and Meaning* (OTS 10, 1954, 155-184). J. THIEME, *Nimrod, Kusch und Babel* (Hist. Jahrb. 74, 1955, 1-11). DBS I, 765-774. Cf. también los coment. al Génesis.

Tablas de la ley (Éx 31,18 32,15s.19 34,28s Dt 9,17 10,2s 2Par. 5,10), e.d., las tablas de piedra en las que estaba escrita la ley (Éx 24,12 34,1.4 Dt 4,13 5,22 9,9-11 10,1.3 1Re 8,9 2Cor 3,3), llamadas también tablas de la alianza (Dt 9,9.11.15 Heb 9,4). → Decálogo.

Tabletas de arcilla → escritura cuneiforme, → escritura (material de).

Tabor (hebr. *tābōr;* según J. Lewy [bibl.], relacionado con el akkadio *tabira*, un nombre de Tammuz), monte aislado en Palestina (562 m), hoy *ŷebel eṭ-ṭōr*, en el ángulo nordeste de la llanura de Yizreel, al sudeste de Nazaret, en los límites de Isacar, Zabulón y Neftalí (cf. Jos 19,22), conocido de antiguo como monte santo (cf. Dt 33,19: Isacar y Zabulón «convidan a los pueblos sobre el monte y allí ofrecen sacrificios de victoria»; Os 5,1 y Sal 89,13 combaten este culto). Desde el llamado «Evangelio de los hebreos», el T. se considera como el monte de la → transfiguración del Señor (Mt 17,1-9 par.) y a veces también como el monte de Galilea adonde citó Jesús a sus discípulos después de la resurrección (Mt 28,16). Al pie del T. venció → Baraq a → Siserá (Jue 4,6.12.14).

Bibl.: J. BOEHMER, *Der Gottesberg Tabor* (BZ 23, 1925, 333-341). D. WINTON THOMAS, *Mount Tabor: The Meaning of the Name* (VT 1, 1951, 229s: altura, colina). J. LEWY, *Tabor, Tibar, Atabyros* (HUCA 23/1, 1950/51, 357-386).

Tadad → Tidad.

Tadeo → Judas Tadeo.

Tadmor (hebr. *tadmōr;* Vg Palmira), ciudad en el desierto siroarábigo, fortificada por Salomón (2Par 8,4; en el lugar paralelo de 1Re 9,18 se habla de Tamar en el desierto de Judá), mencionada posteriormente en un texto de Tiglat-Piléser III, la Tadmur de los árabes, la Palmira de los griegos y romanos.

Bibl.: ABEL II, 475. E. WILL, *Marchands et chefs de caravanes à Palmyre* (Syr 34, 1957, 262-277). DBS VI, 1066-1103. J. STARCKY, *Palmyre* (París 1952).

Tafnes → Tafnis.

Tafnis (hebr. *taḥpanḥēs* o *tᵉḥafnᵉḥēs;* egipcio: *tꜣ-ḥ(t)-(n-)pꜣ-nḥsy* = «fortaleza del negro»; Vg Thaphnes o Thaphnis), ciudad en el delta del Nilo, adonde huyeron los judíos con Jeremías (43,7-9 44,1). En Jer 2,16 se la cita junto con Menfis, y en Ez 30,18, en una lista de ciudades egipcias; por el nombre griego Daphnai se la identifica con el actual *tell defne*. Tafnis era lugar de culto de Baal-Safón, patrono de los marineros (por consiguiente, se trata de un puerto de mar).

Bibl.: W.F. ALBRIGHT, *Baal-Zephon* (Festschr. Bertholet, Tubinga 1950, 1-14).

Tafua → Tappúaj.

Taharqa → Tirhaqá.

Tajpanjes → Tafnis.

Talasa → Lasea.

Talento → peso, → apéndice II(II).

Talitá qum (Vg *Talitha cumi)*, palabras arameas (propiamente *tᵉlītā' qūmī)* que significan: «Hija, levántate» y están sin traducir en el texto griego y latino de Mc 5,41 (narración de la resurrección de la hija de Yairo). Faltan en el lugar paralelo de Mt 9,25, y Lc 8,54 las da en versión griega.

Talmud. (I) SIGNIFICACIÓN Y ORIGEN. El hebr. *talmūd* (de *lāmad:* enseñar, estudiar) significa primeramente el estudio; en segundo lugar, la enseñanza, particularmente la enseñanza que toma su punto de partida de la Escritura; luego, todo el conjunto de explicaciones y desarrollo de la Mišná, llevado a cabo por el Rabbí Yehudá, tal como lo fijaron en las escuelas rabínicas de Palestina y Babilonia los escribas de la ley, los llamados amorreos (de *'ămōrā'*, hablador, en el sentido de predicador o intérprete, por oposición a los *tannaim*, los autores de la Mišná). Tal fijación se llevó a cabo durante los siglos IV-VI d.C. Este comentario a la Mišná se llama también Guemará (de *gāmar*, completar y también aprender, de donde «lo aprendido»); en este sentido, la palabra T. se interpreta de ordinario como «complemento» de la Mišná. Pero, generalmente, se

entiende por T. el conjunto de la Mišná y Guemará.

Cuando hacia el año 200 d.C. la Mišná quedó fijada en lo esencial, gracias sobre todo al esfuerzo del Rabbí Yehudá, y acaso puesta ya entonces por escrito, ella misma fue también objeto de ulteriores discusiones en las escuelas rabínicas de Palestina (sobre todo de Tiberíades, y también de Cesarea y Séforis) y de Babilonia (Nehardea, Sura y Pum Bedita). Las correspondientes sentencias de los doctores o escribas de la ley fueron primero transmitidas oralmente, luego recogidas, clasificadas y fijadas por escrito. Comoquiera que las circunstancias y necesidades de la vida de Palestina y Babilonia no eran las mismas, los mismos objetos o temas no hallaron el mismo interés en una y otra parte ni tampoco las mismas soluciones. Así surgió una doble Guemará y, en consecuencia, se distingue un doble Talmud: el palestinense o jerosolimitano y el babilónico; éste es el que ha alcanzado mayor autoridad entre los judíos.

El T. palestinense, prescindiendo de algunos antiguos principios y sentencias rabínicas aisladas, está redactado en → arameo palestinense y recibió su forma definitiva en los comienzos del s. V, cuando tocaba a su fin la escuela de Tiberíades. No es seguro que este T. se extendiera a todos los tratados de la Mišná; hoy el T. palestinense está reducido a los cuatro primeros *sedarim* (excepto algunos tratados) y a un tratado del sexto *séder*. El T. babilónico está escrito principalmente en arameo babilónico y recibió su forma definitiva hacia el 500 d.C. Del séder 1 y 6 sólo tiene un tratado: también de los cuatro restantes falta la Guemará para algunos tratados. El T. babilónico se extiende a 36 tratados; pero es cuatro veces mayor que el palestinense, aunque éste tenga 39 tratados.

(II) EDICIONES Y TRADUCCIONES. (A) *Talmud palestinense:* Primera edición impresa: 1523-24 Venecia (Bomberg); última, Berlín 1927. Tres ediciones con comentario están incompletas: Z. Frankel (Viena 1874-75), M. Lehmann (Francfort 1875), A.M. Luncz (Jerusalén 1907-11). En los tomos 17, 18, 20, 25 y 30 de su *Thesaurus antiquitatum sacrarum* (Venecia 1755/65), B. UGOLINI tradujo varios tratados. M. Schab publicó una traducción francesa en 11 tomos (París 1887-89; segunda edición en 12 tomos, 1932). A. WÜNSCHE tradujo las partes haggádicas: *Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen übertragen* (Zurich 1880).

(B) *Talmud babilónico:* Primera edición impresa, completa, Venecia (Bomberg) 1520-23; la edición más utilizada es la de Lazarus Goldschmidt, en ocho tomos (Berlín, luego Leipzig, 1897-1909); segunda edición en 9 tomos (Berlín, luego La Haya, 1925-36; texto con versión alemana). Traducción alemana por L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud neu übersetzt* (Berlín 1929-36, doce tomos); N. SCHLÖGL, *Der babylonische Talmud übersetzt und kurz erläutert* (Viena 1921/25, incompleta). Traducción inglesa por J.N. EPSTEIN (entre otros), *The Babylonian Talmud,* 8 tomos (Londres 1935). Además A. WÜNSCHE, *Der Babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen übertragen* (Leipzig 1886-89, 4 tomos); L. AUERBACH, *The Babylonian Talmud in Selection* ([2]1944).

Bibl.: J. BLOCH, L. FINKELSTEIN, M. MIELZINER, *Introduction to the Talmud* (Nueva York [3]1925). F. GOLDMANN, *Der Talmud, sein Werden, sein Wesen, sein Wert* (Leipzig 1932). D. WRIGHT, *The Talmud* (Londres 1932). J. KAPLAN, *The Redaction of the Babylonian Talmud* (Nueva York 1933). A. COHEN, *Everyman's Talmud* (Londres 1932; trad. francesa: *Le Talmud: Exposé synthétique*, París 1933). J.L. PALACHE, *Inleiding in den Talmoed* (Harlem 1922). ThW IV, 401-406. → Mišná.

Tamar (hebr. *tāmar:* palmera), nombre de persona y de lugar.

(1) Nuera de Judá, mujer de Er. Después de la muerte de Er, Onán se negó a contraer con la viuda → matrimonio por levirato y suscitar descendencia a su hermano, mientras Judá impedía el matrimonio con T. de otro hermano por nombre Selá. Para vengarse de ello, T. buscó comercio carnal con Judá disfrazándose de → hieródula, y concibió de él dos hijos: Peres y Zéraj (Gén 38 1Par 2,4). Como la dinastía de David deriva de Peres, T. es mencionada en la genealogía de Jesús (Mt 1,3).

Bibl.: ThW III, 1-3. StB I, 15-29.

(2) Hija de David y de Maaká, fue violada por su medio hermano → Amnón y vengada por su hermano → Absalom (2Sam 13).

(3) Hija de Absalom (2Sam 14,27).

(4) Ciudad al sur de Canaán, mencionada en 1Re 9,18 (no hay que confundirla con Tadmor) y, como punto inicial del límite sur de Canaán, en Ez 47,19 y 48,28. Opinan algunos críticos que la «ciudad de las palmeras» de que se habla en Jue 1,16 no es Jericó, sino Tamar. También la Jasasón-T. de Gén 14,7, identificada en 2Par 20,2 con En-gaddí, ha de entenderse por la citada ciudad. En todo caso, T. no tiene nada que ver con la Baal-T. de Jue 20,33. Tamar se identifica con *'ēn el-'arūs*, en → Arabia.

Bibl.: ABEL II, 475. Y. AHARONI, *Tamar and the Roads to Elath* [hebr.] («Eretz Israel» V, 1958, 129-134).

Tamarisco (hebr. *'ēšel)*, *tamarisca syrica*, árbol casi sin hojas, de flores rojas, que crece preferentemente junto a los arroyos en el desierto o estepa, en la Jordania oriental y también en la occidental (1Sam 22,6). En Beer-Šeba (Gén 21,33) y en Yabés (1Sam 31,13; el lugar paralelo de 1Par 10,12 dice terebinto) se señalaba la existencia de un t. sagrado.

Tamboril → tímpano.

Tammuz (hebr. *tammūz)*, dios sumero-babilónico *(du-'-u-zú)*, símbolo de la vegetación que muere y resucita, amante de la diosa Ištar, afín del fenicio-helénico Adonis. Su muerte era llorada anualmente en el → mes de t. (mediados de junio a mediados de julio) por plañideras (cf. Ez 8,14).

Bibl.: A. DEIMEL, *Pantheon Babylonicum* (Roma 1914), n.º 765.

Tanac → Taanak.

Tanis → Soán.

Tappúaj (hebr. *tappūaḥ;* NOTH, *Josua* 122: manzano; Vg Taphua), nombre de lugar. (1) T. o, con nombre completo, Bet-T., fortaleza cananea entre Bet-El y Jéfer, adjudicada a Efraím, pero dentro del territorio de la tribu de Manasés (Jos 17,8). Acaso esta misma ciudad sea la mencionada en 2Re 15,16 (en lugar de Tifsaj); en todo caso, es citada con el nombre de Tefón en 1Mac 9,50 (Yonatán fortifica a Tefón contra Báquides); hoy *tell šēḥ abu zarad*, en el ángulo sudeste de los valles del *wādi qāna*. K. Elliger (bibl.) propone *selfīt*, situada 4 km largos al suroeste de *tell šēḥ abu zarad*.
(2) Ciudad de Judá en la Šefelá (Jos 15,34); hoy *bēt nettif* (?).

Bibl.: ABEL II, 475s. K. ELLIGER, *Thappuah* (PJB 33, 1937, 7-22).

Taraca → Tirhaqá.

Taré → Téraj.

Targum → versiones de la Biblia II.

Tarijea → Mágdala.

Tarsis (hebr. *taršīš;* sobre la significación, cf. infra; Vg Tharsis), ciudad griega (Gén 10,4), a la que se podía llegar en nave por el Mediterráneo (Jon 1,3 4,2) y que mantenía activas relaciones comerciales con Tiro (Ez 27,12). La situación es muy incierta. Los LXX y Vg en Ez 27,2 piensan en Cartago, seguramente sin razón; lo mismo hay que decir de T. en el mar Negro y de Tarros en Sicilia. La mejor localización de T. sigue siendo aún la española Tartesos; cf. Syr 13, 1932, 45ss. Las naves de T. (1Re 10,22) son navíos grandes equipados para largas travesías. W. Albright (BASOR 83, 1941, 14-22) ve en T. un *terminus technicus* fenicio para indicar taller de fundición.

Bibl.: BRL 510s. [L. DE LAS MUÑECAS, *La Tarsis bíblica* (tesis, Salamanca 1924). Id., *La Tarsis bíblica* (EstFr 43, 1931, 111-150). S. DE AUSEJO, *El problema de Tartesos* (Sefarad 2, 1942, 171-191). S. BARTINA, *Tarsis* (VD 34, 1956, 342-348; con abundante bibl.).]

Tarso (gr. Tarsos), famosa ciudad de Cilicia (Act 21,39), patria del apóstol Pablo (→ Pablo II, A; Act 9,11 21,39 22,3). Tarso era antigua fundación fenicia a orillas del Cidno, no lejos del mar; bajo los Seléucidas se helenizó profundamente y se distinguió por su prestigio científico. Bajo Antonio se romanizó y pasó a ser capital de la provincia romana. Aun después de su conversión, Pablo pasó algunos años en T. (Act 9,31 11,25 Gál 1,21).

Bibl.: W.M. RAMSAY, *The Cities of St. Paul* (Londres 1907) 85-244. H. BÖHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsus* (Gotinga 1913). LÜBKER 1014. [S. FOIX, *La Hélade y sus atletas en san Pablo: Tarso, metrópoli del comercio y de la ilustración helénica* (Helmántica 4, 1953, 443-454).]

Tartac → Tartaq.

Tartán (hebr. *tartan)*, título de jefe militar asirio (asir. *tartannu* o *turtannu*). El nombre se halla en el AT en Is 20,1 (bajo Sargón) y 2Re 18,17 (bajo Senaquerib); y en ambos casos lo entiende la Vg como nombre propio (Tharthan).

Tartaq (hebr. *tartaq)*, hapaxlegómenon en 2Re 17,31. A juzgar por el contexto, se trata de una divinidad, que era venerada por los colonos de Ava (probablemente una ciudad siria), establecidos en Samaría en 722 a.C. Quizá se alude a Atargatis-Derketo, que todavía en época griega gozaba de gran predicamento en Hierápolis (Mabog). Cf. también 2Mac 12,26.

Tatanay → Tattenay.

Tattenay (aram. *tattᵉnai*, Vg Thathanai), gobernador de la satrapía persa de Abarnahará (el territorio al oeste del Eufrates; Abel II, 111-113), bajo Darío I, T. instruyó una investigación sobre la construcción del templo en Jerusalén (Esd 5,3-5). Su informe a Darío nos es transmitido por Esd 5,7-17. Darío contestó con una carta, conservada parcialmente en Esd 6,6-12, por la que concedía permiso para proseguir la cons-

trucción del templo. El gobernador obra en consecuencia (Esd 6,13). Ordinariamente, se le identifica con Uštanni, conocido por fuentes persas, sucesor de Gobrias como gobernador de Babilonia y de Abarnahará. Según Ungnad (ZAW 58, 1940/41, 240-243), sería el *Tattannu* que en el año 20 de Darío fue sátrapa de Abarnahará.

Taza → copa, → cerámica.

Tebas, nombre griego de la ciudad egipcia *nìw.t (ìmn)*, ciudad (de Amón) (cf. *urbs*: *Roma)*; en hebr. *nō* o *nō-'ămōn;* Vg *Alexandria (populorum)*. El nombre procede sin duda del egipcio *t͗-ìp.t*. Los egipcios distinguen entre *ìp.t sw.t* («la más escogida entre todas las ciudades»: Karnak) e *ìp.t rsy.t* («harem del sur»: Luqsor); de ahí sin duda el plural griego Θῆβαι. Aunque no siempre residencia, T. fue capital de Egipto durante el nuevo imperio, como resulta de las grandiosas ruinas de templos y sepulcros de faraones a la orilla occidental del Nilo (cf. lám. VIII y X). Los grandes templos, entre los cuales ocupa el primer lugar el poderoso templo de Amón en Karnak, no sólo son monumentos de la arquitectura religiosa de los egipcios, sino que contienen también numerosas inscripciones históricas. En el último milenio a.C. la ciudad era importante, sobre todo, en el aspecto religioso. En el AT la citan Jer 46,25 Ez 30,14 y Nah 3,8. El conocido pasaje homérico (*Ilíada* IX, 381-384) es interpolación posterior.

Bibl.: PW, 2.ª serie, V (1934) 1553-1582. J. CAPART, M. WERBROUCK, *Thèbes: La gloire d'un grand passé* (Bruselas 1925). A.M. BLACKMANN, *Luxor and its Temples* (Londres 1923; trad. alemana de G. Roeder, Leipzig 1926). M. PILLET, *Thèbes* (París 1930; 2 vols.). G. STEINDORFF, W. WOLF, *Die thebanische Gräberwelt* (Glückstadt 1936).

Tébet (hebr. *ṭēbēt)*, nombre akkadio *(tebētu)* del → mes décimo (mediados de diciembre hasta mediados de enero), que después del destierro fue también usado entre los judíos (Est 2,16).

Tebni → Tibní.

Tecua o **Tecue** → Teqoa.

Teglatfalasar → Tiglat-Piléser.

Tejado. Los t. de las casas orientales eran (y lo son hoy todavía) casi siempre planos (a manera de azoteas). Descansan sobre una base de vigas cubiertas de ramas, a las que sigue una capa de barro apisonado. Cuando Lc 5,19 (cf. Mc 2,4) habla de tejas, es por atención a sus lectores romanos. Para el armazón del t. en las casas corrientes servía el sicómoro del país, para los edificios mayores había que importar cedros del Líbano. En el t. plano nunca faltaba la barandilla (Dt 22,8). Muchas veces había encima del t. otra construcción, a la que se subía por una escalinata. Al t., o bien a la habitación superior, se subía de buen grado (Jue 16,27 2Sam 11,2 Is 22,1 Mc 13,15 par.), se alojaban allí los huéspedes (1Sam 9,25s 2Re 4,10s), se amortajaban los cadáveres (1Re 17,23 2Re 4,34s Act 9,37.39), y las personas se retiraban allá para aislarse (Prov 21,9 25,24 Act 10,9). De vez en cuando, también se levantaba en el t. una tienda (2Sam 16,22) o una choza de ramaje (Neh 8,16) o incluso un altar (2Re 23,12 Jer 19,13 32,29 Sof 1,5). Se extendían sobre él las ramas de lino para secarlas (Jos 2,6). Sobre los t. descuidados crece la hierba (2Re 19,26 Is 37,27 Sal 129,6), que se seca antes de florecer. En la época grecorromana surge el t. de dos vertientes, especialmente en las sinagogas.

Bibl.: BRL 123.

Tel-Abib (hebr. *tēl-'ābīb;* Vg entiende el nombre de lugar como *acervus novarum frugum)*, colonia judía de los desterrados junto al río Kebar, lugar de residencia de Ezequiel en su destierro (Ez 3,15). El nombre hebreo corresponde al asirio *til-abūbi*, colina de aluvión, como se levantan muchas en Babilonia. Otros intentan interpretar el nombre no como nombre de lugar, sino como calificación que Ezequiel habría puesto a la Golah por su interna corrupción (Bb 33, 1952, 276).

Tell (árab. *tell*, pl. *tulūl;* diminutivo *tulēl*, plural *telēlāt)*. En los países del Asia anterior de habla árabe este nombre designa las colinas bajas, artificiales, formadas por las ruinas de antiguas ciudades (lám. XXXVIII, 1). Ya la Biblia conoce esta denominación. Josué (Jos 8,28) incendió la ciudad de Ay y la redujo para siempre a un montón de escombros (hebr. *tēl);* Jer 30,18 predice que Jerusalén surgirá de nuevo de sus escombros *(tēl)*. Cuando en una colina se ven ruinas que no tienen profundidad apreciable y en su mayor parte son visibles en la superficie, hoy se llaman en aquellos países *ḥirbe* (en estado constr., *ḥirbet)*. El *ḥirbe* indica muchas veces restos de construcciones superpuestas al *tell* y, por tanto, es más reciente; pero con frecuencia conserva el primitivo nombre del *tell*, mientras que a lo mejor el *tell*, aun ocultando ruinas antiquísimas, recibe un nombre moderno; cf., p.ej., Marešá, → Hüyük, → Tepe.

Un *tell* consta de varios estratos, en los

que se acusan los diversos períodos de población y las vicisitudes (destrucción por la guerra, terremotos, incendios) por las que pasó la ciudad en el curso de los tiempos. La distinción y cronología de los diversos estratos o niveles exige que el estudio directo se realice con extraordinaria atención, pues los niveles fácilmente se alteran por causas naturales u otros motivos. Para la lista de los *tulūl* excavados en Palestina, véase apéndice I.

Temá (hebr. *têmā'*, Vg Thema), ciudad del norte de Arabia, adjudicada a los hijos de Ismael en Gén 25,15 y 1Par 1,30, citada por Jer 25,23, junto con Dedán y Buz, conocida por Is 21,14 como famoso oasis y por Job 6,19 como estación de caravanas. Es el actual oasis de *tēmā*, citado también en textos cuneiformes.

Temán (hebr. *têmān:* sur; Vg. Theman), tribu edomítica, descendiente de → Elifaz(1) y de → Esaú (Gén 36,11.15.42 1Par 1,36.53); Abd 9 la sitúa junto a la «montaña de Esaú»; Am 1,12, juntó a Bosrá; Hab 3,3, junto a la montaña de Farán; Ez 25,13, al norte de Dedán. Los temanitas (Gén 36,34 1Par 1,45) eran conocidos como hombres sabios (Jer 49,7 Bar 3,22); Elifaz, el amigo de Job, es oriundo de T. (Job 2,11, etc.). N. Glueck identifica T. con la actual *ṭawīlān*.

Bibl.: ABEL I, 285. N. GLUECK, *The Other Side of the Jordan* (New Haven 1945) 24-26. Id., AASOR 15, 1934/35, 82s.

Temblor de tierra → terremoto.

Temerosos de Dios. La propaganda judía de la religión en la → diáspora no sólo ganaba prosélitos, e.d., gentiles que se pasaban sin limitación alguna al judaísmo y aceptaban especialmente la circuncisión, sino también y sobre todo los llamados t. de D., los φοβούμενοι (Act 10,2.22 13,16) o σεβόμενοι [τὸν θεόν] (Act 13,50 16,14 17,4.17 18,7), seguramente distintos de los θεοσεβεῖς [cf. ThW III, 124-128] o προσήλυτοι, sin distinción apreciable en el significado, pues en los lugares citados se trata de las mismas gentes. La designación «prosélitos t. de D.» (Act 13,43) es sorprendente, pero no puede significar una categoría especial de t. de D. o prosélitos, pues las mismas personas en el mismo capítulo son luego designadas como σεβόμενοι. Estos t. de D. sólo pasaban al judaísmo en el sentido de que observaban ciertas costumbres judías. Aunque no se habían establecido para ellos obligaciones determinadas y más bien parece que, en concreto, había diversos modos de conducta, en general guardaban el precepto del sábado y las leyes mosaicas sobre alimentos, y pagaban el tributo del templo. FL. JOS. *(Ant.* 20,195) menciona en este sentido a Poppea, pero la califica de θεοσεβής. Los escritores latinos llaman a los t. de D. *metuentes*. Su modo de vivir es descrito o, más bien, satirizado por JUVENAL *(Sat.* 14,96-106) y por HORACIO *(Sat.* I, 9,68-72). Pablo los encuentra en sus viajes apostólicos en Antioquía de Pisidia (Act 13), en Filipos (16,14), en Tesalónica (17,4), en Atenas (17,17) y en Corinto (18,7). En Palestina, el centurión → Cornelio recibe el nombre de t. de D. (Act 10,2.22). La opinión de que en los escritos rabínicos se llama «prosélitos de la puerta» a los t. de D. y «prosélitos de la justicia» a los prosélitos propiamente dichos, sólo en parte es exacta. Es cierto que con el nombre de «prosélitos de la justicia» se indica a los prosélitos propiamente dichos; pero con el de «prosélitos de la puerta» se designa a los extranjeros piadosos que viven en la tierra de Israel (los *gērē tôšāb* de la Mišná).

Bibl.: SCHÜRER III, 150-188. StB II, 716-726. ThW III, 124-128.

Temor de Dios. (I) EN EL AT. Aunque «servidor de Dios» (→ siervo de Yahvéh) es un título de honor del hombre piadoso, sin embargo, la expresión «servir a Dios» se halla relativamente pocas veces en el AT, y aun entonces significa frecuentemente *('ābad)* o casi exclusivamente *(šērēt)* el servicio del culto (→ culto 1). La actitud que conviene al israelita ante su Dios es la del temor. Ello depende, sin duda, del carácter numinoso de Yahvéh, del que hallamos aún eco en muchos pasajes sobre el t. de Dios. «Temer» a Yahvéh, a Dios o al → nombre ocurre unas 160 veces; el «t. de D.», de Yahvéh, una vez del Señor *('ădōnāy:* Job 28,28) y del Altísimo *(šadday:* Job 6,14), unas 60 veces; y es significativo que no sea nunca en la literatura sacerdotal (Lev, Núm) ni en Ez. De la estadística resulta, pues, que «temer a Dios» es un concepto de la literatura deuteronómica y, sobre todo, de la sapiencial: 2 veces en Gén, 7 veces en Éx, 14 veces en Dt, 3 veces en Jos, 4 veces en 1-2Sam (3 de las cuales en el discurso deuteronómico de 1Sam 12), 17 veces en 1-2Re (12 de las cuales en la meditación deuteronómica de 2Re 17,25ss), 3 veces en Par (lugares paralelos a Re), 2 veces en Neh, 1 vez en 2Mac, 8 veces en Tob, 4 veces en Jdt, 5 veces en Job, 35 veces en Sal, 6 veces en Ecl, 4 veces en Prov, 35 veces en Eclo; en los profetas: 5 veces Is, 4 veces Jer; Os, Jon, Hab, una vez cada uno. En cambio, «t. de D.» falta casi por completo en el Dt (una sola vez), pero aparece tanto más frecuente en Tob

(6 veces), Prov (14 veces) y Eclo (22 veces); en el resto del AT, 18 veces. El contenido del primitivo concepto numinoso (tener miedo ante la revelación directa de Dios; por ejemplo, Éx 3,6 14,31 2Sam 6,9 Hab 3, 2), sufrió también evolución particular en sentido ético, desde el Dt hasta su admisión en la literatura sapiencial, hasta significar, finalmente, sobre todo: guardar los mandamientos de Dios (p.ej., Dt 4,10 6,2 17,19 Sal 119,79 Tob 1,10 4,23 Prov 14,2 Eclo 2,15). El t. de D. es principio de la sabiduría (Is 33,6 Sal 110,10 Prov 1,7.29 9,10 15,33 Job 28,28 Eclo 1,18, etc.); numerosos lugares de los Sal encarecen la felicidad de los que temen a Dios (p.ej., 31,20 61,6 85,10 103,11.13.17 145,19 147,11).

(II) En el NT la idea de t. de D. pasa a segundo término de modo francamente sorprendente. El t. de D. (Rom 3,18 = Sal 36,2; 2Cor 7,1 1Pe 1,17), del Señor (Act 9,31 2Cor 5,11) o de Cristo (Ef 5,21) aparece en todo el NT 6 veces; temer a Dios (al Señor: Col 3,22, o el nombre: Ap 11,18 15,4), 17 veces, cuatro de las cuales en el sentido técnico de → temerosos de Dios (Act 10,2.22 13,16.26) y 5 veces como cita del AT (Lc 1,50 = Sal 103,13.17; 1Pe 2,17 = Prov 24,21; Ap 11,18 = Sal 115,13; Ap 19,5 = Sal 22,24 etc.; Ap 15,4 = Sal 86,9). El sentido numinoso falta por completo; la idea tiene el contenido de los libros sapienciales del AT.

Bibl.: ThW III, 124-128. R.H. Pfeiffer, *The Fear of God* (IEJ 5, 1955, 41-48).

Templo. (I) Templos israelitas. (A) *En Jerusalén.*
(1) El t. de Salomón. Formaba fundamentalmente una parte del palacio real. El relato de la construcción y la descripción del t. se halla en 1Re 6 = 2Par 3; de los utensilios del culto, en 1Re 7,13-50 = 2Par 4. Estos textos lagunosos se nos han transmitido muy mal y son, además, difíciles de entender por sus muchas expresiones técnicas de construcción. La distribución del edificio principal en este y en los siguientes t. era la misma que en el tabernáculo; había, además, un atrio. Para el plano y ensayos de reconstrucción, cf. las obras de arqueología bíblica (Nötscher 280-286; Watzinger I, 89-95; BRL 516-518; L.-H. Vincent en Robert-Tricot, *Initiation biblique* [París-Tournai [3]1954], 595-610; BA 14, 1951, 2-24; 18, 1955, 41-44). Este t. fue destruido por los babilonios en el año 587/86 a.C.
(2) El t. postexílico. Fue construido después del destierro (520/516 a.C.) sobre las ruinas del t. salomónico, pero en modestas proporciones. Sobre su plano y erección no se ha conservado ningún relato completo y nos hallamos reducidos a observaciones incidentales en Esd, Neh y Mac. Para pormenores, cf. Nötscher 287s. Este t. fue varias veces destruido y finalmente reconstruido por Herodes en forma completamente nueva.
(3) El templo de Herodes. Su descripción, en Fl. Jos., *B.I.*, 5,5, 1-6; *Ant.* 15,11,1-3; tratado Middot de la Mišná. Pormenores, en las arqueologías bíblicas (Nötscher 288-292; Watzinger II,41-45; BRL 518s; L.-H. Vincent, *Le temple hérodien d'après la Mišnah* [RB 61, 1954, 5-35; 398-418]). Cf. fig. 85 (col. 833-834).
(4) Plano del t. de Ezequiel. Éste intenta separar completamente el palacio real y el templo. El relato de la construcción, revestido en forma de visión (40,5-42,19), es tan difícil de entender como el relato del t. salomónico. Pormenores, en las arqueologías bíblicas (Nötscher 286s) y en los comentarios a Ezequiel.

(B) *Fuera de Jerusalén.*
(1) El t. samaritano sobre el Garizim, construido en tiempo de Alejandro Magno (Fl. Jos. 21,8,4) y destruido por Juan Hircano (ibid. 13,9,1). Este t. debió de construirse según el modelo del t. de Jerusalén.
(2) En la → diáspora egipcia de → Elefantina, como resulta de papiros allí encontrados, había un t. israelita ya antes de la conquista de Egipto por los persas. Este t., del que no se sabe nada más en concreto, fuera de que el culto allí practicado difícilmente podía ser tenido por ortodoxo, fue destruido en el año 410 a.C. y nunca fue reconstruido.
(3) En la diáspora egipcia de Leontópolis (delta del Nilo), hacia el año 170 a.C. fue construido un t. por el sumo sacerdote fugitivo Onías, según el modelo del t. de Jerusalén. Este t. fue cerrado por los romanos el año 73 d.C.

(II) Sobre los t. no israelitas hallados en las excavaciones, cf. BRL 511-516.

Templo (fiesta de la dedicación del) (hebr. *ḥănūkkā*, consagración, así ya Núm 7,11; bajo Salomón, 2Par 7,5; bajo Esdras, Esd 6,16s; posteriormente, denominación especial para la f. de la d. del t.), celebrada el 25 del mes de kislev y los siete días siguientes, instituida después de la victoria sobre los sirios (165 a.C.), en recuerdo de la purificación y consagración del t. y la erección del nuevo altar de los holocaustos (1Mac 4,54ss 2Mac 2,20 10,6ss Fl. Jos., *Ant.* 12,7,7). En el NT se la llama ἐγκαίνια (Vg *encaenia:* Jn 10,22). Se celebraba como fiesta de la luz, probablemente en recuerdo de

haberse vuelto a encender el candelabro del t. Por eso se la llama en Fl. Jos. φῶτα (candelabros), y los judíos actuales encienden los janukká-menorá (candelabros de ocho brazos) durante la celebración de la f. de la dedicación del templo.

Bibl.: H. Höpfl, *Das Chanukafest* (Bb 3, 1922, 165-179). H. Bévenot, *Die beiden Makkabäerbücher* (Bonn 1931) 78s. *Jüdisches Lexikon* 1 (1927) 13. 26-28. Schürer 1, 209. F.-M. Abel, *La fête de la Hanoucca* (RB 53, 1946, 538-546).

Templo (tributo del) → tributo del templo.

Tenac → Taanak.

Tentación. (I) Terminología. La Biblia considera casi siempre la t. en sus causas externas y en sus ocasiones, parándose mucho menos en su naturaleza o carácter de seducción para el mal. Los LXX y el NT la designan principalmente con el verbo πειράζειν o el sustantivo πειρασμός, desconocidos en tal sentido por el griego profano. La t. tiene en la Biblia aspectos importantes para la vida religiosa y moral. Las términos griegos indicados pueden tener doble sentido: el poner a uno en una prueba (p. ej. Sant 1,2-4) y el seducir a obrar el mal (p. ej. Sant 1,12-15). En el segundo caso, el autor de la t. es el demonio, el hombre o la concupiscencia; en el primero, es Dios (explícitamente nombrado o no) quien pone al hombre en una prueba; y también el hombre puede tentar a Dios. Cuando Dios somete al hombre a una prueba, quiere purificar a través de ella las intenciones más o menos torcidas del hombre; entonces, no se puede hablar de t. sino de una manera indirecta, ora porque la situación querida por Dios conduce al hombre a escoger el mal, ora porque el demonio explota esa sisituación para impulsar al hombre a cometer el pecado.

(II) El AT. (A) Hay en el AT tres textos que pueden ser considerados como clásicos en orden a la t. o prueba. En primer lugar, el relato del pecado original o caída de nuestros primeros padres (Gén 3,1-19): Dios, por medio de un mandato, somete al hombre a una prueba; la t. propiamente dicha procede de la concupiscencia del hombre, así como de la serpiente, en la cual ha visto la tradición posterior al demonio (Sab 2,24). El otro ejemplo es el de la t. de Abraham (Gén 22,1-19), que el judaísmo (Eclo 44,20 Jdt 8,22 1Mac 2,52) y los rabinos recordarían luego de buen grado. Por último, tenemos el caso de las pruebas de Job, al que Tob 2,15 cita como ejemplo de paciencia en medio de las tribulaciones. La t. viene del enemigo de Dios, ordinariamente Satán, en el relato del paraíso, en la historia de Job (aquí con expresa permisión de Dios) y en 1Par 21,1. Pero la inmensa mayoría de los textos atribuyen las pruebas a Dios, el cual interviene en la vida del hombre y por la prueba mide su fidelidad (Éx 16,4 20,20 Dt 8,2 Jue 2,22); encuéntrase esta manera de ver, sobre todo, en la literatura sapiencial, donde las pruebas de la enfermedad o de la desgracia vienen a ser como medios por los que Dios mide la fidelidad del hombre y por los cuales, cuando el hombre resiste al mal, Dios se comunica más íntimamente al hombre. Esta manera de considerar los reveses de la vida humana está en conformidad con el esquema clásico de la retribución (enfermedades y sinsabores son consecuencia del pecado, mientras la virtud obtiene su recompensa en este mundo); y esa ideología resuelve al mismo tiempo el problema del porqué del sufrimiento del justo (Jer 12,1). El texto más antiguo que la expresa es Prov 3,12, que repetidas veces será citado luego (cf. Heb 12,6 Ap 3,19) o reproducido *ad sensum* (1Cor 12,32). Aunque haya realmente en la t. posibilidad de caer (Eclo 4,17-19), la literatura sapiencial no considera propiamente este aspecto, sino que mira la prueba como medio providencial para ayudar al hombre a conseguir su perfección espiritual y como manifestación del amor de Dios (Tob 12,13).

(B) El AT expresa también, a veces, la idea de que el hombre tienta a Dios. El ejemplo más sorprendente es el de Éx 17,1-7: el pueblo tienta a Dios por murmurar abiertamente contra Él y dudar de su providencia. Los autores bíblicos llaman frecuentemente la atención de las generaciones siguientes sobre estos hechos y otros semejantes (Núm 14,22: «diez veces»), en los cuales los israelitas sometieron a Dios a una prueba o desconfiaron de Él (Dt 6,16 9,22 Sal 78,17s.40s 95,8s 106,14 1Cor 10,9 Heb 3, 8s). Según el AT, tentar a Dios y dudar de su poder son sinónimos; es signo de incredulidad (Sab 1,2): se desafía a Dios a que muestre su poder. Pedir una señal para confirmar una profecía puede ser también tentar a Dios (Is 7,11s).

(II) El NT. (A) El NT sabe que los reveses y persecuciones son t. o pruebas; éstas dan la medida de la fidelidad del hombre para con Dios. Quien sucumbe a la t. abandona a Cristo (Lc 8,13; cf. Mt 4,17; probablemente 1Cor 10,13; además Heb 11,37 1Pe 4,12 Ap 2,10). El peligro de que los sufrimientos y la persecución arrastraran a los creyentes a la apostasía era grande entre los destinatarios de la carta a los Heb; el autor les

presenta el ejemplo de Cristo, el cual, en sus pruebas, se aferró a la voluntad de Dios y con ello se hizo ejemplo y sostén de los cristianos perseguidos (Heb 2,18 4,15). Las pruebas deben ser para el cristiano motivo de alegría, por cuanto contribuyen a su perfección espiritual (Sant 1,2-4 1Pe 1,6s). Entre las pruebas del dolor deben enumerarse principalmente las calamidades universales, escatológicas, que caerán sobre la humanidad (Mt 24,21s Ap 3,10). También pueden ser ocasión de apostasía ciertas circunstancias externas, particularmente las humillaciones padecidas por Cristo (Mt 26,41 Lc 22,28), así como la debilidad física (Gál 4,13s) o las persecuciones a las que se ve expuesto el predicador evangélico (1Tes 3,4s).

(B) El NT atribuye al demonio poder para hacer mucho mal, tanto en el orden físico como en el moral. En este segundo aspecto, obra por seducción ; es la t. El demonio se aprovecha de la situación peligrosa del creyente para impulsarle al pecado. Cuando la persecución y el dolor ponen a prueba la fe de los fieles, el demonio está allí para hacerles apostatar (1Tes 3,4s 1Pe 5,8s) ; esto vale principalmente para las t. del final de los tiempos (Ap 20,7). La influencia de Satán se deja sentir igualmente en el caso de continencia forzada (1Cor 7,5 1Tim 5, 14s). También existe la t. al pecado sin que intervenga el demonio ; es tema frecuente en la parenesis que la vida cristiana está constantemente amenazada. Pero raramente se emplea el término t. a este propósito (Gál 6,1 1Tim 6,9 2Pe 2,8s). En Sant 1,12-15 se hace notar que la t. (no ya en sentido de prueba, sino en el de seducción que arrastra al pecado) no viene de Dios (cf. ya Eclo 15,11s) : estando Dios absolutamente por encima del dominio del pecado, no puede inducir a él a los demás. La verdadera causa de la t. es la →concupiscencia que habita en el hombre. Pablo añade que Dios no permite que la t. o la prueba sobrepase las fuerzas del creyente (1Cor 10,13 ; cf. 2Pe 2,9). La concupiscencia ocupa un lugar muy importante en la doctrina de Pablo : viene de la carne, y en el hombre no cristiano tiene fuerza irresistible para llevar al mal (Rom 7,14-25). En los fieles cuyo cuerpo no está enteramente muerto como consecuencia de su apego al pecado (Rom 8,10), las pasiones constituyen también una t. permanente que arrastra hacia él (Rom 6,12 13,14 Gál 5,16.24 etc. ; cf. también otros lugares del NT, p.ej. 1Pe 2,11). Dios castiga a los paganos abandonándolos a sus pasiones desordenadas (Rom 1,24-32).

(C) Dedúcese de cuanto precede que en la vida concreta del cristiano se enfrentan dos fuerzas contrarias, las cuales dan a la vida un carácter de lucha constante. En un plano superior despliégase igualmente un conflicto entre Cristo, que acaba de fundar el reino de Dios, y el ejército de Satán (Mt 12,25-30. 43-45), el cual es, hasta la victoria de Cristo, el soberano o el dios de este mundo (Jn 12,31 etc. 2Cor 4,4). En el hombre, la concupiscencia de la carne, e.d., del hombre no salvado aún, se opone a la acción del Espíritu sobre él (Gál 5,16-25). Es evidente que ambos aspectos de la lucha o conflictos pueden interferirse. Pero siempre hay que tener presente que el poder del demonio no es tan grande como el de Dios y que no puede ejercerlo sino en la medida en que Dios se lo permita (Ap 20,1-3). Este estado continuo de peligro en que ha de vivir el cristiano exige de él que suplique a Dios sin cesar, para que no lo induzca a la t. (Mt 6,13), e.d., que no permita que las circunstancias lo arrastren al pecado, sino que lo libre del mal.

(D) La prueba o t. superada muestra la solidez de la virtud, sobre todo de la fe. El término característico para designar lo que ha sido probado con éxito es τὸ δοκίμιον (Sant 1,3 1Pe 1,7) o ἡ δοκιμή (Rom 5,4 2Cor 2,9 8,2) ; el que ha sido probado es δόκιμος (1Cor 11,19 Sant 1,12 etc.). El →escándalo (gr. σκάνδαλον, piedra de tropiezo) constituye igualmente una t. Causa u ocasión de escándalo pueden ser el demonio (Mt 16,23) o los hombres (Mt 18,7 Rom 14,13 16,17), pero también el mismo Cristo, el cual, al mostrarse en su debilidad y muriendo en la cruz, se ha hecho piedra en que pueden tropezar los infieles (Rom 9,33 1Cor 1,23 Gál 5,11). « Escandalizar » o « ser escandalizado » implica ordinariamente la seducción efectiva que ha arrastrado al pecado (Mt 11,6 13,21 18,6 etc.).

Bibl.: ThW VI, 23-33. A. Sommer, *Der Begriff der Versuchung im A.T. und Judentum* (resumen de una disert. en Breslau 1935). J. H. Korn, ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ. *Die Versuchung der Gläubigen in der griechischen Bibel* (Giessen 1937). K. G. Kuhn, Πειρασμός, ἁμαρτία, σάρξ *im N.T. und die damit zusammenhängenden Vorstellungen* (Zeitsch. f. Theol. u. Kirche 49, 1952, 200-222). P. Valloton, *Essai d'une doctrine chrétienne de la tentation* (1954).

Tentaciones de Jesús. Después de recibir el bautismo de Juan en el Jordán, Jesús se retiró al desierto, donde ayunó durante cuarenta días y fue tentado por el demonio (Mt 4,1-11 Mc 1,12s Lc 4,1-13). La tradición medieval ve en el monte *qarantal* (deformación arábiga de *quadraginta)*, al noroeste de Jericó, el monte de la tentación. Mc sólo cuenta el hecho de las t.; Mt y Lc describen

tres t.; Lc presenta la segunda y tercera en orden distinto de Mt. La narración deja la impresión de que Satán actuó contra Jesús en forma visible (humana); sin embargo, ciertos pormenores (como el de ser Jesús llevado al pináculo del templo y sobre un alto monte) han dado ocasión a diversos críticos a explicar las t. como influjo extraño sobre el espíritu de Jesús. Las t. se refieren al uso innecesario del poder sobrenatural (convertir las piedras en pan), a vanagloria o confianza temeraria (arrojarse desde el pináculo del templo) y a ambición (posesión de todos los reinos de la tierra). El intento principal de Satán era conocer con certeza si Jesús era el «hijo de Dios» o el «ungido del Señor», para luego destruir o hacer imposible su misión.

Bibl.: P. KETTER, *Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker* (NtA 6/3, Munster de Westfalia 1918). H.J. VOGELS, *Die Versuchungen Jesu* (BZ 17, 1926, 238-255). A. KADIC (VD 18, 1938, 93-96. 126-128. 151-160). P. SAMAIN (EThL 15, 1938, 484-490). [J.M. BOVER, *Diferente género literario de los evangelistas en la narración de las tentaciones de Jesús en el desierto* (XV Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1955, 213-219).]

Tenufá (hebr. *t^e^nūfā* = balanceo), denominación sacerdotal de una ceremonia del sacrificio. El sacerdote tomaba en sus manos la parte de la víctima que le correspondía (→ terumá) o cosa semejante (de los animales sacrificados, sólo el pecho) y la movía sobre el altar de un lado a otro («balancear»: Éx 29,26 Lev 7,30, etc.), sin duda para expresar que propiamente pertenecía a Yahvéh y éste la concedía al sacerdote; de ahí el nombre de pecho de balanceo (Éx 29,27 Lev 7,34 10,14s Núm 6,20 10,18), pan de b. (Lev 23,17), gavilla de b. (Lev 23,15). En sentido traslaticio, de los levitas (Núm 8, 11.13); y en sentido más general, por una ofrenda (oro: Éx 38,24; bronce: Éx 38,20).

Teñir. De t. se habla tres veces en el AT: Jer 22,14 Ez 23,14 Sab 13,14 (t. o pintar de rojo la casa, una pared, un ídolo). Como colorante mineral se ha comprobado el → minio; como vegetal, la →granada; como animal, el rojo carmesí (→ escarlata), obtenido de los huevos y cuerpos del gusano carmesí, que vive en los robles, y la → púrpura, obtenida de la glándula púrpura de ciertas clases de caracoles, que se presentan en la costa sirofenicia. Ciertas instalaciones en casas excavadas de la época de los reyes *(tell bēt mirsim)* son interpretadas, entre otros, por Albright y Galling, como tintorerías. → Afeites.

Bibl.: BRL 152-154. NÖTSCHER 216.

Teodas → Teudas.

Teodoción → versiones de la Biblia I,C.

Teofanía. La palabra t. significa → aparición de Dios, pero se usa para indicar una manifestación de Dios perceptible por los sentidos, ora en figura humana, ora en grandiosos y terribles fenómenos de la naturaleza.

(I) Aunque desde antiguo se estaba convencido de que el hombre no puede ver a Dios sin morir (Gén 32,21 Éx 24,10s 33,20 Jue 6,22 13,22 Is 6,4, cf. Éx 3,6 20,19 Dt 4,33 1Re 19,13), la tradición, sin embargo, conserva algunos relatos antiguos sobre manifestaciones visibles de Dios. Yahvéh aparece en forma humana a Abraham (Gén 18, cf. 12,7 15,18 17,1), a Isaac (26,2), a Jacob (32,25-31 35,9). Igualmente, el autor sagrado se imagina a Yahvéh en forma humana, cuando en el jardín del Edén habla y conversa familiarmente con Adán y Eva (3,8-24), lo mismo que con Noé (16,13 7,16), aunque en estos pasajes no se usa la palabra «aparecer».

Si, como puede admitirse, el ángel de Yahvéh no es otra cosa que una manifestación, perceptible por los sentidos, de Yahvéh mismo, las apariciones de este ser misterioso han de considerarse indudablemente como teofanías. En dos ocasiones se describe al ángel de Yahvéh como a un hombre (Jue 6,11ss 13,3ss, cf. Gén 18s Jos 5,13); probablemente, hemos de representárnoslo de la misma manera en otros relatos en que Yahvéh y su ángel se identifican entre sí (Gén 16,10ss 21,17ss 31,11-13 Núm 22,31-35 Jue 2,1-4). Sin duda, en estos pasajes no aparece Yahvéh mismo, sino que se manifiesta en una figura visible que se llama su ángel.

Hay aquí un intento de presentar las apariciones sensibles de Dios bajo forma menos antropomórfica.

Las tradiciones acerca de las t. sobre el Sinaí no son acordes. Según Éx 33,20-23, Moisés no podía ver la cara de Yahvéh, porque «ningún hombre que me ve, vive»; por eso Yahvéh le cubrió la cara con su mano, al pasar su gloria, y Moisés sólo vio a Yahvéh por la espalda. En la primera t. (3,1ss), a lo que parece, Moisés sólo ve la llama que ardía, sin consumir la zarza, a pesar de que se diga que se le aparece el ángel de Yahvéh (v. 2, cf. 3,16 4,5). Según 3,6 (noticia que pertenece probablemente a otra fuente), Moisés se habría cubierto también la cara cuando Dios le habló. Las más antiguas tradiciones recalcan, pues, la santidad de Yahvéh, con quien el hombre no puede entrar en contacto, ni siquiera con la mirada.

También la orden de purificar al pueblo (Éx 19,10, cf. Núm 11,18 Jos 3,5 7,13) y mantenerlo, bajo pena de muerte, alejado de la montaña santa (Éx 19,12s.21-24 34,3), ilustra vivamente la santidad de Dios, cuyas palabras el pueblo no se atreve siquiera a oir de modo inmediato por miedo a morir (Éx 20,19; cf. Dt 5,22). Finalmente, cuando Yahvéh descendió a la montaña entre fuego, humo y terremoto (Éx 19,18), entre truenos, resonar de trompetas y nubes (19,16 20,18), el pueblo sólo percibió los fenómenos naturales que acompañaron la teofanía.

Otras tradiciones, por el contrario, dan a entender que Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos «vieron a Dios», sin que fueran heridos de muerte, y tomaron parte en un convite sagrado sobre el monte santo para sellar la alianza (24,9-11); o que por lo menos Moisés contempló la faz de Yahvéh, que «le hablaba boca a boca» (Núm 12,8 Éx 33,11), en contraposición a los profetas, a quienes sólo se manifestaba por medio de sueños y visiones (Núm 12,6-8 Dt 23,10). Igualmente, según Dt 4,12.15 el pueblo mismo oía las palabras que Yahvéh le dirigía desde el fuego, pero no veía figura alguna, y Yahvéh le hablaba «sobre el monte cara a cara» (Dt 5,4), e.d., sin persona intermedia, o le hablaba desde el cielo (Éx 20,22). Se dice también que Yahvéh está en medio de su pueblo y se le aparece *(nir'eh)* «ojo a ojo», e.d., inmediatamente, sin intermediario. Cierto que las expresiones «cara a cara», «boca a boca» u «ojo a ojo» no indican necesariamente una visión corporal, sino que ponen más bien de relieve lo inmediato de la percepción; es cierto, sin embargo, que estos textos atribuyen al pueblo una percepción directa de la palabra y presencia de Dios que no se expresa en los relatos de Éx 19,12-24 34,3 20,19 33,20-23.

A primera vista, estaríamos tentados a considerar como más antiguas las tradiciones del segundo grupo, pues hablan de teofanías en que se percibe con los sentidos la persona o la voz de Dios. Sin embargo, el Dt, que pone de relieve que el pueblo oyó la voz de Yahvéh; y el pasaje de Núm 12,6-8, que para colocar a Moisés por encima de todos los profetas le atribuye el privilegio de haber visto la faz de Dios, parecen ser bastante recientes. Esto puede darse por cierto respecto a la observación final de Dt 34,10, que deriva de Núm 12,6-8; Núm 14,14 parece ser una glosa. El relato, en fin, de Éx 24,9-11 tiene tal vez por fin glorificar al primer sumo sacerdote, a los ancianos y al sacerdocio por el hecho de haber asistido a la conclusión de la alianza; esto sería indicio de fecha más reciente.

Sea como fuere, ninguno de los relatos describe la figura de Yahvéh; se habla sólo del «semblante [*t^emûnā*] de Yahvéh» (Núm 12,8), sin más pormenores, o de lo que le rodea, como en Éx 24,9-11, donde sólo se dice que el pavimento de baldosas de zafiro que había a los pies del Dios de Israel brillaba como el cielo. En la t. concedida a Elías (1Re 19,9ss), Yahvéh anuncia que pasará delante del profeta (v. 11); sin embargo, éste no ve figura alguna; cuando oye el susurro de un viento suave que le manifiesta la presencia de Dios, cubre su rostro con su manto y oye las palabras que Dios le habla. Isaías, que ve al Señor sentado sobre su trono (6,1ss), tampoco dice nada acerca del aspecto de Yahvéh, sino que habla sólo de los pliegues de su manto, de los serafines que le rodeaban y del humo que llenaba el templo. Ez 1,4-2,9 se complace en describir la luz, el fuego, los querubines, el carro, el firmamento, el trono de Yahvéh; pero sólo con extrema reserva habla de la figura humana que creía ver sobre el trono. Sólo Dan 7,9s describe a Dios como un anciano de cabellos blancos, vestido de blanco y sentado sobre trono de fuego. Hay que notar, por lo demás, que en Is, Ez y Dan se trata de visiones, no de teofanías.

(II) Todas las tradiciones que se refieren a la revelación sobre el Sinaí cuentan de los grandiosos y espantables fenómenos naturales, en medio de los cuales Yahvéh se manifestó a su pueblo. Se habla de truenos, relámpagos, llamas, humo, una espesa nube, resonar de trompetas (Éx 19,16 20,18), terremotos, fuego, humo (Éx 19,18), de una nube y de la gloria de Yahvéh, que cubrió el monte como con fuego (24,16s).

En los relatos del Éx, la → nube desempeña papel importante, como manifestación sensiblemente perceptible de la presencia de Yahvéh. Bajo la figura de una columna de niebla durante el día y de una columna de luz durante la noche, la nube sirve de guía a las tribus de Israel en sus peregrinaciones (Éx 13,21s 14,19.24 Núm 14,14 Dt 1,33, cf. Neh 9,12.19 Sal 78,14), o aparece en determinados momentos encima de la entrada del tabernáculo, cuando entra Moisés a recibir las comunicaciones de Dios (Éx 33,9s Núm 11,25 12,5 Dt 31,15, cf. Sal 99,7). En la consagración del tabernáculo y del templo, la nube los cubrió, mientras la gloria de Yahvéh llenaba la morada, e impidió que Moisés entrara en ella (Éx 40,33s, cf. 1Re 8,10s). Según otros textos, las tribus permanecían acampadas en tanto que la nube permanecía sobre el tabernáculo; apenas «se levantaba la morada», se ponían en movimiento; por el día era nebulosa, por

la noche brillaba con resplandor de fuego (Éx 40,34-38 Núm 9,15-22 10,11s). La nube es, pues, símbolo de Yahvéh en cuanto éste guía a su pueblo y le habla y lo protege.

(III) Como se creía que, en los comienzos de Israel, Yahvéh se había aparecido en el desierto y particularmente sobre el monte Sinaí, se esperaba que al fin de los tiempos se manifestaría otra vez visiblemente en favor de su pueblo. Así, la restauración venidera de Israel y el juicio final sobre los pueblos son presentados a menudo por los profetas como la renovación de las t., a las que el pueblo escogido debía su existencia (Is 4,5s, cf. Éx 40,34-38; Is 24,21-23, cf. Éx 24,9-11; Is 30,27, cf. Éx 19,16; Is 40,5, cf. Éx 24,16s; Is 52,8.12, cf. Éx 24,9-11 13,21s; Jer 31,1-3, cf. Núm 14,14).

Bibl.: J. Hänel, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten* (Stuttgart 1923). F. Nötscher, *«Das Angesicht Gottes schauen»* (Wurzburgo 1924). H. Eising, *Die Gottesoffenbarung bei Daniel im Rahmen der at.-lichen Theophanien* (Festschrift Nötscher, Bonn 1950, 62-73). ThW v, 315-368. [J.M. González Ruiz, *Las teofanías en los Salmos* (EstB 13, 1954, 267-287).]

Teófilo (gr.: amigo de Dios), cristiano distinguido, seguramente de Antioquía, a quien Lucas dedica su evangelio y los Hechos de los Apóstoles.

Teoría (método exegético de la escuela antioquena) → exégesis alegórica III.

Tepe es el nombre con que se designan en las regiones altas y montañosas de Asia Menor los cúmulos o colinas bajo los cuales hay sepultadas ruinas de antiguas ciudades; es lo mismo que en los países de habla árabe en el Oriente medio se llama *tell* y en la Turquía asiática *hüyük*.

Teqoa (hebr. *teqōʻa*, de significación desconocida; Vg Thecua y Thecue), ciudad en las montañas de Judá, adjudicada a Judá y a Kaleb (1Par 2,19.24 4,5), clan de Efratá (Jos 15,59*a)*, patria, entre otros, del profeta → Amós (1,1). La ciudad fue fortificada por Roboam (2Par 11,6 Jer 6,1) y nuevamente poblada después del destierro (Neh 3,5.27); hoy *ḥirbet teqūʻ*, ruinas escasamente habitadas, 16 km al sur de Jerusalén. Allí se muestra el sepulcro de Amós.

Terafim (hebr. *terāfîm;* derivación incierta, con desinencia de plural [acaso antigua mimación, cf. Bb 34, 1953, 79s], pero con significación de singular [1Sam 19,13-16] o de plural), objeto de culto (Jue 17s), usado también para los oráculos (Ez 21,26 Zac 10,2), pero incompatible con el culto ortodoxo de Yahvéh (1Sam 15,23 Os 3,4 Zac 10,24), y por eso desarraigado por Yosías (2Re 23,25). Los t. son también mencionados en los textos de → Ugarit. Generalmente, se interpretan como dioses domésticos *(penates)*. En 1Sam 19,13.16, los t. pueden tener la talla y la figura de un hombre; en Gén 31,19.34 son, en cambio, tan pequeños, que pueden ser escondidos en el aparejo de un camello. Por textos asirios descubiertos en Nuzi (Kerkuk), se cree poder concluir que la posesión de los t. equivalía al derecho de primogenitura.

Bibl.: RA 23, 1926, 127. C.H. Gordon, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'AT* (RB 44, 1935, 35ss). P.R. Ackroyd, *The Teraphim* (ET 62, 1950/51, 378-380). [B. Santos Olivera, *Oraculum per teraphim* (VD 8, 1928, 185-188).]

Térah → Téraj.

Téraj (hebr. *tēraḥ;* sobre la significación, cf. infra; Vg Thare), hijo de Najor, padre de Abraham, Najor y Harán (así como de una hija, Sara); según Gén 11,24-32, T. emigra de Ur de Caldea a Jarán. Habría muerto en Jarán a la edad de 250 años. Jos 24,2 menciona, además, el extraño pormenor de que T. «servía a dioses extraños». T. es, por consiguiente, el antepasado de todas las tribus semíticas occidentales hebreas (Abraham, Sara) y arameas (Najor, Harán) que se establecieron posteriormente en Canaán y sus alrededores. La significación del nombre es discutida; se ha visto en él una raíz *yrḥ (tayraḥ* se habría convertido en *tēraḥ)* y se lo ha querido relacionar con la luna, como ocurre, al parecer, en dos textos procedentes de → Ugarit (pero cf. W. Albright, BASOR 71, 1939, 35-40, que quisiera interpretar la palabra *trḥ*, en el llamado texto Nikal, como una equivalencia del akkadio *tirhatu*, precio de la esposa). P. Joüon (bibl.) se pronuncia por una derivación del siríaco *trh';* el nombre podría significar «macho cabrío» (grandes figuras del tiempo de los patriarcas llevan nombres de animales, como Raquel, Lía y acaso también Rebeca). La mención de T. como jefe de los hebreos en la leyenda ugarítica de Keret es muy insegura; Albright ve en este T., a lo sumo, un dios lunar.

Bibl.: P. Joüon (Bb 19, 1938, 280s). Bb 33, 1952, 521. RB 55, 1948, 324.

Tercio (lat. *Tertius*, «tercero») toma parte en la redacción de la carta a los romanos y saluda a los cristianos de Roma (Rom 16,22). Por lo demás, desconocido.

Terebinto → bálsamo, → roble.

Terremoto. En Palestina han ocurrido t. con bastante frecuencia. Todos aquellos de los que tenemos noticia fueron de índole tectónica, no volcánica, es decir, están motivados por movimientos de capas de la costra terrestre, producidos por grietas o por hundimiento de la superficie, a consecuencia de cavidades subterráneas. Los más recientes sólo fueron de importancia secundaria y local. Según C. Schaeffer (bibl.), los t. deben haber ejercido influencia decisiva en la sucesión de los períodos culturales del Oriente antiguo. En el AT se mencionan t. en la época de Saúl (1Sam 14,15) y bajo el rey Azaryá de Judá (Am 1,1 y Zac 14,5); en el NT, con ocasión de la muerte de Jesús (Mt 27,51) y en Act 16,26. Según la mentalidad israelita, se producía el t. porque Yahvéh sacudía las columnas de la → tierra (Job 9,6); era una manifestación divina (Éx 19,18 1Re 19,11), que también reconocían los paganos (Mt 27,51-54), y como tal la describen frecuentemente los libros proféticos y didácticos del AT. El t. forma parte muy principal de las catástrofes naturales que, según la tradición bíblica, acompañarán la aparición de Yahvéh para el juicio (Núm 16,31 Am 8,8 Miq 1,3s Is 13,13 24,19s Ez 38,19ss Jl 2,10 Sal 18,8 114,4.6s Ap 6,12, etc.) y es uno de los horrores escatológicos (Is 13,13 Mt 24,7 Mc 13,8).

Bibl.: ABEL I, 50-57. A. SIEBERG, *Untersuchungen über Erdbeben und Bruchschollenbau im östlichen Mittelmeergebiet* (Jena 1932) § 13. C.F.A. SCHAEFFER, *Stratigraphie comparée et Chronologie de l'Asie Occidentale* (Londres 1948) 2-6 y *passim*. D.H. KALLNER-AMIRAN, *A Revised Earthquake-Catalogue of Palestine* (IEJ 1, 1950/51, 223-246; 2, 1952, 46-65).

Tersa → Tirsá.

Tértulo (diminutivo de *Tertius)*, abogado (propiamente, *rhetor)*, al servicio del sumo sacerdote judío Ananías, para presentar, delante del procurador Félix, la acusación formal contra Pablo (Act 24,1) y defender el punto de vista del sumo sacerdote. Según los vv. 2 y 5 de su acusación (Act 24,2-7), T. no era judío.

Bibl.: ST. LÖSCH, *Die Dankesrede des Tertulius* (ThQ 112, 1931, 295-319).

Terumá (= ofrenda de elevación). El hebr. *t^erūmā* es un término característico del culto en el código sacerdotal. Llamábase así la parte del sacrificio destinada al sacerdote, a saber: en los sacrificios de acción de gracias, el pecho y la pierna derecha del animal (Éx 29,27s Lev 7,31ss), posteriormente la espaldilla, las mandíbulas y el cuajar (Dt 18,3). Con las piezas de la t. (el pecho solamente, no la pierna) había de hacerse antes la → tenufá. Más tarde, también a otros derechos se les daba el nombre de terumá.

Tesalónica, ciudad comercial de Macedonia, en el golfo termaico y sobre la vía Egnacia (cf. lámina XXIII), muy favorablemente situada, propiamente es la colonia Thermes, reconstruida hacia fines del s. IV por el rey Casandro de Macedonia, a la que cambió su nombre por el de T., en honor de su esposa, hermana de Alejandro Magno. Sólo bajo los romanos, que conquistaron la ciudad después de la batalla de Pidna (168 a.C.) y la hicieron capital de la provincia de Macedonia (146 a.C.), alcanzó T. su pleno florecimiento. Después de la batalla de Filipos (42 a.C.), T. fue convertida en ciudad libre, con magistrados propios, los πολιτάρχαι (Act 17,5.9; el título está atestiguado por las inscripciones). En tiempo de Pablo había allí una comunidad judía y Pablo predicó en su sinagoga, sin gran éxito, en su segundo viaje apostólico. Más adhesiones se ganó entre los griegos, fundando entre ellos una iglesia, que en su mayor parte se componía de obreros manuales y pequeños comerciantes. Por intrigas de los judíos, Pablo hubo de abandonar la ciudad (año 51-53; Act 17,1-9). Una segunda visita tuvo probablemente lugar en el tercer viaje apostólico (Act 20,1-4). De los compañeros de viaje de Pablo, procedían de T. Aristarco y Segundo. Pablo dirigió a la iglesia de T. las dos cartas a los → tesalonicenses. Su nombre hoy es Saloniki (sin embargo, oficialmente el nombre actual vuelve a ser Thessalonike).

Bibl.: LÜBKER 1039. CH. DIEHL, *Salonique* (París 1920). PW 2.ª serie, VI (1936) 143-163.

Tesalonicenses (cartas a los). (I) CARTA PRIMERA. (A) *Finalidad y origen.* Pablo fundó en Tesalónica una iglesia, compuesta principalmente de gentiles convertidos y, después que la hostilidad de los judíos le obligó a abandonar la ciudad, le llegaron noticias inquietantes sobre la joven comunidad. Varias veces intentó visitarla, pero «se lo impidió Satán» (2,18). Finalmente, desde Atenas, Pablo envió a Timoteo a Tesalónica, para fortalecer a la naciente iglesia (3,1). Timoteo volvió y halló a Pablo en Corinto (Act 18,5). Aun cuando las noticias de Timoteo no eran malas, le contó también ciertos desórdenes morales y falsas esperanzas de aquellos cristianos sobre lo futuro. De ahí que Pablo escribiera, en el año 51/52, desde Corinto, una carta que refrescara los

recuerdos vividos e instruyera a los cristianos sobre problemas pendientes.

(B) *Contenido.* Después de la inscripción (1,1*a)* y saludo (1,1*b)*, a la que sigue una oración de acción de gracias y reconocimiento (1,2-10), Pablo recuerda en la primera parte su labor apostólica en Tesalónica (2,1-3,13), su libre actuación y el éxito de su trabajo (2,1-16), y expresa su deseo de volver a verlos (2,17-3,13). La segunda parte contiene instrucciones sobre la vida cristiana (4,1-8), sobre el amor al prójimo (4,9-12), así como sobre los difuntos y la → parusía (4,13—5,11), y exhorta a los fieles a la unión en vida cristiana (5,12-24). La carta termina con saludos (5,25-27) y bendición (5,28).

(C) Hoy no se discute ya la *autenticidad* de la carta; en su favor habla el parentesco de lengua, estilo y pensamiento con los de las otras grandes cartas paulinas, así como el hecho de que hagan uso de ella los más antiguos escritores eclesiásticos *(Didakhé* 16,6-8).

(II) Carta segunda.
(A) *Finalidad.* Esta segunda carta tuvo también por motivo las corrientes y circunstancias religiosas de la comunidad cristiana de Tesalónica. Cierto que Pablo había tenido noticias, después de su primera carta, de que los tesalonicenses se mantenían firmes en medio de la persecución; pero corrían entre ellos extrañas imaginaciones acerca de la parusía; tan grande era su expectación de una próxima parusía, que habían dejado hasta de trabajar (cf. ya 1Tes 4,11s). Para ello los tesalonicenses apelaban a Pablo y aun a supuestas cartas paulinas (2,2, cf. 3,17). Pablo se vio, pues, obligado a instruir nuevamente a los cristianos acerca de la parusía.

(B) *Origen.* La perfecta coincidencia de lengua y contenido con 1Tes lleva a la conclusión de que 2Tes fue escrita muy poco después de 1Tes; puede contarse con un intervalo de tres meses, e.d., el tiempo necesario para la reacción de la comunidad sobre 1Tes y para el ir y venir de los correos. La opinión de que ambas cartas fueron expedidas al mismo tiempo y que 2Tes sólo se destinaba a los judeocristianos (así Harnack, en «Sitzungsber. der preuss. Akad. der Wiss.» 1910, 31, 560-578), no ha hallado partidarios.

(C) *Contenido.* Después de la inscripción (1,1) y del saludo (1,2), a los que siguen una acción de gracias y una alusión a la retribución (2,3-12), Pablo instruye a los tesalonicenses acerca de la parusía y sobre el Anticristo (2,1-17). Su tiempo es indeterminable; el día, sin embargo, no ha llegado; antes han de cumplirse determinados signos previos, conocidos para sus lectores, pero que no son ya claros para nosotros. En la parte final, Pablo pide oraciones y previene contra la ociosidad (3,1-15). La carta termina con un saludo de propia mano (3,16s) y una bendición (3,18).

(D) La *autenticidad* de 2Tes es muy discutida. Las objeciones son: el carácter judío y apocalíptico de 2,3-12 y la excesiva semejanza de las dos cartas. Las ideas escatológicas difícilmente podrían compaginarse con 1Tes 5,2s y recordarían, en cambio, Ap 13, de modo que 2Tes es a menudo considerada como un intento de introducir en el paulinismo la mentalidad apocalíptica. Sobre ello hay que notar que Pablo conocía la apocalíptica judía y pudo haberse servido de estas ideas en sus cartas. La gran semejanza de ambas cartas se explica suficientemente por el hecho de que la segunda fue escrita poco después y en la misma situación psicológica que la primera. Por lo que respecta a las ideas de Pablo acerca de la parusía, cierto que en 1Tes cuenta con la posibilidad de un próximo advenimiento y hasta lo desea (cf. 1Cor 16,22 Ap 22,20), pero se abstiene de toda precisión inmediata y avisa que se esté vigilante (1Tes 5,1-10). No hay, pues, contradicción cuando en 2Tes (para calmar los espíritus excitados) enseña que el día de la parusía no ha llegado todavía y señala determinados signos previos. En cuanto a la tradición, la paternidad paulina está bien atestiguada.

Comentarios: J. Knabenbauer (París 1913), J.-M. Vosté (Roma 1917), A. Steinmann (Bonn [4]1935), F. Amiot (París 1946), D. Buzy (París [2]1946), K. Staab (Ratisbona 1950), G. Rinaldi (Milán 1951), H. von Dobschütz (Gotinga 1909), A. Oepke (Gotinga [5]1949), M. Dibelius (Tubinga [3]1937), H.M. van Nes (Groninga 1927).

Bibl.: F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen* (BSt 14/1, Friburgo de Brisgovia 1909). J. Wrzol, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes* (BSt 19/4, Friburgo de Brisgovia 1916). J. Graafen, *Die Echtheit des 2. Thess.* (NtA 14/5, Munster de Westfalia 1930). G. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus* (NtA 15/4-5, Munster de Westfalia 1932). E. Allo, *St.Paul et la double résurrection corporelle* (RB 41, 1932, 187-209). H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nicht-Christen nach dem Apostel Paulus* (NtA 16/1, Munster de Westfalia 1933). J.B. Orchard, *Thessalonians and the Synoptic Gospels* (Bb 19, 1938, 19-42). H. Braun, *Zur nachpaulinischen Herkunft des zweiten Thessalonicherbriefes* (ZNW 44, 1952/53, 118-145).

Tesbi → Tišbí.

Tesorería. Neh 10,39 Mal 3,10 mencionan una t. en el templo de Jerusalén (para cus-

todia de los diezmos); Dan 1,2 habla de otra semejante en el templo de un dios babilónico. También en el palacio real de Jerusalén (2Par 32,27, cf. Jer 38,11) y de Babilonia (Esd 5,17 6,1) había una tesorería.

Testamento, disposición unilateral, por escrito, de la última voluntad. La institución no aparece en el AT, sino que la herencia se regía por derecho consuetudinario; posteriormente, por las disposiciones de la ley (Núm 27,8-11), que no conocen herederos señalados por t. o testador. Tampoco en Tob 8,20s (texto griego) se habla de t. propiamente dicho. Los rabinos posteriores, juntamente con la institución helenística, adoptaron también la palabra διαθήκη. En este sentido emplean la palabra t. Gál 3,15-17 y Heb 9,16s.

Como los traductores griegos del AT tradujeron la palabra hebrea *b^erît* (alianza) por διαθήκη, que en lengua popular helenística significaba t., las versiones latinas reprodujeron también *b^erît* (lat. propiamente *foedus)* por *testamentum*. De ahí la denominación de AT para significar la → alianza que Yahvéh concluyó con Israel, en contraposición al NT, la nueva alianza, fundada y sellada por Jesús (1Cor 11,25 Lc 22,20 2Cor 3,6-13). Ya Pablo designaba la ley mosaica que contiene las disposiciones de la antigua alianza como la antigua διαθήκη (2Cor 3,14s, cf. Éx 24,7), que en la Vg se traduce por *vetus testamentum*. Esta denominación se aplicó posteriormente a todos los libros que tratan de la antigua alianza y de sus leyes, y los libros que tratan de la nueva alianza se llamaron NT. Los escritores eclesiásticos latinos, a excepción de Agustín y Jerónimo, explican la denominación de AT según el sentido de *testamentum*, e.d., última disposición de la voluntad, escrita y sellada; el AT es, pues, como un documento que quedó sellado hasta la muerte de Cristo, pero que entonces se abrió y cobró valor jurídico (LACT., *Div. Inst.* IV, 20).

Bibl.: → Alianza. O. EGER, *Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen* (ZNW 28, 1917/18, 84-108). C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (París 1953) 285-299.

Testigo. (I) La palabra gr. μάρτυς aparece 35 veces en el NT (contando también Lc 11,48). Los sinópticos (excepto Lc 24,28), Pablo y Heb emplean la palabra en su significado corriente de t. en un proceso (Mt 18,16 26 65 Mc 14,63 Act 6,13 7,58 2Cor 13,1 1Tim 5,9 Heb 10,28). También se encuentra el sentido jurídico de t. cuando se trata de fórmulas en las que se toma a Dios por t. (Rom 1,9 2Cor 1,23 Flp 1,8 1Tes 2,5.10).

(II) En Lc 24,48 Act y Ap expresa este término un concepto específicamente cristiano. En Lc designa siempre a los apóstoles, excepto en Act 22,20 (Esteban). Los →apóstoles son t. puestos y enviados por Dios (Act 1,22 5,32 10,41 26,16). Esta noción contiene, en Lc, diversos elementos. En primer lugar, un t. ha de ser necesariamente t. ocular o auricular, que certifique de algo que por sí mismo ha visto u oído ; en otros términos : da testimonio de hechos históricos (Lc 24,48 Act 1,8). El objeto de este testimonio es absolutamente propio de Lc : en principio ha de centrarse o resumirse en la resurrección de Cristo (Act 1,21 4,33), lo cual se explica por la transformación espiritual que la vista del Resucitado obró en los apóstoles, y luego en Pablo, y por el hecho de que, sin la resurrección de Cristo, la predicación de los apóstoles sería vana (1Cor 15,17). Pero rápidamente se amplía el objeto de este testimonio : esta ampliación está insinuada ya en Act 1,21, donde la asamblea exige que el apóstol haya vivido con Jesús desde su bautismo en el Jordán hasta su ascensión. El apóstol da testimonio de toda la vida terrestre de Jesús (Act 10,39 13,31), de la salud aportada por la pasión, muerte y resurrección de Cristo, y esta salud se traduce para el hombre en conversión, remisión de los pecados y juicio de Cristo (Act 5,31 10,42). Además, el término conserva en Lc su matiz jurídico ; de ahí la expresión «testigos de Cristo» (Act 1,8 2,32 3,15 13,31) ; los apóstoles se enfrentan, por defender a Cristo, con la justicia judía y con el pueblo que le dio muerte (Act 3,14s; cf. 13,27-31 ; 5,30-32 10,39-42). Los t. reciben también el carisma del Espíritu (Act 1,8 2,14), predicho para los tiempos mesiánicos (Act 1,17-20) ; el Espíritu inspira sus respuestas ante el tribunal (Mt 10,18 Lc 12,11s ; cf. Act 6,10) ; más aún, el Espíritu da testimonio juntamente con ellos (Act 5,32). El Espíritu les da la fuerza (δύναμις) y la intrepidez (παρρησία) con las cuales dan ellos su testimonio (Act 4,13.33) en las persecuciones que son características de los tiempos mesiánicos (Mt 10,18 Mc 13,9 Lc 21,13) ; pues, para los cristianos de Jerusalén, estos tiempos llegaron ya.

(III) En el mismo sentido hay que entender el testimonio de Esteban (Act 22,20), con la sola diferencia de que aquí, más que referirse a un t. ocular de la resurrección de Cristo exclusivamente, se refiere a un testimonio dado en favor de la realidad de la salud operada por la muerte y resurrección de Cristo. En el mismo sentido, igualmente, ha de entenderse la noción de t. que aparece en Ap 2,13 11,3 17,6. Aunque Pa-

blo fue, principalmente, el predicador de la salud, Lc lo presenta como t., con el mismo derecho que «los doce» (Act 22,15 26,16). Así Lc se identifica con las ideas de su maestro, el cual, fundándose en el hecho de haber visto al Señor resucitado (1Cor 9,1-3), reclama para sí el derecho de llamarse apóstol por la misma razón que «los doce». Pablo nunca da a los apóstoles el título de t., pero sí usa el término ψευδομάρτυρες (1Cor 15,15), con lo cual muestra indirectamente que la idea de que el apóstol es t. de la resurrección no le es extraña.

Bibl.: ThW IV, 486-520. A. VERHEUL, *Apostolaat en Verrijzenis* (StC 26, 1951, 171-184). A. RÉTIF, *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres* (NRTh 73, 1951, 152-165). L. CERFAUX, *Témoins du Christ d'après le Livre des Actes* (Recueil L. Cerfaux II, Gembloux 1954, 157-174). E. GÜNTHER, *Zeuge und Märtyrer* (ZNW 47, 1956, 145-161).

Tetradracma → moneda II,A, → apéndice II (III).

Tetragrama (gr.: τέτρα, cuatro, y γράμμα, letra), denominación técnica, entre los israelitas, del nombre propio de Dios, que consta de cuatro letras *(yhwh)*. La verdadera pronunciación del t. es *yahvéh*. La falsa pronunciación Jehová es de origen cristiano.

Bibl.: → Yahvéh, → Jehová, → Señor.

Tetrarca (gr. príncipe entre cuatro), originariamente administrador de la cuarta parte de un territorio determinado; el título fue introducido por Filipo de Macedonia en Tesalia. Con la significación de mando de cuatro, el título aparece en Galacia. En el imperio romano, el título fue reconocido a regentes o gobernantes en Asia Menor y en Siria, dependientes de Roma, cuyo territorio era demasiado pequeño para ser considerado como reino. En el NT llevan este título Herodes Antipas (Mt 14,1 par. Lc 3,19 Act 13,1), Filipo (Lc 3,1) y Lisanias (Lc 3,1).

Bibl.: SCHÜRER I, 424s.

Tetrarquía, → territorio de un → tetrarca.

Teudas (forma abreviada de un nombre de persona compuesto con θεός; Vg Theodas), cabecilla de una banda de rebeldes judíos, que halló algunos partidarios, pero que perdió la vida, en tanto que sus secuaces fueron dispersos y aniquilados. En su discurso ante el Sanedrín, → Gamaliel alude al destino de T. (y del galileo Judas), a fin de persuadir a los judíos a que guardaran una actitud expectante ante los apóstoles: el tiempo demostraría si su obra era de los hombres o de Dios (Act 5,36-39). FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20,5,1 cuenta de un falso profeta, por nombre T., que logró muchos partidarios bajo el procurador romano Cuspio Fado (44-46 d.C.), y al que, por previsión, hicieron ejecutar los romanos. Pero, como Gamaliel tuvo su discurso ante el Sanedrín antes del año 40 y pone la aparición de Judas Galileo (el año 6 a.C. [?]) después de la rebelión de T., su alusión difícilmente puede referirse al T. de las *Antiquitates*. Los exegetas de Act tratan de resolver la dificultad, admitiendo que Gamaliel se refiere a otro T. para nosotros desconocido (uno de los muchos rebeldes innominados de *Ant.* 18,10,5.82) o concediendo que bien Lc, bien Fl. Jos., pusieron erróneamente demasiado pronto la aparición de T. (cf. los comentarios a Act).

Texto de la Biblia, el texto de la Sagrada Escritura transmitido en los mss., traducciones y ediciones.

(I) INTEGRIDAD. Los → autógrafos originales se han perdido. Pero el texto original que contenían lo tenemos en nuestro texto actual del AT y del NT, aun cuando, como consecuencia de las inevitables corrupciones de copia a que todo escrito muy antiguo está sujeto, se halle más o menos alterado (errores de transcripción por negligencia o ignorancia del amanuense, y no pocas veces correcciones deliberadas y no siempre felices, debidas a trabajos de recensión). Pero, en conjunto *(quoad substantiam*, por lo menos en lo dogmático), el texto bíblico original nos ha sido transmitido sin alteraciones esenciales. Especialmente en el NT, las numerosas variantes son de importancia muy secundaria. La misión de la crítica textual es la de establecer el texto genuino de la Sagrada Escritura con toda la exactitud posible, mediante la clasificación de los mss. por familias y la determinación de su valor a base de criterios externos e internos.

(II) TEXTO BÍBLICO DEL AT. El más importante testimonio lo constituye el actual texto masorético hebreo (TM).

(A) *Historia*. El TM es el resultado de la labor de los masoretas, judíos dedicados a la crítica textual (del 750-1000 d.C.), que se propusieron fijar el texto hebreo por ellos recibido hasta en los menores detalles de ortografía, pronunciación y dicción. Mediante la *masora* (probablemente: tradición), o sea un vasto sistema de signos vocálicos, puntos diacríticos, signos de lectura, recuento de palabras y notas interlineares y marginales colocadas alrededor del texto ms., encerraron el texto dentro de un cercado impene-

trable; y, para asegurar el predominio exclusivo de su trabajo, destruyeron todos los mss. antiguos, de modo que actualmente, salvo unas pocas excepciones (→ manuscritos bíblicos, I,B; → Qumrán [manuscritos de]), no poseemos mss. premasoréticos. Se plantea, por consiguiente, la cuestión de hasta qué punto el TM, un milenio posterior al texto primitivo, es una fiel réplica de éste. De la comparación del TM con la Vg (s. v) y con las → versiones griegas, del s. II (→ versiones de la Biblia I), resulta que el TM no presenta divergencias dignas de mención respecto del texto utilizado por Jerónimo, Áquila, Símaco y Teodoción. Ya alrededor del año 100 d.C. el texto hebreo, en lo que respecta a las consonantes, era uniforme y sustancialmente idéntico con el TM. Pero esta uniformidad se consiguió artificialmente mediante la elección de una determinada forma del texto y la eliminación de las formas divergentes (de las cuales perduraron sólo unas pocas, esporádicas). Aquel proceso de eliminación se inició a poco de ser destruida Jerusalén (70 d.C.), si no antes (cf. Bb 31, 1950, 218-220), y llegó a su conclusión definitiva gracias a la labor de los masoretas, en el s. X. El carácter artificial de la uniformidad alcanzada se demuestra por las relativamente numerosas variantes del texto premasorético, según se puede apreciar por las antiguas → versiones (LXX y Pentateuco samaritano). Los targumes arameos y la pešitta del AT son menos importantes a este respecto, ya que los targumes ofrecen una traducción muy libre y que la pešitta fue, según parece, influida por los targumes. Especialmente los LXX (versión hecha aproximadamente a partir del 280 a.C.) presupone en numerosos pasajes un texto hebreo que, no sólo en pequeñeces, sino también en el orden del texto y en amplios pasajes (Dan y Est) se separa considerablemente del TM.

(B) *Valor*. Aun cuando el texto de los LXX es mucho más antiguo que el TM, casi todos los críticos consideran éste como de más valor, no sólo porque tampoco el texto presupuesto por los LXX puede considerarse plenamente seguro, sino también porque se tiende progresivamente a considerar la forma de los LXX como una especie de Targum griego, que no pocas veces parafrasea el texto original. De todos modos, la versión de los LXX sigue siendo el principal instrumento para la corrección del TM. Los hallazgos recientes de mss. hebreos (→ manuscritos bíblicos, I,B; → Qumrán [manuscritos de]) justifican el alto aprecio en que se tiene el TM.

(C) *Ediciones*. Las ediciones impresas del TM se basan en el llamado *textus receptus* (texto generalmente aceptado) de Jacob-ben-Hayyim (impreso en Venecia en 1524-25), el cual, a su vez, se basa en mss. relativamente modernos (ss. XIII-XV).

A los trabajos de P. Kahle se debe que la tercera edición de la *Biblia Hebraica* de Kittel (Stuttgart 1929ss) se separe por primera vez del *textus receptus* y ofrezca un texto más antiguo y depurado (el de Aarón-ben-Ašer, texto oficial de los masoretas tiberienses en el s. X; → manuscritos bíblicos I). Sin embargo, las divergencias respecto del *textus receptus* son pocas y de importancia secundaria.

Bibl.: → Manuscritos. R. KITTEL, P. KAHLE, prólogo a *Biblia Hebraica*[3]. H. HYVERNAT, *Petite Introduction à l'étude de la Masore* (RB 1904/05). P. KAHLE, *The Cairo Geniza* (Londres 1947) 36-116. B.J. ROBERTS, *The OT: Text and Versions* (Cardiff 1951). L. KOEHLER, *Bemerkungen zur Schreibung und Aussprache der Tiberischen Massora* (HUCA 23/1, 1950/51, 137-155). P. KAHLE, *The Masoretic Text of the Bible and the Pronounciation of Hebrew* (JJSt 7, 1956, 133-153). [A. RAMÍREZ, *Un texto puntuado y Masora de la escuela de Ahron ben Moseh ben Asser* (Bb 10, 1929, 200-213). Id., *Un texto puntuado y Masora* (Bb 14, 1933, 303-339).]

(III) TEXTO DEL NT. Los especialistas en crítica textual del NT han conseguido clasificar el enorme número de mss. (así como las variantes de las antiguas versiones y las citas de los escritores eclesiásticos) en varios grupos o familias, cada uno de los cuales representa determinada forma de texto.

Aun cuando esta clasificación no es del todo definitiva y a pesar de que no se ha logrado completo acuerdo sobre el origen respectivo y mutuas influencias de las diversas familias, las indicaciones que siguen pueden considerarse como resultados firmemente establecidos de la moderna crítica textual.

(A) Texto de los *evangelios*. Es el texto que ha sido más intensamente estudiado; al parecer, su historia es más complicada que la de los restantes escritos del NT. Se distinguen las siguientes formas de texto:
(1) B (por el códice B); otras denominaciones: texto neutral, alejandrino, egipcio; para ciertos críticos: recensión hesiquiana. Representantes principales: códices B, S, L, 33, versión bohaírica. Carácter: bastante libre de armonización (es decir, del empeño en hacer concordar a los distintos evangelios), tendencias puristas en la lengua, adiciones; a veces demasiado conciso; en una palabra: «un texto sobrio» (Kenyon).
(2) D (por el códice D); también se llama texto occidental, porque se le encuentra por

vez primera en las antiguas versiones latinas. Principales representantes: D, las antiguas versiones latinas y siríacas. Carácter: armonización, adiciones, omisión o alteración de pasajes dificultosos, lenguaje poco cuidado. D podría describirse como texto popular del cristianismo primitivo.
(3) A (por el códice A); también se llama texto antioqueno o de la koiné; recensión lucianea. Principales representantes: A (en los evangelios), la gran mayoría de los mss. griegos y de los escritores eclesiásticos, la pešitta. Carácter: fuerte armonización, integridad (pero sin las excrecencias de la forma D), lenguaje cuidado: es la forma de un texto oficial eclesiástico.
(4) Además de las tres formas mencionadas, existe para los evangelios (especialmente Mc) un tipo llamado de Cesarea (por su supuesto lugar de origen), representado por W, Θ, y por las familias 1 y 13. Esta forma contiene elementos de las formas B y D, y algunos críticos la consideran como un arreglo entre ambas. Todavía reina gran incertidumbre a este respecto.

(B) Para los *restantes escritos del NT* se dan las mismas formas (B, D y A) que para los evangelios; sin embargo, las diferencias entre las diversas formas son menos acusadas. En Act, la forma D presenta un texto muy peculiar, que relata hechos y detalles ausentes de los demás mss.; la mayoría de los críticos consideran el texto D de Act, no como una edición del propio Lucas, sino como una forma secundaria del texto. → Hechos de los Apóstoles IV.

(C) *Valor* e *historia* de estas formas del texto.
(1) La forma B es muy antigua, ya que es el texto de Orígenes y de algunos papiros antiguos. En general, se cree que es el texto que más se acerca al original. Se tiende, sin embargo, a abandonar la antigua tesis, sostenida entre otros por Westcott-Hort, según la cual la forma B sería (prescindiendo de erratas de transcripción) fiel reproducción del texto original. Críticos recientes (Kenyon, Merk y otros) consideran la forma B como resultado de una recensión, hecha probablemente en Alejandría, centro de la crítica textual profana (Hesiquio [?]). La forma B es a veces excesivamente breve; pero, en general, es buena y está basada en un texto muy correcto.
(2) La forma D es de gran interés, debido a su gran antigüedad (s. II, por lo menos), así como a su extensa difusión (países latinos y sirios, y también — en una forma menos característica — en Egipto: Clemente de Alejandría, versión sahídica, algunos papiros egipcios). No hay acuerdo acerca del origen de esta forma. Algunos críticos (p.ej., W. Hatch, *The Western Text of the Gospels*, Evanston 1937) la tienen como resultado de una recensión, mientras otros opinan que esta forma D debe su origen a factores más fortuitos, p.ej., a la escasa cultura literaria de las primitivas comunidades cristianas no griegas. Pero, en general, se reconoce que D se aleja del texto primitivo más que B. También se reconoce casi universalmente el alto valor de algunas de sus variantes. Ni la forma B ni la D han logrado imponerse.
(3) Alrededor de 300 d.C. surge, probablemente en Antioquía (Luciano [?]), la forma definitiva de A: una réplica de B, algo atenuada, pero menos pura. Desde Antioquía a través de Asia Menor, esta forma A llegó a Bizancio y, paulatinamente, pasó a ser el texto oficial de la Iglesia griega. En calidad de tal, A desplazó a las demás formas. Domina la tradición manuscrita y es el prototipo del llamado *textus receptus*. La 1.ª ed. del NT griego (Erasmo, Basilea 1516; → Poliglota) se basa en mss. bizantinos tardíos (cf. C.C. Tarelli, *Erasmus's Manuscripts of the Gospels*, JThSt 44, 1943, 155-162). Dicha edición fue reimpresa con pocas variaciones en las ediciones, muy difundidas, de Roberto y Enrique Stephanus (Étienne; la más famosa es la *editio regia*, 1550) y de Buenaventura y Abraham Elzevier (Leiden y Amsterdam, 1624-1678; la edición de 1633 contiene la frase famosa: *textum ergo habes nunc ab omnibus receptum)*. Este texto, utilizado sobre todo por los protestantes, era peor que el texto de la Vg, basado en mss. mucho más antiguos. Por fin en el s. XIX, al menos por parte de la crítica científica, se abandonó definitivamente el *textus receptus*. Influyeron especialmente en la nueva orientación C. Lachmann (edición: Berlín 1831) y sobre todo C. Tischendorf, el descubridor del códice Sinaítico. Desde entonces, el triunfo de la forma B quedó asegurado y, en la transmisión del texto B, las ediciones críticas ya no se separan unas de otras más que en variantes secundarias. De todos modos, en los últimos años, como consecuencia de los abundantes hallazgos de papiros, la crítica textual adopta una actitud de cautela y, en general, ecléctica frente a la forma B; cf. E.C. Colwell, *Genealogical Method* (JbL 66, 1947, 109-133).

(D) Las principales *ediciones críticas del NT griego* son: C. Tischendorf, *Editio octava critica maior*, Leipzig 1869-72; B.F. Westcott — F.J.A. Hort, Cambridge-Londres ²1896-8; H. von Soden (Berlín-Gottinga 1902-13; sigue principios peculiares, que apenas han encontrado eco); E. Nestle,

Stuttgart [24]1960; A. SOUTER, Oxford [2]1947; VOGELS, Friburgo de Brisgovia [5]1955; A. MERK-S. LYONNET, Roma [7]1956; J. BOVER, Madrid [4]1959 (sigue caminos propios); E. NESTLE-G. D. KILPATRICK, Londres 1958. Se halla en curso de publicación, en Oxford, una nueva edición con extenso aparato crítico: *N.T. Graece secundum textum Westcotto-Hortianum* I (Mc) 1935, por S.C.E. LEGG, II (Mt) 1940 (acogida con grandes reservas por la crítica, cf. G.D. KILPATRICK, JThSt 43, 1942, 25-30). → Manuscritos de la Biblia.

Bibl.: H.J. VOGELS, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik* (Munster de Westfalia 1923). F.G. KENYON, *Recent Developments in the Textual Criticism of the Greek Bible* (Londres 1933). Id., *The Text of the Greek Bible* (Londres 1937; trad. alemana: Gotinga 1953). H. LIETZMANN, *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe* (Roma - Tubinga [4]1933). M.-J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du NT: Critique textuelle* (París 1935). L. VAGANAY, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire* (Lyon 1934). Recientemente, entre otros: G.D. KILPATRICK (JThSt 44, 1943, 24-36; 45, 1944, 60-65: texto occidental). E.J. GOODSPEED (JBL 64, 1945, 193-204: Pablo). A. DEBRUNNER (Coniect. Neot. XI; Lund 1947: Chester Beatty). F.G. KENYON (Mémorial Lagrange, París 1940, 245-250: Hesiquio). G. ZUNTZ (JThSt 43, 1942, 25-30: texto bizantino). C.C. TARELLI (ibid. 19-25: Chester Beatty). E.F. HILLS (JBL 66, 1947, 135-152: texto cesariense). [J.M. BOVER, *Critica textualis Novi Testamenti in crisim revocata: principia tenenda atque applicanda* (Barcelona 1930). T. AYUSO, *El texto cesariense del Papiro Chester Beatty en el Evangelio de san Marcos* (EstB, 1.ª serie, 4, 1934, 268-281). Id., *¿Texto cesariense o precesariense? Su realidad y su trascendencia en la crítica textual del NT* (Bb 16, 1935, 369-415). Id., *¿Texto arrecensional o prerrecensional? Contribución al estudio de la crítica textual de los Evangelios* (EstB 6, 1947, 35-90). J.M. BOVER, *Textus codicis Claromontani (D) in epistola ad Galatas* (Bb 12, 1931, 199-218). Id., *El códice 1841 (= 127) es el mejor representante del Apocalipsis* (EstE 18, 1944, 165-185). Id., *Variantes semíticas del texto antioqueno en san Mateo* (Misc. Bibl. Ubach, Montserrat 1953, 323-327);] K. ALAND, *Studien zur Überlieferung des NT und seines Textes* (Berlín 1967).

Tiatira, ciudad de Lidia, situada en la vía de Pérgamo a Sardes, originariamente colonia militar macedonia, en la que se desarrolló un importante centro industrial y comercial, patria de la comerciante en púrpura Lidia (Act 16,14). T. es una de las siete iglesias del Asia Menor a las que se dirigen las cartas de Juan (Ap 1,11). La carta (2,18-29) alaba a los fieles por su conducta verdaderamente cristiana, pero les reprocha excesiva tolerancia con Yezabel, probablemente una profetisa, cabecilla de los → nicolaítas (cf. v. 15), a la cual Juan llama Yezabel por alusión a 1Re 16,31. Hoy Tiatira es Ak-Hisar.

Bibl.: RAMSAY, *Letters to the Seven Churches of Asia* (Londres 1904). LÜBKER 1044.

Tiberíades, ciudad fundada por Herodes → Antipas entre los años 17 y 22 d.C., en la orilla occidental del lago de Genesaret, llamándola T. en honor del entonces emperador Tiberio; T. fue capital de Galilea (en lugar de Séforis, que lo fue hasta entonces), hasta el año 61 d.C., en que Nerón se la regaló a Agripa II; arab. *ṭabarīye*. Fue poblada por galileos llevados allá por la fuerza, pero los judíos sintieron siempre repugnancia por esta ciudad, porque se habían hallado sepulcros al echar sus cimientos. Luego, como los baños calientes de la ciudad ejercían considerable fuerza de atracción, se levantó la prohibición y la ciudad fue declarada legalmente pura. En los evangelios sólo se la nombra en Jn 6,23 y en la expresión «lago de T.» (→ Genesaret). Después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C., T. fue el centro más importante de la vida nacional y, sobre todo, espiritual judía.

Bibl.: ABEL II, 483s. M. AVI-YONAH, *The Foundation of Tiberias* (IEJ 1, 1950/51, 160-169).

Tiberio, emperador romano, hijo adoptivo y sucesor de Augusto, nació el año 42 a.C., y reinó desde el 19 de agosto del 14 d.C. hasta el 16 de marzo del 37. El año 15 de su imperio hizo su aparición Juan Bautista (Lc 3,1). Pilato temía a este emperador (Jn 19, 12s), cuyos últimos años estuvieron ensombrecidos por las denuncias y ejecuciones.

Bibl.: LÜBKER, art. *Iulius*, n.º 34.

Tibní (hebr. *tibnī;* NOTH 232: espantajo; Vg Thebni), hijo de Guinat, probablemente de Efraím, proclamado sucesor de → Zimrí, pero rechazado por el partido de → Omrí. Después de la muerte de T., Omrí quedó dueño de la situación y fue rey de Israel (1Re 16,21s).

Ticio o **Tito,** llamado «el Justo», → temeroso de Dios, residente en Corinto; en su casa, contigua a la sinagoga, predicó Pablo (Act 18,7).

Tidal (hebr. *tīd'āl;* sobre su significación, cf. infra; Vg Thidal), rey de Goyim, luchó con Amrafel y sus aliados contra los reyes de la Pentápolis (Gén 14). Su nombre se remonta al nombre real hittita Tudjaliyas; el más antiguo, Tudjaliyas I, reinó aproxim. en tiempo de Hammurabi (hacia 1650 a.C.).

Bibl.: R. DE VAUX (RB 55, 1948, 333s).

Tiempo. La cultura occidental se representa el t. como una línea uniforme, en la cual se pueden ir situando, con precisión objetiva,

todos los acontecimientos, con la distancia que entre ellos media expresada en términos que indican ese t. Situándonos en el momento actual (presente), llamamos futuro a todo lo que está por venir, y pasado a todo lo que quedó ya detrás de nosotros. Esta línea puede continuarse indefinidamente en ambos sentidos. Considerada de esta manera, tal noción de t. es mera abstracción, pues ese t. está separado de su fundamento, el movimiento continuo de las cosas, del que el t. no es sino la medida universal, dividida en unidades matemáticamente iguales. Los griegos expresaban esta noción de t. mediante la palabra χρόνος.

(I) *Vocabulario*. El término más frecuente en el AT para designar el t. es *ʽēt* (297 veces); muchos autores derivan esta palabra, sirviendo como de intermediario el término *ʽenet* (cf. el arameo *keʽenet*, « y ahora »), de la raíz *ʽānāh* (responder u ocuparse de alguna cosa) ; otros, a través de la forma *ʽedet*, de la raíz *yāʽad* (fijar un encuentro ; cf. *mōʽēd :* el t. señalado). La palabra *ʽēt* no tiene el sentido abstracto de χρόνος, por lo cual no la traducen así los LXX más que muy pocas veces (Jer 30,7 31,7 49,8 y códice S en Est 5,13), sino que la traducen por καιρός 162 veces, por ὥρα 26 veces, y en los demás pasajes por adverbios de tiempo o por adjetivos. En Est 9,27 Neh 2,6 Eclo 43,7 y en los trozos arameos del AT encuéntrase el término arameo *zemān*. El t. previamente determinado o la fecha de una fiesta religiosa llámase *mōʽēd ;* una duración más larga de t., como la de una vida humana o la de un período de la historia, se indica por la palabra *dōr* (generación ; Gén 6,9 7,1 15,16 Éx 3,15 Dt 32,7 etc.) o mediante la fórmula muy frecuente de « los días de... » (Gén 5,4s.8.11.14.17.20 Éx 2,11.23 Dt 12, 19 22,19 Jos 4,14 24,31 Rut 1,1 etc.), que los LXX traducen las más de las veces literalmente, y alguna que otra vez por χρόνος. El NT emplea igualmente la fórmula « en los días de... » (Mt 2,1 11,22 23,30 24,37 Lc 1,5 4,25 Act 5,37 7,45 etc.), juntamente con καιρός (tiempo favorable u ocasión) y con χρόνος; en el NT no tiene este último término aquel sentido abstracto del griego, ni siquiera en Ap 10,6 (que no declara que el t. en cuanto tal ha terminado, sino que el fin está próximo). Cf. los artículos siguientes: (→) año, eón, eternidad, hora, día, mes, semana, siglo.

(II) *Concepto*. (A) Mientras que el concepto occidental de t. es cuantitativo, en el concepto hebreo predomina mucho más el elemento cualitativo. También los israelitas, como los griegos, determinan el t. por medio del sol y de la luna; pero, al hacerlo así, los griegos hacían hincapié en el movimiento regular de estos astros (por eso hablaban de cuerpos celestes), mientras que los israelitas consideraban su resplandor o iluminación (llamábanlos «lumbreras»: Gén 1,14ss Sal 136,7); esto prueba que para los últimos (los hebreos) el t. era objeto de experiencia, mientras que para los primeros (los griegos) era objeto matemático. Este carácter concreto, experimental, del t. no se expresa únicamente por la identificación de la luz con el día, de las tinieblas con la noche (Gén 1,5), sino también con otras medidas de t., como «cuando el sol o el día calienta» (Gén 18,1 1Sam 11,9.11 2Sam 4,5 Neh 7,3), «a la brisa de la tarde» (Gén 3,8), «al ponerse el sol» (Gén 15,12.17). También otros fenómenos naturales sirven para determinar el t., como la lluvia (Lev 26,4 Dt 11,14 28,12 Jer 5,24 Ez 34,26 ; Zac 10,1 : la lluvia a su t.; Esd 10,13 : era el t. de lluvia) y la sequía de los wadis (Job 6,17). Por eso precisamente bastaba la fórmula «mañana al mismo t.» (Éx 9,18 Jos 11,6 1Sam 9,16 20,12 1Re 19,2 20,6 2Re 7,1 10,6), en la cual servían para situar un hecho en el t. las condiciones del momento actual con su forma experimental y concreta. Muchos autores encuentran esa misma manera de datación, fundada en la observación de los sentidos, en la expresión *kāʽēt ḥayyāh* (Gén 18,10.14 2Re 4,16s), que se suele traducir por «cuando el t. vuelva», e.d., dentro de un año por esta época (Burney y otros: en la primavera del año próximo). Como en los textos citados se trata del nacimiento de un hijo prometido, Skinner, Kittel y Montgomery modifican la vocalización de la palabra, leyendo así : *keʽēt ḥayyāh*, y, acudiendo a la significación de *ḥayyāh* en el hebr. tardío, traducen: «durante el t. de la preñez de una mujer» (o sea, nueve meses); pero *ḥayyāh* nó significa en hebr. tardío ni en Éx 1,19 (cf. G.R. Driver, ZAW 67, 1955, 246-248) la mujer encinta, sino la que ya ha dado a luz; además, la adición de las palabras «por este t.» en 2Re 4,16 (cf. Gén 18,14) parece excluir esa interpretación. Idéntica idea concreta de t. sugiere el fin del año, que se termina por la recolección y es «el ocaso del año o de los días» (Éx 34,22 1Sam 1,20 2Par 24,23), o «el final del año» (Éx 23,16), mientras que la primavera, caracterizada por el despertar de la naturaleza, es «el retorno del año» (1Sam 1,11 1Re 20,22.26 1Par 10,1 2Par 36,10); entre estos dos extremos, el año está muerto. La ausencia de la noción cuantitativa del t. confírmase también por el hecho de que los judíos no dividieron el día en horas hasta muy tarde (→ día, → hora).

(B) Como consecuencia de este carácter concreto que tiene la noción hebr. de t., un acto o un acontecimiento determinado no coinciden o ni siquiera son posibles en cualquier momento; al contrario, cada uno tiene su t. propio, e.d., apropiado, querido; esta concepción se expresa entre nosotros mediante el proverbio: cada cosa tiene su t. (1) La naturaleza tiene su t. para producir sus frutos (Sal 1,3 Mc 11,13), para el nacimiento de la cabra montés (Job 39,1s), para la emigración de las aves (Jer 8,7), para el salir de la luna y las estrellas (Job 38, 32), para la cosecha (Jer 50,16 31,33 Os 2,11 Job 5,26 Jdt 8,2) y la trilla (Jer 51, 53), para la poda (Cant 2,12; cf. calendario de Guézer: el mes de la poda; otros traducen: el t. de los cánticos), para recogerse el ganado (Gén 29,7); hay un t. para comer (Rut 2,14 Ez 4,10s Ecl 10,17 Sal 22,27 145,15) y otro para salir a campaña (1Sam 11,1 1Par 20,1). Según Est 1,13 los sabios creían conocer los t. y podían dar consejos sobre ellos a los hombres. Cuando un t. pierde su determinación concreta, desaparece del calendario (Job 3,3-9; cf. Jer 20,14); vuelve entonces el → caos (Am 8,9 Jl 2,2) o bien la historia deja paso a la nueva economía de la salud (Zac 14,7 Is 60,20).
(2) También la vida del hombre tiene su ritmo propio, descrito en Ecl 3,2-8; cf. también Gén 38,27 Os 13,3 (nacimiento), Ez 16,8 (t. de amar), Lev 15,25 (t. de la menstruación), 1Re 11,4 15,23 Sal 71,9 (de la vejez), Job 22,16 Ecl 7,17 9,12 (de la muerte). Renovando sus fuerzas, puede el hombre, en cierto modo, volver al t. de su juventud (Job 33,25 ; cf. Sal 103,5 Is 40,31). La vida del hombre (en hebr. : su t.) está determinada principalmente por su propia actividad responsable (cf. Job 27,6) y por el cuidado vigilante de Dios (Sal 31,16 37, 18 ; cf. 33,18s).
(3) Dios también tiene sus tiempos : su t. de agrado (Is 49,8 Sal 69,14 1Cor 6,2), de cólera (Jer 18,23 Sal 21,10), de visitación (Jer 6,15 8,12 10,15 46,21 50,27 51,18), de venganza (Jer 51,6 ; cf. Dt 32,35), de curación (Jer 8,15 14,19), y sobre todo tiene su día, el → día de Yahvéh. Aunque parezca que la suerte del hombre (literalmente : sus tiempos) está a veces fuera del alcance de Dios, pues en vano espera algunas veces el hombre los días en que Dios salve a los justos (Job 24,1 ; omítase, con los LXX, el primer *lō'*), sin embargo, los t. de Dios merecen confianza (Is 33,6). El t. en que Dios interviene en la historia de la humanidad es naturalmente el t. por excelencia para quien es objeto de esa intervención, pues por ella se decide su suerte (Is 9,3 : Madián ; 13,22 : Babilonia ; Sal 137,7 Ez 7,7.12 22,3 : Jerusalén ; Ez 21,30 : Sedecías ; 21,34 : Ammón; 30,3s : para los pueblos paganos el t. de entrar en Egipto ; cf. Lc 21,24 ; Ecl 8,5s : el t. de cada hombre etc.).

(III) *Historia de la salud*. Según la mentalidad de los hebreos, la acción de Dios en el mundo determina la naturaleza del t. y por ello la suerte de la humanidad ; por eso Act 17,26 puede decir que Dios ha determinado de antemano los t., e.d., la suerte de todos los pueblos de la tierra ; en otros términos, la providencia divina se revela en el t. ; cf. también Dan 2 7 8 y 11 Bar (sir.) 48,2 4Esd 13,57s ; CDC 2,8 6,2. Si Dios tiene un plan de salud para el mundo, lo ha de realizar ciertamente en y por el t. ; esto será la historia de la salud. Ésta se desenvuelve a partir de un punto inicial determinado : la creación (Gén 1,1ss Sab 3,23s Mt 19,4.8 Mc 10,6 Jn 1 8,4 etc.), y se orienta hacia un término final (Mt 13,39s 24,3 28,20 Heb 9,26 ; → escatología), cuando el → cosmos será renovado en el día de Yahvéh ; éste será el «t. propio» de la → parusía de Cristo (1Tim 6,15), el «t. propio» también de la cosecha para los hombres justos (Gál 6,9); pero su fecha está oculta a los hombres (Mt 24,36 par. Act 1,7 1Tes 5,1ss 1Pe 1,11 2Pe 3,10). Los pasajes de Dan 8,17.19 11, 35.40 12,4.9 llaman a la fase que inmediatamente precede al acontecimiento final el «t. del fin» (→ escatología, III,A,4). Entre los dos extremos (el principio y el fin) se sitúa la encarnación del Hijo de Dios, precisamente en aquel momento que Gál 4,4 (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου), Ef 1,10 (τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν) y Mc 1,15 (otros exegetas explican este texto por el cumplimiento de las promesas de salud en Cristo) llaman «la plenitud de los tiempos». Esta fórmula apocalíptica (cf. Dan 11,35 Tob 14,5 Bar [sir.] 40,3 4Esd 4,36s 5,50ss 6,18ss 9,5 11,44) supone que los t., o sea, el desarrollo de la historia, tenían una duración determinada por Dios de antemano, la cual habían de alcanzar los t. antes de que viniera la salud; cf. también Dan 2 7 8 11. San Pablo no indica en parte alguna cuáles son los acontecimientos históricos que señalarán esta plenitud. La vida de Jesús estuvo orientada hacia un punto culminante, que era su t., su → hora por excelencia (Mt 26,28 Jn 2,4 7,6.8 8,20 12,23 13, 1 17,1). Desde entonces, en oposición a los «t. de ignorancia» (Act 17,30) que precedieron, la humanidad vive en este momento los «t. señalados», durante los cuales es anunciada la palabra de Dios (Tit 1,3 1Tim 2,6). Pero este t. de salud concedido por Dios preséntase ante el hombre con ciertas exigencias; el hombre ha de reconocer lo que este t. exige (Rom 13,11) y sacar partido de ello

para ordenar su conducta con prudencia (Ef 5,16 Col 4,5). Si el hombre no reconoce el t. de la visitación divina (Lc 19,44), atraerá sobre sí mismo el juicio de Dios, que es el reverso de esa visitación (1Pe 4,17).

Bibl.: ThW III, 456-463. E. VON DOBSCHÜTZ, *Zeit und Raum im Denken des Urchristentums* (JBL 41, 1922, 212ss). J. PEDERSEN, *Israel I-II* (Londres 1926) 487-491. G. DELLING, *Das Zeitverständnis des N.T.* (Gütersloh 1940). O. CULLMANN, *Le Christ et le temps* (Paris 1946). W. VOLLBORN, *Studien zum Zeitverständnis des A.T.* (Gotinga 1951). G. PIDOUX, *À propos de la notion biblique du temps* (Rev. Théol. Phil, ser. III, 2, 1952, 120-125). R. MARTIN-ACHARD, *La signification du temps dans l'A.T.* (ib. 4, 1954, 137-140). H. ECHTERNACH, *Zum Problem der Zeit* (ThLZ 80, 1955, 727-732). W. EICHRODT, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im A.T.* (ThZ 12, 1956, 103-125).

Tienda, habitación de los nómadas (Is 38,12 Jer 35,7 Os 12,10 Sal 125,5 Cant 1,5), a menudo también de los seminómadas, como los patriarcas (Gén 13,5 18,1 26,5 33,19, cf. 31,33 Heb 11,9), y de los israelitas mientras conquistaban la tierra hasta convertirse en sedentarios (Éx 16,16 Núm 19,14). También los reyes clavaban tiendas o → chozas en el campo (2Sam 11,11 2Re 7,7 Jer 38,10). Los toldos de las t. (a veces de pieles: Éx 36,19; ordinariamente de pelos negros de cabra: Cant 1,5) se sujetaban al suelo por medio de cuerdas y estacas (Is 54,2). El arte de fabricar el tejido de lona para las t. constituía en la época romana un oficio propio (Pablo: Act 18,3). En el interior de la t. hay un espacio separado para las mujeres; incidentalmente, éstas tienen su propia tienda (Gén 24,67 31,33 Jue 14,17). Hubo de haber también t. para el ganado (2Par 14,14). Por motivos varios, aun después del establecimiento sedentario, varias estirpes conservaron la t. como habitación (aldeas de tiendas de Yaír: Núm 32,41 Jue 10,4; → rekabitas: Jer 35,7ss; cf. además: Jue 4,17ss 5,24 Mt 17,4 par). El nombre de t. pervivió posteriormente, como antigua expresión de la vida nómada, para significar habitación (2Sam 20,1 2Re 12,16). El templo, como morada de Yahvéh, se llama a veces t. (Sal 15,1 27,5 61,5 78,60 Eclo 50,5, cf. Ez 23,4ss Act 7,46 Ap 13,6 21,3). Las t. eternas: Lc 16,9; nuestra t. terrena: 2Cor 5,1.4 2Pe 1,13s. → Tabernáculo.

Bibl.: BRL 539. A. ALT, *Zelte und Hütten* (Festschrift Nötscher, Bonn 1950, 10-25).

Tienda de la reunión → tabernáculo.

Tierra. (I) FORMA. La Biblia no pretende enseñarnos ciencias naturales ni explicarnos científicamente la forma, la composición y el origen de la tierra. Los hagiógrafos se atienen a la imagen del → mundo corriente entre sus contemporáneos, la cual, al igual que la de los pueblos vecinos, se fundaba en las apariencias externas y estaba condicionada, por tanto, por el ambiente geográfico.

El agua del subsuelo y el mar alrededor de la t. firme condujeron hacia la idea de que la t. descansa en el gran mar universal (hebr. *tᵉhōm,* → abismo, Sal 24,2 136,6). La forma esférica de la t. era desconocida. Los israelitas se imaginaban la t. como un disco plano (redondo por razón del horizonte), anclada fijamente en el mar universal (1Sam 2,8 1Par 16,30 Sal 24,2 93,1 104,5 Job 38,4), fijada por Dios sobre los fundamentos (*mōsādōt:* 2Sam 22,16 Is 24,18 40,21 Jer 31,37 Miq 6,2 Sal 18,16 82,5 Prov 8,29; o *mākōn:* Sal 104,5) o columnas de la t. (*'ammūdīm:* Sal 75,4 Job 9,6, ó *mᵉṣuqīm:* 1Sam 2,8), que (según descripción poética) se descubren durante tormentas intensas (Sal 18,16). Dónde se apoyaban a su vez estas columnas no era objeto de reflexiones. En el centro del remolino inquieto de todo lo terrestre, la t. es la única cosa inconmovible (Ecl 1,4). Los cuatro extremos de la t. (Is 11,12 Ez 7,2) o incluso los cuatro ángulos (Ap 7,1) no demuestran que la placa terrestre haya sido imaginada en forma cuadrada; sólo indican los cuatro puntos cardinales. Palestina (Ez 38,12) o Jerusalén (Ez 5,5) eran el punto central, el «ombligo» de la tierra. Debajo del disco terrestre se hallan las aguas del abismo (Gén 49,25 Éx 20,4 Dt 33,13, etc.), de las cuales saltan las fuentes, los ojos de las aguas subterráneas (Gén 7,11 8,2 Prov 8,28), que alimentan los ríos de la t., hasta que vuelven hacia el mar (Ecl 1,7). Debajo del mar universal se imaginaba el lugar de los difuntos, el reino de los muertos, el → šeol.

(II) NATURALEZA. El cielo y la t. forman juntos el universo (Gén 1,1 2,4 14,19 Éx 20,11, etc.; Mt 5,18 Mc 13,31, etc.). A veces se encuentra una triple división: → cielo, t. y → mar (e.d., el gran mar universal que se extiende debajo de la t.: Éx 20,4.11 Sal 145,6 Act 4,24 14,15 Ap 10,6 14,7 21,1) o la expresión «cielo y t. y lo que hay debajo» (e.d., donde habitan Dios y sus ángeles, la t. y la ultratumba: Flp 2,11 Ap 5,3).

Como el cielo es el trono de Dios, así la t. es el escabel de sus pies (Is 66,1 = Act 7,49 Mt 5,35). Al igual que el cielo, la t. ha sido creada por Dios (Gén 1, etc.), de modo que es propiedad de Dios (Sal 24,1 = 1Cor 10,26, etc.). Dios es el Señor de la t. (Zac 4,14 Ap 11,4) o el Señor del cielo y de la t. (Jdt 6,15 Mt 11,25 Lc 10,21 Act 17,24).

Así como Dios habita en el cielo, así ha dado a los hombres la t. para habitarla (Gén 1,28 Sal 115,16 Ecl 5,1). Por esto se utiliza la palabra t. también para indicar los habitantes de la misma, e.d., los hombres (Gén 6,11 9,13 11,1 19,31 Dt 32,1 1Re 2,2 Is 34,1 Ap 19,2). En contraposición al cielo, que, como residencia de Dios, representa la sede y el origen de todo lo supraterreno, espiritual, sobrenatural y sagrado, la t., en cuanto residencia de los hombres y condenada a causa del pecado (Gén 3,17), es la sede y el origen de todo lo material, natural y pecaminoso (Jn 3,31 1Cor 15,47-49 Col 3,2).

Bibl.: ThW 1, 676-680.

Tiglat-Piléser (hebr. *tiglat-pil'eser*, asir. *tukulti-apil-ešarra)*, nombre propio de varios reyes asirios. El primero (1116-1090) y el segundo (965-933) no tienen importancia alguna en la historia bíblica. Tiglat-Piléser III (745-726), aunque usurpador, es uno de los más grandes reyes asirios, que extendió su dominación en todas direcciones, incluso hacia el oeste, donde atacó a Siria y Palestina. En el AT, junto con el de T., lleva también el nombre de → Pul. Recibió tributo de → Menajem (2Re 15,19), según fuentes asirias (AOT 345), en el año 738 durante su campaña contra Azriyáu de Yaudí (al noroeste de Siria); sólo los reyes que oportunamente le pagaron tributo siguieron independientes; así, Menajem de Samaría, Resín de Damasco y Jirom de Tiro. Bajo → Péqaj invadió Israel, conquistó gran número de lugares y deportó la población de esas ciudades a Asiria (2Re 15,29 1Par 5,6. 26); según fuentes asirias, estos acontecimientos están en relación íntima con la expedición de T. contra Resín de Damasco (733/32) y fueron el motivo por el que Péqaj fue sustituido por → Oseas (2Re 15,30; AOT 346-348). Finalmente, T. recibió tributo del rey de Judá, Ajaz (2Re 16,7.10; y, con ligeras variaciones, 2Par 28,20), que quiso asegurarse la ayuda de Asiria contra Resín de Damasco. En una lista de los príncipes tributarios (AOT 348) se cita efectivamente a Ajaz. Edición de las inscripciones de T.: P. Rost, *Die Keilschrift-texte Tiglat-pilesers III*, Leipzig 1893).

Tigris, denominación griega (hebr. *ḥiddeqel*, asir. *idiklat*, hoy *diğle)* del conocido río del Asia anterior, que se forma por la unión de dos brazos principales nacidos en los montes de Armenia. Sus afluentes, sólo de la parte oriental, son el alto o gran Zâb, el bajo o pequeño Zâb, el Diyâla y (hoy) el Joaspes (Kerja). En la antigüedad, el T. y Éufrates desembocaban separados en el golfo Pérsico; pero desde la época moderna se unen antes de la desembocadura. En el AT, el T. es conocido como río del paraíso (Gén 2,14, cf. Eclo 24,25) y es citado también en Dan 10,14 (aparición de un ángel), Tob 6,1 (el gran pez) y Jdt 1,6.

Timeo → Bartimeo.

Timón (gr. el que honra), uno de los siete diáconos o encargados de los pobres de Jerusalén, elegidos por los apóstoles (Act 6,5; → diácono); por lo demás, desconocido.

Timoteo (gr.: temeroso de Dios). (1) Nombre propio de dos personas de la época macabea (1Mac 5,6, etc.; 2Mc 8,30, etc.).
(2) Compañero de viaje de Pablo. Nació en Listra, hijo de padre gentil y de una mujer judía creyente (→ Eunice), y se convirtió pronto al cristianismo. El buen testimonio de los cristianos de Listra fue motivo para que Pablo lo tomara consigo en sus viajes apostólicos. Timoteo acompañó a Pablo en su segundo y tercer viajes apostólicos (Act 17,14s 18,5 19,22 20,4); Pablo le encomendó transitoriamente misiones especiales en Tesalónica (1Tes 3,2.6), en Macedonia (Act 19,22), y en Corinto (1Cor 4,17 16,10 2Cor 1,19), y T. siguió al Apóstol en la cautividad (cf. las inscripciones de Col 1,1 Flp 1,1 Flm 1; cf. también Flp 2,19 Heb 13,23, donde se anuncia su libertad). Según las → cartas pastorales, posteriormente fue también compañero de viaje de Pablo, pero hubo de quedarse en Éfeso (1Tim 1,3). En 2Tim 4,21 se le llama a Roma. La tradición le venera como obispo de Éfeso.

Sobre las dos cartas a Timoteo, → cartas pastorales.

Bibl.: W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus* (Nt.-liche Forschungen 1/3, Gütersloh 1925, 24ss). F.X. Pölzl, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus* (Ratisbona 1911) 103ss. [L. Turrado, *Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Silas, Lucas y otros compañeros de san Pablo* (CT 69, 1946, 82-105).]

Tímpano (tamboril o tambor; pandereta o bombo), hebr. *tōf*, tocado por mujeres (Éx 15,20 Jue 11,34 1Sam 18,6 Jer 31,4), y por hombres (1Sam 10,5 Sal 81,3 149,3 150,4), con ocasión de fiestas (Gén 31,27 Is 5,12 24,8 30,32 Job 21,12) y en el culto (2Sam 6,5 1Par 13,8 Sal 68,26 81,3 149,3 150,4).

Tinieblas. Sobre la tierra reinan la luz y las tinieblas, el día y la noche (Gén 1,2.5). También las t. han sido creadas por Dios (Sal 103,20); no son, pues, poderes enemigos

de Dios, sino que, al igual que la luz, son capaces de alabar a su creador (Dan 3,72). Por consiguiente, si las t. aparecen como símbolo del terror y de la desgracia *(passim)*, ello no se debe a razones mitológicas, sino simplemente naturales. En el mundo de ultratumba sólo reinan las t. (Job 10,21s Sal 87,13 Tob 4,11), por lo menos en el lugar donde, según la mentalidad posterior, estaban recluidos los malos (Mt 8,12 par., etc.; → šeol). En el cielo, ante Dios, sólo hay → luz. En contraposición a Dios, que es luz, llámase t. al estado del hombre que no está unido a Dios o no lo está del todo. Como esta falta de unión puede ser efecto de ignorancia o de mala voluntad, la situación del hombre que no conoce a Dios es t.; así ya en el AT (Is 9,1 60,2). Por eso convertirse al cristianismo es pasar de las t. a la luz (Jn 12,46 2Cor 4,6 Ef 5,8 1Pe 2,9) y seguir a Cristo es caminar en la luz, no en las t. (Jn 8,12). También está en las t. el hombre que no quiere servir a Dios; pensamiento que se encuentra ya en el AT (Is 5,20 Eclo 11,16). Por eso los pecados son obras de las t. (Rom 13,12), los espíritus malos son el poder de las t. (Ef 6,12) y el → demonio es el dominador de las t. (Lc 22,53 Act 26,18 Col 1,13).

Bibl.: S. Aalen, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo 1951).

Tinta (Jer 36,18 2Cor 3,3 2Jn 2,12 3Jn 13), materia colorante negra, cuyo principal componente era el hollín. Esta t. (o más bien pasta negra) es poco fluida; por eso un tintero de escriba puede llevarse en el cinturón (Ez 9,2ss). En las excavaciones de → Qumrán (manuscritos de), en un escritorio, se ha hallado un tintero con t. de esta clase, seca, no metálica.

Bibl.: ThW IV, 554-556.

Típico (sentido) → sentido típico.

Tipo. (I) El AT, según los padres de la Iglesia, es una divina pedagogía que, mediante prefiguraciones aptas para ello, prepara al hombre a recibir una revelación nueva ; sin esta preparación, la revelación quedaría incomprendida (→ exégesis alegórica). En todo el AT hay una relación misteriosa hacia el NT, gracias a la cual ciertos personajes y hechos anuncian y prefiguran, en la intención de Dios, realidades relevantes del NT. Es digno de ser puesto de relieve cómo el NT expresa cosas realmente nuevas de la fe cristiana (Jesús y su cuerpo místico, la Iglesia) mediante fórmulas tomadas de realidades de la antigua alianza. En los evangelios sinópticos y en Act, Jesús aparece como el «profeta» (predicación de la penitencia, eficacia salutífera de su palabra y su obra, su muerte), como el «hijo de David», el «hijo del hombre» y el «siervo de Yahvéh» sufriente, y también como el «nuevo Adán» (Lc 3,23-38), y al mismo tiempo la Iglesia está presentada como el nuevo pueblo de las doce tribus, como «la nueva alianza en la sangre de Jesús» y como la comunidad escatológica (la primera pentecostés se describe mediante la profecía de Joel: Act 2, 16-21). En Pablo, Cristo aparece igualmente camo antitipo de Adán, y a la comunidad cristiana se la llama «nueva creación», «descendencia de Abraham», el «Israel espiritual». En Heb, Jesús es el verdadero sumo sacerdote que, por su sacrificio, se elevó por encima de todos los sumos sacerdotes, y la protección divina sobre el pueblo en su peregrinar por el desierto enseña igualmente cómo Dios vela sobre su Iglesia. El cuarto evangelio considera a Cristo como quien lleva a su realización perfecta todas las instituciones de salud que había en el AT. Toda la economía cristiana de salud está presentada según el esquema promesa-cumplimiento. Nada tiene de extraño, por consiguiente, que los primeros cristianos procuraran descubrir en las realidades del AT «tipos» de realidades cristianas. La palabra «tipo», gr. τύπος, está tomada del vocabulario paulino (1Cor 10,6; cf. 1Cor 10,11: τυπικῶς). El término griego significa en sentido propio «imagen tallada» o «modelo»; en el AT indica los modelos previstos, según los cuales había de construirse el tabernáculo (Éx 25,40; cf. Éx 26,30: εἶδος; Heb 8,5 Act 7,44). Act habla de una carta que es «del tenor (τύπος) siguiente» (23,25); Pablo propónese a sí mismo como ejemplo (τύπος: Flp 3,17; cf. 1Tes 1,7 2Tes 3,9 1Pe 5,3 1Tim 4,12 Tit 2,7); en Rom 6,17 se habla del cristianismo como «norma (τύπος) de doctrina». Todos estos matices de la palabra τύπος demuestran que el NT está descrito según los modelos o los ejemplos tomados del AT; Rom 5,14 presenta la fórmula más sorprendente, cuando llama a Adán «figura (τύπος) del que ha de venir» (cf. 1Cor 15,49). Y como toda figura comparada con la gloria de su cumplimiento es en cierta manera insignificante, por eso a la figura o prefiguración se la llama también «sombra» (Col 2,17 Heb 8,4 10,1) o «copia» (Heb 8,5 9,23: ὑπόδειγμα).

(II) Según 1Cor 10,11, las figuras del AT «fueron escritas para instruirnos a nosotros, a quienes nos ha salido al paso el fin de los tiempos». Esta ideología es el fundamento del sentido tipológico de la Escritura; el

cual no debe buscarse en las palabras (que es lo propio del sentido literal), sino en las cosas, los *realia* del AT. Algunos padres de la Iglesia, sobre todo Orígenes, exageraron y multiplicaron sin medida el número de figuras del AT; su método alegorizante las descubría por todas partes, hasta en pequeñísimos detalles. La encíclica *Divino afflante Spiritu* formula a este respecto una norma preciosísima: el exegeta católico puede subrayar un sentido tipológico (o típico) «cuando está probado que Dios lo reveló; porque, efectivamente, Dios es el único que puede conocer este sentido y sólo Él puede revelárnoslo». El criterio de la encíclica es claro: no debe admitirse el sentido típico, sino cuando así lo enseñan el NT o la tradición dogmática de la Iglesia (p.ej., en su liturgia). Por consiguiente, para tener derecho a hablar de una tipología concreta no es suficiente que uno descubra cualquiera semejanza entre un hecho del AT y una realidad del NT. Es necesario demostrar, además, que esta semejanza encierra un valor religioso en sí misma [querido y expresado por Dios] ; y en la práctica deberá demostrarse al mismo tiempo que existe continuidad histórica e ideológica entre el hecho del AT y el hecho cristiano que se considera como su cumplimiento.

Es de notar que el sentido típico de los relatos del AT no revela una significación nueva del texto veterotestamentario (pues, en sus designios divinos, Dios «habló [adrede] fragmentariamente y a través de diversas figuras a los patriarcas», Heb 1,1; por lo cual no se debe buscar en el texto un sentido más «pleno» que aquel que el Espíritu Santo se dignó expresar en cada ocasión); el sentido típico no está en las palabras, sino en las cosas de las cuales habló el hagiógrafo (y el Espíritu Santo con él). Estas cosas pueden recibir (si así se demuestra en cada caso), por encima de su significación literal histórica, otro sentido más, gracias a la disposición de la divina providencia. Entre los textos conocidos, sancionados o respaldados por el Espíritu Santo, pueden citarse, p. ej., Éx 12,46, que prohíbe quebrantar los huesos del cordero pascual (cf. Jn 19,36), Zac 12,10 sobre la lanzada (cf. Jn 19,37), Núm 21,8 sobre la serpiente de bronce (cf. Jn 3,14), Gén 14 sobre Melquisedec (cf. Heb 7), así como la rivalidad entre las dos esposas de Abraham como tipos de los dos testamentos (Gál 4,21-30). Como ejemplo de tipología no apoyada en la Escritura puede citarse el cordón rojo de Rahab (Jos 2,18), que prefiguraría la sangre redentora de Cristo.

Bibl: A. von Blumenthal, Τύπος *und* παράδειγμα (Hermes, 63, 1928, 391-414). L. Goppelt, *Typos: Die typologische Deutung des A.T. im Neuen* (Gütersloh 1939). J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments: Essai sur les divers sens des Écritures et sur l'unité de la Révélation* (París ²1949). Id., *Vom christlichen Verständnis des A.T.* (Friburgo 1952). A Fernández, *Sentido plenior, literal, típico, espiritual* (Bb 34 1953, 299-326). R. E. Brown, *The Sensus plenior of Sacred Scripture* (Baltimore 1955; y, sobre esta obra : S. de Ausejo, *El «sensus plenior» de la Sagrada Escritura*, EstB 15, 1956, 95-104). [Cf. también la bibl. española indicada en → exégesis alegórica y artículos a los que allí se remite.]

Tíquico (gr.: el que tiene fortuna), discípulo oriundo del Asia Menor, uno de los compañeros de Pablo en su último viaje a Jerusalén (Act 20,4s). Posteriormente fue enviado por el Apóstol, ya encarcelado, a Éfeso (Ef 6,21s, cf. 2Tim 4,12) y a Colosas (Col 4, 7-9), a fin de informar sobre todo lo que pasaba en Roma. En Tit 3,12 va también a Creta.

Tirano (gr.: tirano, señor violento), probablemente *rhétor*, que poseía en Éfeso un aula; Pablo predicó durante dos años en esta aula, después de verse obligado a salir de la sinagoga (Act 19,9s)

Tirhaqá (hebr. *tirhāqā;* sobre su significación, cf. infra; Vg Tharaca), forma hebrea del nombre (seguramente no egipcio) del rey Taharqa (asir. *tarqū).* Taharqa fue el tercer rey de la dinastía XXV etiópica (de ahí que en el AT se le llame «rey de Kuš), y reinó hacia 690-664 a.C. Ya bajo Senaquerib hubo de seguir una política hostil a Asiria (2Re 19,9 Is 37,9). Inscripciones de Asarhaddón (AOT, 358) y de Assurbanipal (cilindro de Rassam de diez líneas) cuentan de qué modo fue vencido por los asirios en varias campañas.

Bibl.: G. Goossens, *Taharqa le conquérant* (CdÉ 22, 1947, 239-244). J.M.A. Janssen, *Que sait-on actuellement du Pharaon Taharqa?* (Bb 35, 1953, 23-43).

Tiro (hebr. *ṣūr:* roca), ciudad fenicia, sobre una isla rocosa (de ahí sin duda su nombre; cf. Ez 26,4), situada en la costa oriental del Mediterráneo (cf. lám. XXXII y fig. 134). Sobre la costa misma se asentaba Ušu (gr.: *Palaiotyrus).* La ciudad es mencionada también en textos egipcios, asirios y ugaríticos *(ṣr).* La diosa de la ciudad es → Ašerá (1Re 18,19; cf. ugar. «Ašerá de Tiro»). Después de un tiempo de hegemonía egipcia, Tiro se hizo independiente; en las cartas de Amarna aparece un rey con el nombre de Abimilki. Tiro era entonces una ciudad importante: navegación (dos puertos), industria de metales, tejidos, colorantes y cristal. Las relaciones con Israel fueron al principio amistosas. Con motivo de los tratados entre

Jiram y Salomón surgió un activo comercio entre T., que procuraba madera y obreros especializados, e Israel, que exportaba víveres a T. (1Re 5,1-12 7,13.40 9,1-10, cf. Act 12,20). Israel pudo aprovechar las experiencias tirias para la organización de una flota comercial (1Re 9,26-28). Las relaciones de amistad llegaron hasta el matrimonio de Ajab con Izebel, hija del rey tirio Etbaal (Itobaal; 1Re 16,31 lo llama rey de los sidonios). Cuando T. intentó incluir a Israel en su política exterior, los profetas protestaron enérgicamente (oráculos contra Tiro: Is 23 Am 1,9s Ez 26,1-28,19 Zac 9,3s). Tiro supo mantener su independencia frente a Asiria y



Fig. 134. Tiro

Babilonia; pero muchos tirios abandonaron su patria y fundaron la colonia de Cartago. Sólo bajo Alejandro Magno fue sometida T. a dominación extranjera (332 a.C.; construcción de un dique entre la isla y la costa); hasta el año 198 a.C. continuó bajo el poder de los Seléucidas (de ahí que en 1Mac 11,59 y 2Mac 4,18-20, T. es llamada ciudad libre). Los romanos confirmaron la autonomía siria. Como gentes de T. (y de Sidón) habían acudido a Jesús en grandes masas (Mc 3,8) y éste se había retirado a territorio de T. y Sidón (Mt 15,21), se comprende que Pablo visitara los discípulos de T. y permaneciera con ellos siete días (Act 21,3-4). Hoy se llama *ṣūr*.

Bibl.: FLEMING, *The history of Tyre* (1915). ABEL II, 488s. BRL 526-528. E.N. WRIGHT, *News about Old Tyre* (BA 2, 1939, 20-22). J. LIVER, *The Chronology of Tyre at the Beginning of the First Millennium b.C.* (IEJ 3, 1953, 113-120). [T. DE ORBISO, *El oráculo contra Tiro en Is. 23 y Ez 26-28* (EstB 1, 1941/42, 597-625). J.M. PEÑUELA, *La inscripción asiria Im 55644 y la cronología de los reyes de Tiro* (Sefarad 13, 1953, 217-237; 14, 1954, 3-42).]

Tirsá (hebr. *tirṣā;* NOTH, *Josua* 122: punto de dirección; Vg Thersa), en Núm 27,1 y Jos 17,3 adjudicada a Manasés; después de Sikem fue residencia de los reyes de Israel Yeroboam (1Re 14,17), Basá (15,21-33 16,6), Elá (16,8s), Zimrí (16,15-18) y Omrí. Éste, después de seis años de residencia, se trasladó a la recién construida Samaría (16,23s). Tirsá fue el punto de partida del golpe de estado de Menajem contra Sel·lum (2Re 15,16). La situación sigue siendo discutida. Albright (BASOR 49, 1933, 26) ha propuesto *tell el-fār'a*, al nordeste de *nāblus*. Allí están actualmente en marcha excavaciones de la *École Biblique* bajo la dirección de R. de Vaux, que han demostrado como muy probable la identificación con Tirsá. Informes provisionales: RB 1947-1949, 1951-1952.

Bibl.: ABEL II, 485s. J. GRAY (PEQ 84, 1952, 110-113). R. DE VAUX, *The Excavations at Tell el-far'ah and the Site of Ancient Tirzah* (PEQ 88, 1956, 125-140).

Tišbí (hebr. *tišbī;* Vg Thesbi), patria del profeta Elías (1Re 17,1, etc.), pero no citada ya más. El antiguo nombre sigue en *el-istib* o *lisdib*, ruinas al sur de *wādi yābis*, junto al picacho de *mār elyās*.

Bibl.: ABEL II, 486. J. AUGUSTINOVITCH, *De Eliae prophetae patria* (separata de «Antonianum», Roma 1950).

Tišrí, nombre judío de un → mes (séptimo mes: mitad de octubre/mitad de noviembre). No se cita en el AT.

Tito, amigo y compañero de viaje de Pablo. Es sorprendente que no se le mencione en Act, por lo que su vida es poco conocida. Siendo → etnicocristiano no circuncidado, acompañó a Pablo al → concilio de los apóstoles en Jerusalén (Gál 2,1.3); Pablo le encargó además una misión especial en Corinto (2Cor 2,13 7,6 8,6.16.23 12,18), donde fue bien recibido (7,13-15). Según Tit 1,4 se halla en Creta y allí recibe la carta intitulada a Tito (→ cartas pastorales); en 2Tim 4,10 comparte la cautividad de Pablo y recibe un encargo particular para Dalmacia. Según la tradición, murió obispo de Creta.

Bibl.: F.X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus* (Ratisbona 1911) 136ss. [L. TURRADO, *Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Silas, Lucas y otros compañeros de san Pablo* (CT 69, 1946, 82-105).]

Tobías (forma helenizada del hebr. *ṭôbiyyā-[hu]*: Yahvéh es bueno; NOTH 153), nombre propio en el AT (6 veces). Los más importantes son:

(1) El esclavo o funcionario ammonita que fue enemigo de Nehemías. Juntamente con Sanbal·lat, gobernador de Samaría, intentó impedir la reconstrucción de las murallas de Jerusalén (Neh 2,10.19s 3,33-35 4,1-3 6,1-9.16-19). Por su matrimonio con una hija de Sekanyá y el de su hijo Yojanán con la hija de Mesul·lam (Neh 6,18), tenía buenas relaciones en Jerusalén y, durante una ausencia de Nehemías, logró incluso disponer de una cámara en el recinto del templo (13,4-9); Nehemías lo expulsó.

El Tubías mencionado en el papiro de Zenón (259 a. C.) fue probablemente descendiente suyo, lo mismo que Hircano, hijo de T., que puso en lugar seguro el dinero del templo de Jerusalén (2Mac 3,11) y vivió luego retirado en la residencia de sus antepasados, los *b^enē ṭobyāh*, en *'araq el-emīr;* Jos. Flav. *(Ant.* 12,4,11) llama a esta residencia Tyros; el papiro de Zenón, la *birtā'* de la Ammonítide; ésta estaba situada en el *wādi eṣ-ṣīr* (curso superior de *wādi keṭrēn)*, a mitad de camino entre el Jordán y Ammán (cf. L. H. VINCENT, *La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza*, RB 29, 1920, 182-202).

No es seguro que los «hijos de T.» sean los descendientes de la familia real aramea llamada *bēt-ṭab-'ēl* (originaria igualmente de Transjordania), conocida por una carta dirigida a Tiglat-Piléser III (cf. W. F. ALBRIGHT, *The Son of Tabeel*, BASOR 140, 1955, 34s; E. VOGT, *Filius Tab'el*, Bb 27, 1956, 263s) y por Is 7,6 (hacia el 735, Resín y Péqaj quisieron poner en el trono de Jerusalén a uno de esta familia: Tabeel).

El nombre yahvista de T., el ammonita, y el de su hijo Yojanam (Neh 6,17.18), así como sus alianzas con las familias sacerdotales más importantes de Jerusalén (6,18 13,4), prueban las simpatías judías del padre (¿sería prosélito?), pero no que su origen fuera necesariamente judío (cf. Esd 4,2); sí es posible que su madre fuese judía (para el matrimonio de las hijas, cf. Neh 10,31). En todo caso, 2Mac 3,11 insinúa que el separatismo de Nehemías (13,4-9), que fue también el ideal del autor de Par (cf. Neh 13,1-3), no tuvo éxito duradero en el caso de los «hijos de T.»

(2) Tobías el viejo (LXX: Τωβίτ o Τωβείτ), héroe del libro que lleva su nombre (→ Tobías [libro de]). Hubo de ser originario de la tribu de Neftalí y fue conducido a Nínive junto con su mujer Ana y su hijo T. el joven, en la deportación de aquella tribu por Tiglat-Piléser III (745-726 a.C.). Sobre esta deportación, cf. 2Re 15,29. La lista de epónimos menciona para el año 734 una expedición contra los filisteos; para el 733 y el 732, otra contra Damasco; Tob 1,1s habla de Enemesar (Salmanasar), hijo de Tiglat-Piléser, que en el año 733 fue gobernador de Fenicia y, como tal, pudo favorecer la deportación. Llegado a Nínive, T. se mantuvo fiel a las prescripciones de la ley mosaica, se distinguió por sus obras de misericordia corporal y espiritual, enterrando a los muertos y animando a sus compañeros de cautiverio a ser fieles a Yahvéh y a su ley. A pesar de su prueba (pérdida de sus bienes, ceguera, reproches de su mujer), permaneció en la confianza en Yahvéh, que le socorrió de modo maravilloso y le curó de su ceguera. Cf. también → Ajior, → Ajiqar.

(3) Tobías el joven, hijo de (2), fue enviado por su padre a Gabael, en Ragués, con el encargo de cobrar una suma de dinero; le acompañó el ángel Rafael, por cuyo consejo se casó en Ecbátana con Sara y luego curó la ceguera de su padre con la hiel de un pez, pescado durante su viaje. → Tobías (libro de).

Tobías (libro de), escrito deuterocanónico, que lleva el nombre de las dos personas principales de la narración.

(I) LENGUA. Aunque algunos críticos han defendido la opinión de que Tob fue escrito en griego (Nöldeke, Zöckler, Löhr, Schürer [1-3]), hoy está bastante generalizada la opinión de que la lengua original fue semítica (Schumpf, Miller), aunque no puede resolverse si fue el hebreo o el arameo (por el hebreo están: Gutberlet, Vetter, Kaulen-Hoberg, Joüon; por el arameo: Fuller, Neubauer, Göttsberger). En Qumrán se han hallado cuatro fragmentos de Tob en lengua hebrea y aramea. → Qumrán (manuscritos de).

(II) TEXTO. De Tob corren varios textos, que difieren notablemente entre sí:

(A) Un texto *arameo* fue publicado por A. NEUBAUER, *The Book of Tobit* (Oxford 1878), sacado de un ms. de la Bodleian Library (Oxford), que es una colección de midrašim grandes y pequeños. Este texto data del s. IV d.C., según Nöldeke; según Dalman, no es anterior al s. VII.

(B) Cuatro textos *hebreos*.

(1) El texto publicado por S. Münster en 1542 (en Basilea), que había aparecido ya en Constantinopla en 1516, admitido posteriormente en la Políglota de Londres, nuevamente publicado por Neubauer (cf. supra) con variantes de tres mss. y una tra-

ducción del persa en hebreo. Este texto podría ser del s. VIII o IX d.C.
(2) El texto publicado por P. Fagius en el año 1542, aparecido ya en Constantinopla en el 1517, que después fue admitido en la Políglota de Londres. Generalmente se considera como elaboración judía del s. XII d.C.
(3) El texto publicado por M. Gaster (1897), de un ms. del s. XIII, procedente del Museo Británico. Este texto sigue muy de cerca la Vg, depende de ella y no puede ser anterior a los s. X u XI d.C.
(4) El texto publicado también por M. Gaster en 1897, sobre un ms. español del s. XV. Sigue muy de cerca el texto arameo (1) de Neubauer.

(C) Tres recensiones del texto *griego:*
(1) El texto corriente de los LXX según los códices B y A, con el que se enlazan las versiones siria, copta, armenia y etiópica.
(2) El texto del códice S (sinaítico), del que depende la antigua versión latina (cf. sobre esto P.P. Saydon, Bb 33, 1952, 363-365).
(3) El texto de los mss. minúsculos 44 (Zittau), 106 (Ferrara) y 107 (Ferrara), los cuales presentan una recensión propia en 6,7-13,8; cf. O.F. FRITZSCHE, *Libri apocryphi V.T. graece* (Leipzig 1871).

(D) La *antigua versión latina* está representada en varios mss. de un texto que se remonta al códice S (sinaítico). El cód. Vat. Reg. 7 (s. x) ofrece una versión divergente, que se remonta también al cód. sinaítico.

(E) El *texto de la Vg* fue preparado por Jerónimo, según su propio testimonio en la *praefatio*, en un solo día, de la traducción hebrea de un judío. La traducción hebrea procedía a su vez de un original arameo que no era idéntico al texto arameo antes citado. El latín de la Vg sigue muy de cerca la antigua versión latina.

(III) CONTENIDO. Los textos difieren bastante entre sí en pormenores; pero en lo esencial ofrecen la misma narración. La primera parte presenta las personas principales: el piadoso Tobías, padre, probado por la ceguera y reprendido por quienes lo rodean, pide la liberación por la muerte (1,1- 3,6); en la ciudad meda de Ecbátana, Sara, hija de Ragüel, es acusada de asesinato, porque el demonio → Asmodeo le mató siete maridos, y desea igualmente liberarse por la muerte (3,7-23); la oración de los dos es escuchada y Dios envía al ángel Rafael (3,25). La segunda parte cuenta el viaje del joven Tobías. El padre le envía a Ragués para cobrar una suma de dinero (4,1-5,3). Rafael, de incógnito, se le ofrece por compañero de viaje (5,4-21); ambos parten, con disgusto de la madre, Ana (5,22-28). En el Tigris, Tobías coge un pez, del que por consejo del ángel conserva las entrañas (6,1-9). En Ecbátana paran en casa de Ragüel, padre de Sara (6,10-22). Por consejo de Rafael, Tobías toma a Sara por mujer. Aunque ya habían sido muertos por el demonio siete maridos durante la primera noche de las respectivas bodas, Tobías escapa al peligro, quemando por consejo del ángel, en la alcoba, el corazón y el hígado del pez, y pasa las tres primeras noches (así Vg; los otros textos: la primera noche) en oración, sin tocar a su mujer (7,1-8,24). Mientras Tobías se queda con Ragüel, Rafael va a buscar el dinero a Ragués en casa de Gabael, a quien conduce a Ecbátana para la boda (9,1-12). Entre tanto, los padres añoran la vuelta del hijo (10,1-7). Después de dos semanas, Tobías se pone en camino (10,8-13), vuelve a casa con su compañero de viaje y cura a su padre de la ceguera, untándole o restregándole los ojos con la hiel del pez (11,1-17). Siete días después llega también Sara (11,18-21); entonces Rafael se da a conocer y desaparece (12,1-22). El viejo Tobías manifiesta su agradecimiento en un himno profético (13). El libro termina con algunas observaciones sobre la suerte ulterior de los padres y del hijo (14).

(IV) GÉNERO LITERARIO. Es muy difícil averiguar la forma primitiva de Tob, dada la variedad de textos. La intención del autor es también muy oscura. Mientras muchos exegetas católicos miran el libro como histórico, los acatólicos, en general, ven en él una novela histórica. Hay críticos católicos que opinan que el autor trató libremente un suceso histórico, de suerte que no pudo ser intención suya aspirar en todos los pormenores a una exactitud histórica digna de fe; para sostener esta opinión se apela al carácter marcadamente edificante y didáctico del libro (el autor quiso ante todo edificar), a varios pormenores cuya exactitud histórica apenas es posible demostrar y a la libertad que refundidores y traductores posteriores se permitieron con el texto (así F. von Hummelauer, N. Peters, A. Schulz, P. Vetter, A. Miller, M. Schumpf).

(V) TIEMPO DE COMPOSICIÓN. Dada la oscurísima historia del texto, no es posible tomar del libro mismo indicios suficientemente seguros sobre su época de composición. Se piensa generalmente en el s. II a.C. Comoquiera que, en una parte del texto (no en la Vg), los cap. 1-3 tienen forma autobiográfica, es posible que el libro se funde en notas autobiográficas de uno de los Tobías; sin

embargo, la forma en primera persona puede ser también puro recurso literario de un refundidor posterior.

Comentarios: C. GUTBERLET (Munster de Westfalia 1877), A. SCHOLZ (Wurzburgo 1889), R. GALDOS (París 1930), M. SCHUMPF (Munster de Westfalia 1933), A. MILLER (Bonn 1940), A. CLAMER (París 1949), F. STUMMER (Wurzburgo 1950), G. PRIERO (Turín 1953), H. BÜCKERS (Friburgo de Brisgovia 1953), O.F. FRITSCHE (Leipzig 1853).

Bibl.: A. SCHULTE, *Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias* (BSt 19/2, Friburgo de Brisgovia 1914). H. BÉVENOT, *The primitive Book of Tobit* (BS 1926, 55-84). J. MÜLLER, *Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit* (BZAW 13, Giessen 1908). R. PAUTREL, *Tobie* (París 1951). T.F. GLASSON, *The Main Source of Tobit* (ZAW 71, 1959, 275-277). [J. PRADO, *Historia, enseñanzas y poesía en el libro de Tobit* (Sefarad 9, 1949, 27-51).]

Toca → vestidos, → tocado.

Tocado. Es dudoso si el pañuelo (árabe *keffīye)*, hoy día usado por campesinos y beduinos, con los cordones correspondientes de pelo de caballo (fig. 135), es un resto o una evolución de una toca antigua. El fez o tarbuš turco, frecuentemente cubierto con un paño, pertenece seguramente a una época posterior. De la costumbre de cubrirse toda la cabeza como señal de luto o dolor (2Sam 15,30 Jer 14,3 Esd 6,12) o sólo hasta el bigote



Fig. 135. El *keffīye*, con el que los árabes de hoy se cubren la cabeza

(pars pro toto: Lev 13,45 Ez 24,17.22 Miq 3,7), se ha deducido que en tiempos bíblicos no era usual cubrirse la cabeza. En reproducciones egipcias están representados los semitas frecuentemente descubiertos; a veces llevan una estrecha cinta en el cabello, a veces gorritas planas y redondas. En reproducciones asirias se ven los israelitas con gorras puntiagudas recortadas, que dejan libres las orejas (AOB 121-125). Las indicaciones bíblicas son generalmente poco claras. El hebr. *pᵉʾēr* es tal vez una toca corriente para hombres y mujeres (Is 61,3.10 Ez 24,17.23 Is 3,20); el hebr. *ṣānīf*, probablemente un paño bastante grande que, a manera de turbante, se envolvía alrededor de la cabeza (Zac 3,5 Job 29,14), lo llevaban también reyes (Is 62,3; cf. Eclo 11,5 47,6) y mujeres (Is 3,23). En tiempos posteriores aparece para las mujeres la mitra griega (Jue 10,3); sin embargo, el → velo conocido en el AT no servía para cubrir la cara (Gén 38,14s.19). El sumo sacerdote llevaba un *miṣnefet* (Éx 28,4 39,28) de tela *(byssus)*, como los demás sacerdotes y como el rey (Ez 21,31); probablemente se refiere a un turbante alto, de lino, que a veces se llama también *pᵉʾēr* (Éx 39,28 Ez 44,18). Según la antigua costumbre israelita, en presencia de Dios debía cubrirse la cabeza con una toca o con el manto (1Re 19,13), puesto que ninguna criatura puede mirar impunemente a Dios (Éx 3,6 Is 6,2.5). Por eso, el judío de hoy tampoco se quita su toca durante sus oraciones, sino que cubre, además, su cabeza con un manto especial para las oraciones. En contraposición a esto, el cristiano asistía descubierto a las reuniones de culto; pero las mujeres debían cubrirse la cabeza (1Cor 11,4-7).

Bibl.: BRL 336s. NÖTSCHER 55s. 59.

Tofet (hebr. *tōfēt)*, lugar en el valle de Hinnom, donde los israelitas, bajo Ajaz y Manasés, sacrificaban sus hijos a → Molok (2Re 23,10 Jer 7,13s 19,6.11-14). Según noticia de san Jerónimo, el T. se hallaba en la confluencia de los valles Hinnom y Cedrón. La significación de T. es incierta; ordinariamente, se lo relaciona con una raíz aramea *tft* (quemar); por tanto, hogar. La vocalización de *tōfēt* es convencional y se ha escogido precisamente por eso, para recordar *tōfēt* («esputo», algo sobre lo que se escupe con desprecio); la verdadera pronunciación debió de ser algo así como *tᵉfāt*. → Gehenná.

Tohu wabohu → caos, → creación (relato de la).

Tolá (hebr. *tōlāʿ:* gusano; NOTH 230), de la tribu de Isacar, fue uno de los llamados jueces menores (Jue 10,1); el mismo nombre se halla como hijo de Isacar (Gén 46,13 Núm 26,23 1Par 7,1).

Tolemaida → Akkó.

Tolomeos → Ptolomeos.

Tomás, uno de los doce discípulos. En las listas de los → apóstoles está junto a Mateo (Mt 10,3 Lc 6,15), Santiago, hijo de Alfeo

(Mc 3,18), y Felipe (Act 1,13). En los sinópticos no se habla ya más de él. En el evangelio de Jn es el «incrédulo» (14,5 20,24-29), y forma con Simón Pedro, Natanael, los hijos de Zebedeo y otros dos, un grupo especial al que Jesús se aparece, después de su resurrección, en Galilea (21,2). Tomás gozaba entre los apóstoles de cierta autoridad (11,16). Jn cuenta también que T. era igualmente conocido con el hombre de Dídimo, correspondencia griega del arameo *tōmā'* (mellizo). Según la tradición, su sepulcro se halla en Edesa. Llevan su nombre unos *Acta Thomae* (versión alemana de E. Preuschen en E. Hennecke, NTA, Tubinga 1904), así como un Apocalipsis de Tomás y Esteban.

Topacio → piedras preciosas.

Topo. En Is 2,20 se debe leer *ḥăparpārōt*, en lugar de *laḥpōr pērōt;* el singular *ḥăparpārā* designa un animal que socava la tierra, según unos el t., y según otros la rata. KOEHLER (LVTL) identifica el *ḥăparpārā* con una especie de musaraña, en Egipto animal sagrado y con frecuencia momificado, que come insectos *(crociduva religiosa)*, y remite a AHARONI *(Osiris* 5, 463s).

Topónimos (→) nombres topográficos, Onomástikon.

Torá (hebr. *tōrā*, tal vez de *yārā:* «instruir», en forma causativa) significa instrucción, enseñanza, aviso. La palabra significa, sobre todo, los avisos o instrucciones de Yahvéh por medio de los sacerdotes y profetas, y particularmente, desde el Dt, los avisos comunicados por medio de Moisés, las leyes mosaicas del Pentateuco, y luego también, como término técnico, todo el Pentateuco, y en el judaísmo posterior, así como en el NT, todo el AT. Así también νόμος en LXX y en el NT. Por eso, unas palabras de Is son citadas en 1Cor 14,21 con la observación: «En la ley está escrito»; cf. Jn 10,34 12,34 15,25 Rom 3,10-18. → Ley.

Bibl.: ThW IV, 1037-1039. [A. DÍEZ MACHO, *¿Cesará la Torá en la edad mesiánica?* (EstB 12, 1953, 115-158; 13, 1954, 5-51).]

Toro. El t. es, en todo el oriente próximo, símbolo de la fuerza viril (cf. Núm 23,22 24,8); por eso los diversos dioses son designados y alabados como t.; p.ej., el dios lunar (Sin) y Marduk en Babilonia, Tot y Osiris en el antiguo Egipto, El en Fenicia; cf. además «el poderoso (propiamente «el t.») de Israel», como designación del Dios de Israel (Gén 49,24 Is 1,24 49,26 60,16 Sal 132,2.5). En Egipto se adoraba a t. vivos, con los nombres de Apis y Mnevis, como encarnaciones divinas. Entre los babilonios, arameos e hittitas, el t. era el símbolo o el animal sagrado de la fecundidad y de la tormenta, que trae la lluvia; en algunas tribus árabes, el t. era símbolo del dios luna. Se comprende, pues, que los israelitas, cuyos antepasados adoraron «a otros dioses», entre ellos el dios luna (Jos 24,2), representaran también en ocasiones a su dios Yahvéh bajo la imagen de un t.; → becerro de oro; → becerro (culto a las imágenes del).

Torre Antonia → Antonia.

Torre de Babel. (I) La t. de Babel bíblica se ha identificado durante mucho tiempo con la t. escalonada *(ziggurat)* de *birs mimrud* (Borsippa; cf. RLA I, 422), de unos 47 m de alta, hasta que posteriormente Hilprecht descubrió la verdadera t. escalonada de Babilonia, en las ruinas de *es-sahn*, excavadas en el año 1913. Es la t. de un templo que sólo pudo ser reconocida en sus cimientos; pero puede reconstruirse su forma a base de una «descripción de la ciudad de Babilonia», en escritura cuneiforme, copiada en el año 229 a.C. por Anu-bel-šunu de un original más antiguo, descubierta en 1876 por G. Smith y publicada en 1913 por V. Scheil y Dieulafoy («Mém. de l'Ac. des Incript. et Belles Lettres» 39, 1913, 293-372). La sección K, lín. 16-24 y 37-42, trata de la t. del templo. Esta descripción, sin embargo, no coincide del todo con la conocida por Heródoto (I, 183); de ahí la diferencia de resultados en los intentos de reconstrucción (Koldewey, Andrae, Martiny, Unger, Dombart, Moberg—Busink). La t. *E-te-men-an-ki* (fundamentos del cielo y de la tierra) constaba de un núcleo interior de adobe, recubierto de ladrillos, del tiempo de Nabopolasar o Nabucodonosor. Probablemente empezaba por una sólida base subterránea de unos 90 m de lado. Sobre ella se levantaban los siete pisos de 33, 18, 6, 6, 6, 6 y 15 m de alto, e.d., con una altura total de 90 m. Los pisos se retraían hacia el interior, respectivamente, 12, 18, 9, 9, 9 y 9 m. En el más alto de todos se hallaba la capilla *(šaḫaru:* casa de la boda) de la divinidad (Marduk). La t. se orientaba por sus lados hacia los cuatro puntos cardinales; por la parte sur, una escalera llevaba hacia arriba, probablemente hasta el segundo piso.

La significación de la t. escalonada está en relación con las ideas cosmológicas y religiosas de los babilonios de entonces (→ monte de la reunión). Cada ciudad babilónica sólo tenía ordinariamente una t. escalonada; Assur y Kiš tenían tres. La sólida t. escalonada de Ur es la mejor conservada.

Bibl.: T. DOMBART, *Der Turmbau zu Babel* (OLZ 21, 1918, 161-165). Id., *Der babylonische Turm* (JBL

34, 1919, 40-64). Id., *Der Sakralturm: 1, Zikkurat* (Leipzig 1920). Id., *Der Stand des Babelturmproblems* (Klio 21, 1927, 135-174). Id., *Der babylonische Turm* (AO 29/2, Leipzig 1930). Id., *Die Aufgangsfrage* [redacted] *Babelturm* (JSOR 16, 1932, 74. 107). E. UNGER, *Der Turm zu Babel* (ZAW, NS 4, 1927, 162-171). Id., *Babylon, die heilige Stadt* (Berlín/Leipzig 1931). B. ALFRINK, *Der Versammlungsberg im äussersten Norden* (Bb 14, 1933, 41-67). TH.A. BUSINK, *De toren van Babel* (Groninga 1938). Id., *Etemenanki: De Toren van Babel* (JbEOL 10, 1945/48, 526-536). Id., *De babylonische Tempeltoren* (Leiden 1949). L.H. VINCENT, *De la tour de Babel au Temple* (RB 53, 1946, 403-440). A. PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel* (París 1949). Id., *La tour de Babel* (Neuchâtel 1953).

(II) LA CONSTRUCCIÓN DE LA TORRE DE BABEL (Gén 11,1-9). La narración de la construcción de la t. de B. es la última pieza de la historia bíblica primitiva. Ésta repite por dos veces la evolución religiosa de la humanidad conforme a la misma ley interna: a un progresivo alejamiento de Dios sigue el juicio de Dios por el diluvio, y luego, después del diluvio, por la dispersión de los pueblos. El alejamiento de Dios después del diluvio, según el autor bíblico, culmina en la construcción de la t. de Babel. El pecado de los hombres consiste nuevamente en el afán de establecer contacto con la divinidad, contra los límites impuestos por Dios. Este espíritu soberbio, hostil a Dios, el autor lo ve encarnado en los edificios que intentan llegar al cielo, señaladamente en la gigantesca torre babilónica de *E-temen-an-ki*, en Babilonia, tipo del imperio enemigo de Dios. La intervención de Dios contra ese poder se presenta en forma antropomórfica. Al confundir Yahvéh la lengua de los pueblos, echa por tierra de la manera más sencilla toda la arrogancia humana. La confusión de lenguas no es, por consiguiente, el fin de la narración, sino, dentro de ella, sólo un medio por el que la providencia o gobierno divino del mundo ha puesto un límite cierto a toda ambición humana. La interpretación que, siguiendo esa finalidad, se da del nombre de Babel, está probablemente ideada para contraponerla a la interpretación babilónica *(bab-ili* = torre de Dios).

Bibl.: P. HEINISCH, *Der Turmbau von Babel* (StC 1, 1924/25, 139-169). H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte* (Bonn 1932) 51-57. A. WADLER, *Der Turm* [redacted] *Babel* (Basilea 1935). O.E. RAWEN, *Der Turm* [redacted] *Babel* (ZDMG 91, 1937, 352-372). H. GRESSMANN, *The Tower of Babel* (Nueva York 1929). A. BROCK-UTNE (ARW 32, 1935, 293-310). M. HONNORAT, *La tour de Babel et la langue primitive de la terre* (París 1936). [J. PRADO, *La ciudad y la torre de Babel (Gén 11, 1-9)* (EstB 9, 1950, 273-294).]

Tórtola → paloma.

Trabajo. El t. del hombre ha sido ordenado por Dios (Gén 2,5.15), y especialmente el t. agrícola, necesario para el cultivo del suelo de Palestina. Dios enseñó cómo debía trabajarse la tierra (Is 28,26), aunque falta un relato de cómo ocurrió tal cosa (semejante al que da la literatura akkadia). El t. es por ello estimado: el mismo Dios trabaja (Gén 2,2 Jn 5,17), y asimismo Jesús (Mc 6,3 Mt 13,55) y los apóstoles. Pero, por otra parte, el t. es temido: varias palabras hebr. que significan «fatiga, carga», se usan para designar el trabajo. En Gén 3,17 no es el t. lo que se considera como una maldición, sino su dificultad. La ley limita el t. a seis días. Todo t. está vedado en sábado (Éx 20,9 Lc 13,11) y en días de fiesta, a saber: en los días primero y séptimo de pascua y de pentecostés, en el día primero del séptimo mes, en los días primero y octavo de la fiesta de los tabernáculos (Lev 23,7s.21.24.28.35s). Por lo demás, falta una determinación precisa de los t. prohibidos: → sábado. Eclo 38,25-34 Is 44,12 Sab 15,4.8 Mc 6,48 Lc 5,5 Ap 18,17 mencionan o describen otras disposiciones. Sobre el t. en honor de Dios, → culto.

Bibl.: ThW II, 631-653. AuS II, 153-159. E. MAURIS *Le travail de l'homme et son œuvre* (Neuchâtel-París 1950). A. RICHARDSON, *The Biblical Doctrine of Work* (Londres 1952). H. RONDET, *Éléments pour une théologie du travail* (NRTh 77, 1955, 27-48, 123-143). W. BIENERT, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel* (Stuttgart 1954). F. GRYGLEWICZ, *La valeur morale du travail manuel dans la terminologie grecque de la Bible* (Bb 37, 1956, 314-337). P. TERMES ROS, *El trabajo según la Biblia* (disert., Barcelona 1955).

Traconítide, la región entre Damasco y los montes de Asalmano (hoy *ǧebel ḥaurān)*, limitada al oeste por la Gaulanítide y Batanea y al este por el desierto siroarábigo. La T. aparece por primera vez en la historia con la presencia de los romanos en esta región. Entonces estaba poblada principalmente por nómadas salteadores y por judíos y sirios (de los sirios da testimonio un altar de Hadad descubierto en Jabab; cf. PEFQS 1895, 132). Cuando el emperador Augusto, en el año 23 a.C., entregó a Herodes la T., junto con la Batanea y la Auranítide, Herodes hubo de empezar por pacificar el territorio. Para ello estableció en la T. tres mil idumeos y fomentó su rápida helenización. Después de la muerte de Herodes, el territorio, que se había aumentado con la Gaulanítide y Paneas, fue asignado al tetrarca Filipo (cf. Lc 3,1; este pasaje comprende las diversas regiones bajo el nombre de T.). Su nombre actual es *el-leǧa*.

Bibl.: SCHÜRER 1, 426.

Tradición. (I) *Vocabulario y concepto.* La palabra t. evoca una noción religiosa antiquísima, según la cual se acepta un mensaje que es digno de fe y que la exige, el cual llega por audición, transmitido de palabra; el objeto de este mensaje es independiente de la persona que lo trae, la cual no obra más que en nombre de la doctrina que anuncia. La palabra gr. παράδοσις designa ordinariamente el contenido de la t., con menos frecuencia el hecho mismo de la transmisión. Son más o menos equivalentes las palabras παραθήκη, *depositum* (1Tim 6,20 2Tim 1,12.14) y μαρτύριον (Act 1,8 1Cor 1,6 2Tim 1,8).

(II) *Origen de la idea de t. en el NT.* Conocido era en el AT el uso de transmitir un patrimonio religioso por una serie de intermediarios. Los sacerdotes transmitían a los fieles, como un depósito sagrado, la *tōrāh* (la «instrucción», palabra que se refiere a la doctrina y a la práctica: 1Sam 1,3 Jue 17,7.13 Dt 17,18 19,7-13 31,9 Ag 2,11 Mal 1,2.7). El sacerdote Esdras, que se interesa mucho por la ley de Moisés (Esd 7,6.10.25), la confía a los doctores de la ley, laicos conocedores de la *tōrāh* (Neh 8,9); entre ellos nació muy pronto la *tōrāh šebeʿalpeh* (t. oral). Estos doctores de la ley, que, de ordinario, no eran sacerdotes, gozaban del favor de los fariseos, sin duda por reacción contra los saduceos, bien vistos por los hasmoneos. El vocabulario técnico de la t. («tradidi quod et accepi») nació seguramente en el ambiente judío de la época helenística (tal vez en tiempos de los Macabeos); esto explica por qué esta terminología presenta un carácter de doble sentido: por una parte es enteramente judía, por otra parte incluye rasgos que pertenecen a la época helenística.

(A) Existen también expresiones correlativas, como *māsar* (transmitir) y *qibbēl* (recoger), *'āmar* (decir) y *šāmaʿ* (oir), *nātan* (dar) y *lāqaḥ* (recibir). El maestro, el rabbí, es el «padre» que da; el oyente es el «hijo» que recibe. El maestro debe, ante todo, mencionar sus fuentes: «El que dice una palabra debe decirla en nombre del creador» (Aboth 6, 6), e.d., del creador de esa palabra; sólo «el que oye» puede transmitir la palabra (cf. Jer 49,14 Is 53,1 Abd 1: la *šemūʿāh*, lo que el profeta ha «oído»). El discípulo debe ser «como una esponja» (Aboth 5, 15), debe transmitir fielmente la instrucción (con las mismas palabras y aun con la misma entonación del maestro; cf. «sed imitadores míos»: 1Cor 11,1 3,16, lo cual es posible mediante el contacto personal). De esta forma, la t., haggádica (doctrinal) o haláhica (moral), se transmitía con exactitud casi mecánica («repetida», →mišna) y toda la doctrina transmitida era realmente «una t. en la mano, de parte de los padres» (Sotá 10*b*).

(B) Aunque los autores modernos (O. Cullmann) niegan la influencia helenística en la noción judía de t., es curioso notar, sin embargo, que el vocabulario griego referente a esta t. supone una ideología auténticamente helenística. La palabra παράδοσις tiene indiscutiblemente en el ambiente judío el sentido de enseñanza misteriosa, sagrada. Además de la definición bien conocida que da PLATÓN sobre la educación *(Defin.* 416), puede aducirse también la t. «mística» de las religiones de misterios *(Aten.* 2, 40). El que ha recibido la t. es ya un iniciado, ya «sabe»; la iniciación era un acto religioso que consistía ciertamente en la transmisión de un ἱερὸς λόγος, de una revelación, de un περὶ θεῶν λόγος (cf. probablemente Col 2,3 comparado con 1,26). Cf. Diod. Síc. 5, 48, 8; Sab 14,15.

(III) *La tradición en el NT.* (A) Los datos de los textos neotestamentarios.
(1) Los sinópticos aluden a la técnica de la t. de los rabinos cuando hablan de la «t. de los ancianos» (Mc 7,5.13 par.). Jesús rechaza esta t., mencionada también por FLAV. JOS. *(Ant.* 10,51; cf. los términos relacionados con la t. en *Ant.* 13,10,6; 13,16,2) y por FILÓN *(Spec. Leg.* 4,150), porque contradice las más elementales exigencias morales; por eso la llama «vuestra t.» (Mc 7,9.13 Mt 15,3.6) o «la t. de los hombres» (Mc 7,8).
(2) San Pablo habla claramente en sus epístolas de la t. en el sentido rabínico de la palabra; efectivamente, el Apóstol conocía los métodos judíos de enseñanza (Act 22, 1-3 26,3-5). He aquí los principales textos:
(a) 1Cor 11,23: la frase παρέλαβον ὃ καὶ παρέδωκα expresa claramente la manera en que se hacía la transmisión; la partícula καί subraya la identidad entre el mensaje recibido y el que se transmite; Pablo ha recibido personalmente lo que transmite ahora (cf. 1Cor 15,3, donde hay una fórmula semejante: él ha transmitido lo que antes recibiera; en ambos casos no es más que un eslabón en esa transmisión).
(b) 1Cor 15,1: es preciso recalcar aquí la identidad entre la t. y el evangelio, así como el hincapié que se hace en el testimonio (15,15 15,6: testigos oculares) y en la primacía de la t. oral (15,12).
(c) 2Tes 2,15: Pablo supone en sus oyentes (o en los lectores de su carta) la actitud de aquel que «retiene firmemente» (κρατεῖν) las enseñanzas recibidas; en otros lugares

utiliza la palabra κατέχειν (1Cor 11,2 15,2) o στήκειν (1Cor 15,1 2Tes 2,15), a veces παραλαμβάνειν solamente (1Tes 2,13 2Tes 3,6 Rom 6,17 Gál 1,9.12 Flp 4,9 Col 2,6.8). *(d)* Flp 4,9 describe de una manera muy característica el mecanismo de la t., a saber: por la audición se conoce, se recibe, y finalmente se pone en práctica, lo que nos ha sido enseñado, a imitación de Pablo (como el discípulo judío imitaba en todo a su maestro).

(3) También en otros libros del NT encuéntranse detalles semejantes, que nos ayudan a determinar concretamente la noción de t. neotestamentaria; cf. Lc 1,2 Act 7,38 16,4 2Pe 2,21 Jds 5 Sant 2,10 5,10 1,19.

(B) Junto a sus semejanzas con la técnica judía de la t. (cf. la necesidad de la audición: Rom 10,14 Mt 26,13; la paternidad espiritual: 1Cor 4,15) y también, no hay por qué dudarlo, con la piedad según los misterios griegos (1Tes 2,13: λόγος θεοῦ), la noción de t. cristiana presenta, sin embargo, características propias.

(1) En primer lugar, la t. tiene su origen, en último análisis, en Dios revelador. La serie de los que van transmitiendo el mensaje comienza en Dios (Rom 1,1 15,16 2Cor 11,7 1Tes 2,2.8s 1Pe 4,17), pasa por Cristo (Rom 15,19 1Cor 9,12 2Cor 2,13 9,13 10,14 Gál 1,7 Flp 1,27 Heb 3,1), llega a los «apóstoles» (Gál 1,18 2,2), p.ej., Pablo (Rom 16,25), y por Pablo hasta los doctores establecidos por él (1Tim 1,3.18 4,11 6,20 2Tim 1,6) o hasta los ancianos y obispos establecidos por esos doctores (1Tim 2 5,22 2Tim 2,2). La t. es, por consiguiente, «palabra de Dios» (1Tes 2,13) en un sentido totalmente nuevo.

(2) El papel atribuido a Cristo en la t. es extraordinariamente importante. La expresión ἀπὸ τοῦ κυρίου de 1Cor 11,23 no significa que Pablo ha recibido en esta ocasión una visión especial, ni tampoco cuando utiliza esta otra fórmula: «Por revelación de Jesucristo» (Gál 1,12). En ambos casos no habla del origen de la t., sino de su cualidad: esta cualidad no es otra que la fuerza, el poder del Señor, que se ha hecho espíritu (1Cor 7,11), y todo el valor de cualquiera t. tiene su origen en el hecho de que esa t. está penetrada del espíritu de Cristo. La misión del apóstol, del que ha recibido el carisma del apostolado, será, por consiguiente, la de transmitir fidelísimamente lo que ha recibido de Cristo. Tal es en primer lugar la misión de los «apóstoles» por excelencia, pero también es la de sus sucesores en la Iglesia, «cuerpo de Cristo», cuyo espíritu no deja de actuar en ella; no será, pues, lícito desconocer esta continuidad y en virtud de ello establecer una distinción entre la «t. apostólica» (consignada por escrito en el NT) y la «t. eclesiástica» (como si ésta no tuviera su origen en Cristo); esta última no puede ponerse en la misma categoría que la t. de los judíos que Jesús condenó como «t. de hombres».

Bibl.: ThW II, 173-175. M. FRIEDLÄNDER, *Die religiösen Bewegungen des Judentums im Zeitalter Jesu* (1905) W. BACKER, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens* (Leipzig 1914). G. KITTEL, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Christentum* (BWANT 3/2, Stuttgart 1926). J. RANFT, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips* (Wurzburgo 1931). A DENEFFE, *Der Traditionsbegriff* (Münstersche Beiträge zur Theol. 1931). W. G. KÜMMEL, *Jesus und der jüdische Traditionsgedanke* (ZNW 11, 1934, 105). O. CULLMANN, *La tradition: Problème exégétique, historique et théologique* (Neuchâtel-París 1953; cf. recensión muy detallada de P. BENOIT en RB 62, 1955, 258-264). P. AUVRAY, *Écriture et tradition dans la communauté d'Israel* (Bible et Vie chrét. 12, 1955, 19-34).

Traducciones de la Biblia → versiones de la Biblia.

Transfiguración (gr. μεταμόρφωσις, cambio de forma), aparición en forma (μορφή) distinta de la propia, tanto de dioses que aparecen en forma humana (las «metamorfosis» de la mitología clásica), como de hombres que toman forma divina (en las religiones helenísticas de misterios). La t. ha de distinguirse de la simple aparición.

En el AT nunca se habla de t., ni en el sentido clásico ni en el helenístico. En el NT, los sinópticos (Mc 9,2-9 par., cf. 2Pe 1,16-18) cuentan la t. de Jesús (sobre su localización, → Tabor). Los relatos se remontan sin duda a dos fuentes: Mc, de quien depende Mt; y Lc, que utiliza una fuente joánica. Jesús se da a conocer como → Hijo de Dios a los espectadores por medio de una pasajera transformación de su aspecto ordinario (el hecho se describe con la terminología de las apariciones del AT) y aquella filiación divina es, además, confirmada por una voz del cielo (v. 7). La opinión de que Jesús se transfiguró en una figura apocalíptica («el hijo del hombre de la esperanza final de salud»; así Behm, ThW IV, 765) parece contradecir la letra de los relatos; hay también que desechar completamente la opinión de Lohmeyer, abandonada luego por su mismo autor (en su comentario a Mc), según la cual la narración sinóptica habría nacido de un mito helenístico de transfiguración, combinado con un apocalipsis judío *(Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium,* ZAW 21, 1922, 183-215). En Pablo, la idea de una μεταμόρφωσις del cristiano en la imagen de Cristo (2Cor 3,18) pudiera, por su

2Sam 23,24-39			1Par 11,26-37		
Nombre	*Familia*	*Patria*	*Nombre*	*Familia*	*Patria*
1. → Asael	hermano de Yoab	—	1. Asahel	hermano de Yoab	—
2. Eljanán	hijo de Dodó	Belén	2. Eljanán	hijo de Dodó	Belén
3. *Sammá*	—	*Yarod*	3. *Sammot*	—	*Jarod*
4. *Eliqá*	—	*Yarob*	4.		
5. Jeled	—	Pélet	5. Jeles	—	Pélet
6. Irá	hijo de Iqqués	Teqoa	6. Irá	hijo de Iqqués	Teqoa
7. Abiézer	—	Anatot	7. Abiézer	—	Anatot
8. *Mebunnay*	—	Jusá	8. *Sibbekay*	—	Jusá
9. *Salmón*	—	Ajóaj	9. *Ilay*	—	Ajóaj
10. Maharay	—	Netofá	10. Maharay	—	Netofá
11. *Jéleb*	hijo de Baaná	Netofá	11. *Jéled*	hijo de Baaná	Netofá
12. *Ittay*	hijo de Ribay	Guibá	12. *Itay*	hijo de Ribay	Guibá
13. *Benayá*	—	Piratón	13. *Benayá*	—	Piratón
14. *Hidday*	—	Najalé-Gaas	14. *Juray*	—	Gaas
15. *Abialbón*	—	Arbat	15. *Abiel*	—	Arbá
16. Azmávet	—	*Barujim*	16. Azmávet	—	*Bajurim*
17. Elyajbá	—	Saalbón	17. Elyajbá	—	Saalbón
18. —	hijos de *Yasén*	Nun	18. —	hijo de *Hassem*	*Guizón*
19. *Yonatán*	de *Sammá*	Harar	19. *Yonatán*	*hijo de Sagué*	Harar
20. Ajiam	hijo de *Sarar*	*Arar*	20. *Ajiam*	hijo de *Sakar*	*Harar*
21. *Elifélet*	hijo de *Ajasbay*	—	21. *Elifal*	hijo de *Ur*	—
22.	hijo de	*Maaká*	22. *Jéfer*	—	*Mekerat*
23. *Eliam*	*hijo de Ajitófel*	*Guiló*	23. *Ajiyyá*	—	*Pelón*
24. *Jesray*	—	Karmel	24. *Jesró*	—	Karmel
25. *Paaray*	—	*Arbá*	25. *Naaray*	*hijo de Ezbay*	—
26. *Yigal*	*hijo* de Natán	*Sobá*	26. *Yoel*	*herm.* de Natán	—
27. *Baní*	—	*Gad*	27. *Mibjar*	*hijo de Hagri*	—
28. *Séleq*	—	Ammón	28. Séleq	—	Ammón
29. *Najray*	—	Beerot	29. *Najray*	—	Berot
30. Irá	—	Yéter	30. Irá	—	Yéter
31. Gareb	—	Yéter	31. Gareb	—	Yéter
32. → Uriyyá	—	hittita	32. Uriyyá	—	hittita
			y otros 16		
En total: 37			Sin número total		

forma externa, parecerse a expresiones helenísticas; pero el contenido es específicamente paulino (p.ej., 1Cor 15,44s Flp 3,21) y difiere en absoluto del de toda representación helenística. Rom 12,2, otro pasaje en que aparece μεταμορφουσθαι, nada tiene que ver con el concepto clásico de una transfiguración.

Bibl.: J.M.- Vosté, *De baptismo, tentatione et transfiguratione Jesu* (Roma 1934). J. Blinzler, *Die nt.-lichen Berichte über die Verklärung Jesu* (NtA 17/4, Munster de Westfalia 1937). J. Höller, *Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der nt.-lichen Berichte* (Friburgo de Brisgovia 1937). E. Dabrowski, *La transfiguration de Jésus* (Roma 1939). Bb 21, 1940, 200-210 (con amplia crítica de las tres últimas obras mencionadas). M. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story* (Londres 1942). H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré: L'arrière-plan du récit évangélique* (Lund 1947). B. Zielinsky, *De Transfigurationis sensu* (VD 26, 1948, 335-343). A.M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (Londres 1949). A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans le récit de la Transfiguration* (Bb 39, 1958, 281-301).

Treinta (los), denominación del AT para un gran número de compañeros de lucha de David, cuyos jefes (Abisay y Benayá) y nombres se nos han transmitido en 2Sam 23,24-39 y — más completos — 1Par 11,26-47. Como ejemplo ilustrativo de las condiciones de texto del AT, a veces enmarañado, presentamos la antigua lista, en parte muy mutilada, comparándola con la más reciente. Las diferencias van en *cursiva*.

Trenos → lamentaciones.

Tres (los), denominación del AT para designar tres héroes de David, cuyos nombres y hechos heroicos se relatan en 2Sam 23,8-17 y 1Par 11,10-19. Como punto de referencia mencionamos el antiguo texto:

2Sam 23,8-17	*1Par 11,10-19*
1. Yoseb-Bashébet el tajkemoní	1. Yashobeam-ben-Jakmoní
2. Elazar-ben-Dodó-ben-Ajojí	2. Elazar-ben-Dodó el ajojita
3. Sammá-ben-Agué el hararita	3. Falta

Tres Tabernas (lat.: *Tres Tabernae)*, estación postal y albergue en la vía Appia, a unos 48 km de Roma, donde Pablo fue saludado por los hermanos en su viaje a la urbe (Act 28,15).

Tribu, unidad social máxima en los pueblos de civilización incipiente. El hebr. tiene dos nombres para significar la t.: *šēbeṭ* (el más corriente) y *maṭṭeh* (P). La t. se divide en linajes y familias; a su cabeza está, por lo menos en tiempo de peligro, un jefe de t. *(šēḥ)*. La formación de una t. no tiene sólo lugar por descendencia de un antepasado común, sino también y sobre todo por agregación (con frecuencia a intervalos) de familias y grupos de pueblos muy distintos (por ejemplo, Éx 12,38); de ahí que la historia de las t. es por extremo complicada. Buen ejemplo de ello nos lo ofrecen las genealogías de 1Par 1-9. Las t. que formaban el pueblo de Israel y que de antiguo se contaron en doce, se ordenaron en un sistema genealógico, que las considera como descendencia de un mismo antepasado, Jacob (Israel). Los nombres dentro del sistema y su orden cambian frecuentemente, sin duda como reflejo de los cambios de circunstancias históricas.

Bibl.: J. van der Ploeg, *Sociale groepeeringen in het oude Israël*, B (JbEOL 8, 1942, 646-650). M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930). C.U. Wolf, *Terminology of Israel's Tribal Organisation* (JBL 65, 1946, 45-49).

Tributo (moneda del). Se llamaba el denario moneda del tributo (Mt 22,19), porque todo judío tenía que pagar un denario como *tributum capitis* (no tributo de utilidades, sino impuesto personal) a la autoridad romana.

Tributo del templo, impuesto personal que para el sostenimiento del culto público en Jerusalén pagaba anualmente todo israelita varón (aun los de la diáspora) mayor de veinte años. También Jesús pagó el t. del t. (Mt 17,24-28). Antes del destierro, el culto público era a costa del rey (Ez 45,17ss 46,13-15 2Par 31,3). A veces se reunieron sumas de metal o de dinero (2Par 24,5) o se estableció una caja de ofrendas (2Re 12,5ss 22,4ss); parece que en el NT la existencia de esta caja era una institución permanente (Mc 12,41ss). En tiempo de Nehemías, el t. del t. alcanzaba un tercio de siclo (10,33s). Los textos de Éx 30,11-16 28,25s (cf. 1Par 24,6) crearon la base legal para el cobro de medio siclo. En lo posible, el t. del t. se pagaba no en moneda extranjera, sino judía. Los cambistas, junto al templo, cambiaban las monedas griegas y romanas por judías (Mt 21,12 Jn 2,15: medio siclo = 1 didracma). Fuera de Jerusalén, se reunían primero las contribuciones dentro de una comunidad y luego se remitían a la ciudad santa.

Tributos. Los t. datan en Israel del tiempo de la monarquía; el censo del pueblo, ordenado por David tuvo por fin probablemente crear una base para la organización de los tributos. Pero la verdadera organización procede sin duda del tiempo de Salomón, que dividió su territorio, o por lo menos una gran parte del mismo, en doce distritos o regiones, cada una de las cuales había de pagar los t., generalmente en especie, durante un mes. Las quejas del pueblo a la muerte de Salomón (1Re 12,3s) muestran que el sistema era desacostumbrado, o por lo menos que así lo entendió el pueblo. Más pormenores son desconocidos. Se conocen como ingresos de la corona: el patrimonio real (Ez 48,21), el diezmo de campos, viñas y rebaños (1Sam 8,14.17; exención de ello en 1Sam 17,25), que adquirió carta de naturaleza después del destierro. Quizás sea éste el diezmo que se designa en Am 7,1 como siega del rey. Los persas cobraban tributos, impuestos y gabelas (Esd 4,13.20); de estos t. quedaban exentos todos los que estaban al servicio del templo (Esd 7,24). Los Seléucidas cobraban aduanas, impuestos de la sal y los de la corona (1Mac 10,29 11,35).

Los romanos cobraban:

(1) Impuestos territoriales *(tributum soli* o *agri)*, que se pagaban parte en especie y parte en dinero.

(2) Diversos impuestos personales, a saber, t. sobre la renta, según la riqueza o rentas, y un impuesto personal, igual para todos los judíos *(tributum capitis)*, que tenían que pagar todos, excepto niños y ancianos (→ tributo, moneda del).

(3) Impuesto sobre todos los artículos importados o exportados.

→ Primicias, → tributo del templo, → diezmo.

Trifena (gr.: «crapulosa»), cristiana de Roma que «se afana en el Señor»; Pablo la saluda en Rom 16,12; probablemente hermana de → Trifosa.

Trifón (gr.: «crapuloso»; Vg Tryphon), sobrenombre de Diódoto, general de Alejandro Balas, a quien éste constituyó tutor de su hijo menor Antíoco VI. Pero T. hizo ejecutar a su pupilo y luchó, como pretendiente al trono, contra → Demetrio II Nicátor (1Mac 12,39 13,31s) y, después de la muerte de éste, contra → Antíoco VII Sidetes (1Mac 15,10-37). Éste lo venció y obligó a sui-

cidarse. Anteriormente, T. había hecho prisionero, a traición, en Ptolemaida a → Yonatán Macabeo, que era aliado de Alejandro Balas (1Mac 12,39-53); estando en lucha con → Simón (2) Macabeo, hizo ejecutar a Yonatán en Baskamá (1Mac 13,1-24).

Bibl.: W. Hoffman, *Tryphon* (Syrischer Feldherr und König) (PW vii A. 1, 1939, 715-722).

Trifosa (gr.: la que se deleita), cristiana de Roma, «que se afana en el Señor»; Pablo la saluda en Rom 16,12; probablemente hermana de → Trifena.

Trigo *(ḥiṭṭā)*. De la narración de Sinuhé (AOT 57) y del hecho de que las denominaciones cananeas referentes a la harina de trigo *(sōlet* y *qemaḥ)* aparecen también en Egipto, se concluye que el t. era conocido en Canaán ya en la edad del bronce. También en el AT es el t. el principal cereal para el pan. Los granos se comían a veces crudos, después de desgranados de la espiga (Dt 23,26 Mt 12,1 par.) o, como provisión más cómoda para el camino (1Sam 17,17 25,18 2Sam 17,28), tostados (Lev 23,14 Rut 2,14), pero generalmente eran molidos. En la molienda se distingue entre *qemaḥ* y *sōlet* (flor de harina); *sōlet* era harina panificable (1Re 5,2 Ez 16,13) y, en P, materia para el sacrificio (Gén 18,6 Ez 29,2); a esta harina se refiere sin duda la expresión «medula del t.» (Sal 81,17 147,14 Dt 32,14).

Trilla. En la → era se trillaba con animales (bueyes), haciéndolos pasar por encima del cereal (Os 10,11 Jer 50,11), y a los cuales no se debía poner bozal para que pudieran comer a su antojo (Dt 25,4); también se usaba el trillo (hebr. *mōrāg* o *ḥārūṣ)*, así como el carro de trillar *(ʿăgālā)*. Las cantidades menores se apaleaban también fuera de la era (Jue 6,11 Rut 2,17 Is 28,27). Los trilladores vivían durante semanas enteras en tiendas y cuevas, junto a los campos y las eras (Lc 26,5 Rut 3,5). Is 28,27s 30,24 41,15s ofrece detalles sobre los procedimientos para t., así como Am 9,9 Lc 22,31 (acribar). En sentido figurado se trillan también los enemigos (se destruyen) = Am 1,3 Miq 4,13 Hab 3,12 Is 41,15.

Bibl.: BRL 137s.

Trinidad. (I) En el AT. Como reconocen la mayoría de los padres de la Iglesia, el dogma cristiano de la T. no fue conocido por el AT (Tert., *Adv. Prax.* 31; Greg. Naz., *Orat. theol.* 5,26; Basil., *Adv. Eun.* 2,22; Epifan., *Haer.* 23,5; Crisóst., *De incompr. hom.* 5,3; Hil., *De Trin.* 5,27; Cir. Alej., *in Ioannem* 12,20; Isid. Pel., *Epist.* 2,143; Greg. Magn., *in Ez.* 2,4.9; Thomas, *Summa Theol.* ii-ii, 174,6, etc.). Algunos santos padres y muchos teólogos creen hallar el dogma cristiano en aquellos pasajes de la Escritura que introducen a Dios hablando en plural (Gén 1,26 3,22 11,7 Is 6,8), en las → teofanías bíblicas (Gén 16,7-13 18,1-22 21,11-13), en la invocación «santo» tres veces repetida (Is 6,3) o en el Sal 77,7s, así como en Dt 6,4. Con más frecuencia consideran padres y teólogos al → ángel de Yahvéh, la → palabra de Dios y, sobre todo, la → sabiduría de Dios como personas divinas o hipóstasis, y los lugares correspondientes como una revelación, siquiera inicial, del Hijo de Dios. De igual modo entienden también los pasajes en que se habla del → espíritu de Dios, del espíritu santo de Dios (Is 62,10s Sal 51,13 Sab 1,5 7,22 9,17, cf. Dan 4,5s.15 5,11s). Sin embargo, como los métodos de la exégesis filológica e histórica prohíben introducir en la interpretación del AT ideas del NT, todos los datos citados han de interpretarse con la mayor reserva y a lo sumo pueden estimarse como preparación remota del dogma cristiano de la T., dentro de la historia de la revelación bíblica progresiva.

(II) En el NT. Los más antiguos pasajes trinitarios aparecen en las cartas de san Pablo, que yuxtaponen estrechamente al → Señor (ὁ κύριος), al Espíritu y a Dios (ὁ θεός), como expresión de la creencia de que Dios, el Señor y el Espíritu tienen unidad en la divinidad. La serie: Dios, Señor, Espíritu, así como el monoteísmo del Apóstol, garantizan inequívocamente que su concepción de la T. divina nada tiene que ver con las tríadas de dioses paganos, en que aparece una familia de dioses (padre, madre, hijo), por ejemplo: Osiris, Isis y Orus, en Egipto; Luna, Sol, Venus, en Arabia; Ea, Marduk y Guibil (padre, hijo e intercesor), en Babilonia; Brahma, Rudra y Vishnú (formas de representación de lo absoluto invisible), en la India.

Los pasajes trinitarios más importantes son:

(1) *2Cor 13,13:* «La gracia del Señor Jesucristo (τοῦ κυρίου) y la caridad de Dios (τοῦ θεοῦ) y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros». En esta deprecación, usada acaso ya en la liturgia (1Pe 1,2*b;* cf. la fórmula más sencilla: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros», de 1Tes 5,28 2Tes 3,18, etc.), los genitivos han de entenderse como genitivos subjetivos, e.d., Pablo desea a sus lectores los bienes de salud que proceden de la divinidad: la gracia del Señor Jesucristo, la caridad de Dios para con los primeros cristianos y la comunión obrada por el Espíritu Santo, la concor-

dia (cf. Gál 2,9 Rom 15,26) o el cuerpo único, en que se unen todos los miembros (1Cor 12,13 Gál 3,28). Al enumerar Pablo los bienes de salud divinos: gracia, caridad y unidad, como dones del Señor, de Dios (Padre) y del Espíritu Santo, expresa la divinidad de las tres Personas: Padre, Señor y Espíritu.

(2) *1Cor 12,4-6:* «Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos». Aun cuando los carismas son muy diversos, todos, sin embargo, fluyen de la misma fuente (cf. 12,11 Rom 12,3-11). Los carismas o dones del Espíritu Santo son gracias que se conceden a miembros particulares de la Iglesia para bien de los otros y aprovechamiento de la comunidad cristiana. Comoquiera que se conceden para el aprovechamiento de la comunidad (12,7), pueden ser llamados ministerios; como operaciones del poder de Dios, se los llama «poder de milagros». Como «gracias», las opera el Espíritu Santo (cf. 12,11); como «ministerios», los obra el Señor de los cristianos, Jesucristo; como «poder de milagros», los realiza Dios Padre, fuente de toda actividad divina en los hombres. «La trinidad de las frases no es causa, sino efecto de la fórmula trinitaria divina, que es corriente y familiar a Pablo (2Cor 13,13) y que, por consiguiente, es muy antigua» (J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, Gotinga 1910, 297). Por el hecho, pues, de que el Espíritu, el Señor y Dios (Padre) son señalados como fuentes de los carismas divinos, se prueba su naturaleza divina y la distinción de las Personas. El Señor, Dios y el Espíritu se enumeran también juntos en Rom 8,14-17 15,15s.30 2Cor 1,21s Ef 4,3-6 1Pe 1,2.

(3) *Mt 28,19:* «Marchad, pues, y haced discípulos míos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» es la fórmula trinitaria más clara. Con estas palabras envía Jesús a sus discípulos, a fin de que, por el bautismo y la predicación, todos los pueblos confiesen su nombre. Bautizar en nombre de uno (gr. εἰς τὸ ὄνομα) significa consagrarle por el bautismo a aquel cuyo nombre se invoca. Mt 28,19 introduce tres nombres: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Los tres portadores del nombre son personas divinas, porque el bautismo representa una consagración a Dios. El Hijo y el Espíritu Santo son equiparados al Padre (a Dios; cf. 1Cor 12,4-6 2Cor 13,13); los padres de la Iglesia concluyen de ahí que Mt 28,19 indica la consubstancialidad del Hijo y del Espíritu Santo con el Padre. La autenticidad del pasaje ha sido atacada frecuentemente. A la vista de los más antiguos códices y versiones, la tesis de que fuera admitida en Mt sólo después del concilio de Nicea (p.ej., Conybeare, ZNW 2, 1901, 275-288) ha de tenerse por anticuada. Otros eruditos señalan que esta clara fórmula trinitaria se halla aislada en el NT y que la primitiva comunidad cristiana bautizaba «en el nombre de Jesucristo» (Act 2,38 10,48 19,5). El mandato, consiguientemente, de bautizar en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo no podría remontarse a Jesús mismo. Contra eso, sin embargo, hay que notar que en Pablo hallamos pasajes trinitarios, y por cierto antiquísimos, conocidos ya de mucho antes en la comunidad cristiana, que tal vez sean fórmulas litúrgicas. Además, la *Didakhé* (obra de origen palestinense o sirio de fines del s. I o comienzos del II; cf. JUST., *Apol.* I, 61) conoce el bautismo, también en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo. Si se considera a Mt 28,19 como un mandato que fija la fórmula del bautismo, no es fácil de explicar el bautismo «en el nombre de Jesucristo». En realidad, Mt 28,19 no ofrece una fórmula litúrgica, sino que señala que el bautismo es una consagración a Dios. Así, exactamente, hay que entender las expresiones «bautizarse en el nombre de Jesucristo» (cf. 1Cor 1,13-15) o «bautizarse en Cristo» (Rom 6,3 Gál 3,27).

(4) El relato del *bautismo de Jesús* (Mc 1,10s Mt 3,16s Lc 3,21s) no ha de entenderse en sentido trinitario. El espíritu de Dios que desciende como una paloma y se posa sobre Jesús no es la tercera Persona de la T., sino el espíritu que muestra la eficacia (virtud divina) con que Jesús es ungido al comenzar su misión mesiánica (Act 10,38 4,27) y solemnemente señalado como Mesías (Is 11,2ss). El mismo espíritu impulsará y guiará a Jesús como Mesías (Mc 1,12 Mt 4,1 Mc 4,2).

(5) El → *comma* joánico (1Jn 5,7 Vg) no es lugar escriturario, sino testimonio de la tradición.

Bibl.: F. CEUPPENS, *Theologia Biblica: De SS. Trinitate* (Roma [2]1949). A.T. ROBERTSON, *Our Lord's Command to Baptize* (Expositor 1919, 117-127). J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* I (París 1927). D. NIELSEN, *Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* II/1 (Copenhague 1942).

Trípolis, ciudad y puerto en la costa siria, mencionada en 2Mac 14,1 como lugar donde desembarcó Demetrio I Soter, viniendo de Roma; fundación fenicia, llamada «tres ciudades», porque en ella tirios, sidonios y aradios vivían en barrios separados; alcanzó bajo los Seléucidas y romanos su época de florecimiento. La antigua ciudad, de la que

apenas quedan restos, se halla situada en la región de la actual *el-mina;* su nombre perdura en el actual *tarabulus*, media hora tierra adentro.

Bibl.: K. GALLING (VT 4, 1954, 418-422).

Trito-Isaías, el tercer Isaías, denominación técnica del autor desconocido y anónimo, supuesto por la crítica, de los oráculos contenidos en Is 56-66. → Isaías (libro de).

Tróade, originariamente nombre de una comarca (península de Asia Menor, al este del Helesponto), posteriormente de una ciudad, propiamente de Alejandría Tróade, en la costa del mar Egeo, frente a la isla de Ténedos, puerto del comercio de Asia Menor con Macedonia. Pablo visitó la ciudad en su segundo (Act 16,8.11 2Cor 2,12) y tercer viajes apostólicos (Act 20,5-12; resurrección de Eutiques). En 2Tim 4,13 Pablo pide su manto, que se había dejado en T.; en casa de Carpo.

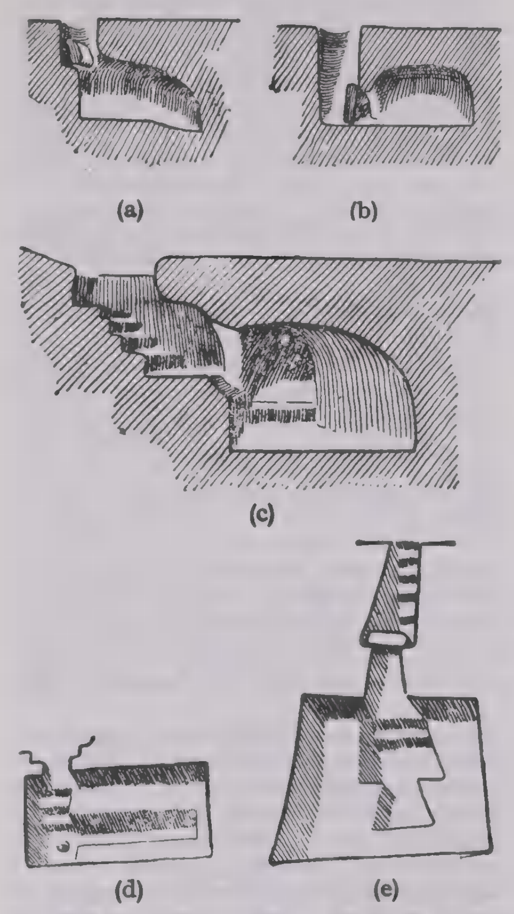


Fig. 136. Diversas formas de tumbas

Bibl.: LÜBKER 1062s.

Trófimo (gr.: el que alimenta), discípulo, de Éfeso (Act 21,29), uno de los compañeros de viaje de Pablo en su último viaje a Jerusalén (Act 20,4s). Por pensar los judíos que Pablo lo había introducido en el templo sin ser judío, se produjo un tumulto popular, a consecuencia del cual los romanos detuvieron a Pablo (Act 21,27-30). En 2Tim 4,20 se le sigue nombrando como compañero de viaje de Pablo; el Apóstol lo dejó enfermo en Mileto.

Tronos (gr. θρόνοι), denominación tomada de los apócrifos del AT, referente a una clase de ángeles que se nombra en primer término en Col 1,16, antes de las (→) dominaciones, potestades y principados. Por eso, aunque los t. ocupan un lugar importante en la jerarquía angélica, el nombre es muy indeterminado para poderlo definir más exactamente. La conexión con Ap 4,4 es incierta.

Bibl.: ThW II, 167.

Trueno. El t. se atribuye a Yahvéh. Éste lanza t. (1Sam 2,10 7,10 2Sam 22,14 Sal 18,14 29,3 Job 37,4s.40,9). Por eso el t. es la voz de Yahvéh (Sal 29,3ss 46,7 68,34 Jer 25,30 Jl 4,16 Am 1,2, etc., cf. Job 26,14 Sal 104,7 Eclo 43,16). En las → teofanías aparece Yahvéh envuelto en rayos y t. (p.ej., Éx 19,16 Sal 77,19 Is 29,6).

Tubal (hebr. *tūbal);* Gén 10,2 y 1Par 1,5 lo adscriben a Jafet; Is 66,19 lo nombra, junto con → Mé̌šek, Ros y Yaván; Ez 27,13 junto con Yaván y Méšek (comercio con Tiro en esclavos y mercancías de cobre); Ez 32,26 38,2s 31,1 junto con Méšek. Los textos citados aluden al pueblo de los tibarenos (conocido en las inscripciones cuneiformes bajo el nombre de Tabal), que habitaba en el Asia Menor y en sus proximidades, sobre todo en lo que fue luego Frigia.

Tubal-Caín → Tubal-Qayín.

Tubal-Qayín (hebr. *tūbal-qayīn;* sobre el nombre, cf. infra), hijo de → Lamek, padre (antepasado) de todos los forjadores de bronce y hierro (Gén 4,22). Caín (herrero[?]) es seguramente una explicación posterior al nombre originario Tubal.

Tumba. Las excavaciones en Palestina han descubierto gran número de t., de modo que existen muchos datos sobre la forma y la situación de las t. palestinenses.

(I) FORMA. (A) Por aprovechar el suelo para el cultivo, los enterramientos se practicaban

con frecuencia en cuevas naturales, a veces artificialmente ampliadas. Por razón de la entrada, instalación y cierre, pueden distinguirse varias formas de tumbas.

(1) Desde los tiempos más antiguos (neolítico hasta principios de la época del bronce tardío) se utilizaban cuevas subterráneas, accesibles desde arriba (fig. 136*a*). La entrada se cubría con piedras y arena.

(2) Principalmente en la época del bronce tardío, pero también ya en la época del bronce medio, se construían las llamadas t. de pozo. El pozo, bastante estrecho, conducía verticalmente hacia abajo, donde había una entrada lateral hacia la cámara, situada al mismo nivel que el fondo del pozo. Esta entrada se cerraba con una piedra colocada verticalmente, y el pozo se cubría con piedras y tierra (fig. *b*). A veces se excavaba dentro del pozo una escalera escarpada (fig. *c*). En algunas t. este pozo con escalera es tan ancho, que no se comprende fácilmente cómo se podía cerrar.

(3) Desde la primera época del hierro aparece, tal vez bajo influencia fenicia, la t. de diván. Al ir profundizando el fondo de la cámara sepulcral, se hacían a lo largo de las paredes unos bancos, sobre los cuales se colocaban los cadáveres. Una escalera abierta conducía hasta la cámara sepulcral subterránea, que se cerraba con una piedra colocada verticalmente (fig. *e*). Otras t. tienen acceso desde la superficie por la pared lateral de la cueva. (fig. *d*).

(4) Especialmente en épocas posteriores se construía ante la verdadera cámara sepulcral una antesala, en cuya pared del fondo se halla la entrada a la cámara sepulcral, cerrada con una piedra, a veces redonda, colocada verticalmente. En las cámaras sepulcrales mismas se hallaban los cadáveres encima de los bancos o en los llamados *loculi*, e.d., en las paredes del fondo, pero a veces también en nichos excavados a lo largo de las paredes laterales (como en las catacumbas romanas; de aquí la denominación de t. de catacumba), en los cuales se colocaban los cadáveres. Los nichos podían cerrarse con una piedra; en la piedra se grababa una inscripción (cf. fig. 137).

(B) Juntamente parece haber existido también, desde los tiempos más antiguos, la sencilla t. en la tierra, formada por un cerco de piedras cubierto de arena. Con frecuencia estas t. se cubrían, en Egipto desde la dinastía XVIII, y en Palestina, tal vez bajo influencia egipcia, con grandes losas. Son muy raras en tiempos posteriores.

(C) El entierro en grandes jarras (principalmente de niños muy pequeños) es en Palestina un caso especial (AOB 228). Estas t. con jarras datan ante todo de la época del bronce medio; algunas (Meguiddó), de tiempos posteriores (600-300 a.C.). Fueron descubiertas al lado o en los muros de las casas, pero también en cuevas sepulcrales, y por grupos en una especie de cementerio.

(II) Situación. Frecuentemente se dice en la Biblia que alguien es enterrado (en una cueva) en terreno que le pertenecía. Abraham compra un terreno en Hebrón; en éste se halla la cueva Makpelá, en la cual son enterrados Abraham, Isaac y Jacob (Gén 23). A José le entierran en Sikem, en un terreno heredado de su padre (Jos 34,32), Josué dentro de sus propiedades en Timnat-Séraj (Jos 24,30), Samuel en su casa en Ramá, es decir, en su patio (1Sam 25,1), Manasés en su casa (2Par 33,20) o, con más exacti-



Fig. 137. Tumba excavada en la roca, con piedra para cerrarla

tud, en el jardín de su casa, en el jardín de Uzziyá (2Re 21,18); cf. la t. de José de Arimatea en su jardín, fuera de las murallas de Jerusalén (Mt 27,60 Mc 15,46 Lc 23,53 Jn 19,41). Como resulta de las excavaciones, los enterramientos se hacían muchas veces dentro de la ciudad misma; así, los reyes de Judá tenían sus t. en Jerusalén. Pero lo normal era enterrar fuera de la localidad, por regla general en una especie de cementerio (necrópolis), por cierto (a consecuencia de las condiciones del terreno) no siempre en un campo llano. Tales necrópolis se comprobaron por las excavaciones en Jericó, *tell el-fāreʿ*, y en otras partes. Las t. excavadas en las rocas eran más caras; por eso la mayor parte de ellas se deben a gente de buena situación económica; se utilizaban como t. familiar y durante siglos. Pasado cierto tiempo, juntaban todos los huesos en un sitio común, más tarde individualmente, en un → osario. En Jerusalén, «la tumba del hombre ordinario» (Jer 26,23) tal vez estaría en el valle del Cedrón (2Re 23,6).

(III) MONUMENTOS SEPULCRALES. Al parecer, éstos fueron raros entre los israelitas en los tiempos más antiguos. Como caso especial se menciona en la narración de Jacob el haber erigido una piedra sobre la tumba de Raquel (Gén 35,20). Job 3,14 es dudoso. El gran montón de piedras encima de la tumba de Absalom (2Sam 18,17) no debe considerarse como monumento sepulcral. Sólo en tiempos helenísticos se habla de un monumento sepulcral (1Mac 13,27: el de los Macabeos). En época romana se adornaba la antesala de ciertas t. con friso y columnas; a esto se refiere seguramente Mt 23,29. Herodes erigió columnas en las t. de David y Salomón (FLAV. JOS., *Ant.* 16,7,1). En tiempos del NT era costumbre blanquear las t. en la primavera (según el Talmud, en el mes de marzo), para no incurrir en impureza ritual pisando la t. (que, sin blanquear, difícilmente podría reconocerse). → Enterramiento.

Bibl.: BRL 237-252. NÖTSCHER 97-104. G. QUELL, *Die israelitische Auffassung vom Tode* (Leipzig 1925).

Tummim → urim y tummim.

Turbante → tocado.

Turquesa → piedras preciosas.

U

Ugarit, ciudad fenicia en la costa Siria, hoy Ras Šamra *(rās eš-šamrā)*, cerca de *mīnet el-bēḍa*, 15 km al norte de *el-lādiqīye* (la antigua Laodicea), que se ha hecho célebre por las excavaciones que allí y en *mīnet el-bēḍa* se llevaron anualmente a cabo desde 1929 a 1939, y nuevamente desde 1948 por encargo de la «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», bajo la dirección de Cl. Schaeffer. Informes provisionales sobre las excavaciones se van publicando en Syr, y desde 1940 en RA; el informe oficial aparece bajo el título de *Mission de Ras Shamra* (Paris 1936ss; cinco tomos hasta ahora). Algunos textos han sido publicados por J. MONTGOMERY y Z. HARRIS *(The Ras Shamra Mythological Texts*, Filadelfia 1935), H. GINSBERG *(The Ugarit Texts*, Jerusalén 1936, con traducción en hebreo moderno) y H. BAUER *(Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra*, Berlín 1936). Traducción completa de todos los textos conocidos hasta entonces: C.H. GORDON, *Ugaritic Literature* (Roma 1949).

Bibl.: Historia de las excavaciones: JOH. FRIEDRICH, *Ras Schamra: Ein Überblick über Funde und Forschungen* (AO 33/1-2, Leipzig 1933). J.P. LETTINGA, *Overzichten van de geschiedenis en de opgravingen in het Nabije Oosten:* 1, *«ras eš-šamrā» en «mīnet el-beida'»* (Leiden 1942).

Relaciones recientes sobre las excavaciones posteriores a la guerra mundial: Syr 28, 1951, 1-21; 31, 1954, 14-67.

Mīnet el bēḍa era la necrópolis, y desde el s. XV también el puerto, de Ras Šamra. Esto mismo era la antigua U., no mencionada por la Biblia, pero sí en otros textos antiguos (cartas de Amarna y demás textos egipcios, Boghazköy y Mari), como importante puerto fenicio. Hacia el año 2000 a.C. estaba poblada por semitas, y vivió su más alto florecimiento entre los s. XVI y XII, para caer luego rápidamente en olvido. En su edad de oro, la ciudad fenicia sufrió primero la influencia de Egipto, luego la de Micenas (proximidad con Chipre). Un sello hittita de Mursilis II hallado en 1950 atestigua la presencia de una representación diplomática hittita en U. (cf. Syr 29, 1952, 172s).

Difícilmente puede calcularse la importancia de las excavaciones (Dussaud decía: «La découverte des tablettes de Râs Shamrâ est la plus importante qui ait jamais été faite dans le domaine des études bibliques»), porque con ellas han salido a la luz no sólo la ciudad con sus edificios, su necrópolis y el inventario correspondiente, sino también una extensa literatura, que nos ofrece una imagen casi completa de un centro de civilización fenicia (y con ello indirectamente de un centro cananeo), de la época en que los israelitas se hicieron sedentarios en Canaán. U. ha venido, pues, a convertirse francamente en una especialidad científica, con una bibliografía ya casi interminable. A continuación ofrecemos una visión de conjunto:

(I) Sobre las lenguas y escrituras conocidas en Ugarit.

(II) Sobre los textos descubiertos hasta la fecha.

(III) Sobre algunos puntos de contacto entre U. y el AT.

(I) (A) *Lenguas.* Los textos ugaríticos están

redactados en las lenguas clásicas de la antigüedad (sumerio, akkadio y egipcio) y también en lengua hurrita. Se han descubierto igualmente inscripciones aisladas en lengua chipriota e hittita. La lengua indígena era el ugarítico, llamada hoy también safónico, lengua innegablemente semítica, correspondiente al grupo canaanítico y estrechamente emparentada con el hebreo de la Biblia (cf. R. DUSSAUD, *Les Cananéens à Ougarit*, Syr 29, 1952, 173-175). La primera gramática sobre esta lengua es la de C.H. GORDON, *Ugaritic Grammar* («Anal. Orient.» 20; Roma 1940), aparecida en segunda edición con el título de *Ugaritic Handbook* («Anal. Orient.» 25; Roma 1947). Se han publicado estudios gramaticales por E. HAMMERSHAIMB *(Das Verbum im Dialekt von Ras Schamra*, Copenhague 1941) y J. AISTLEITNER *(Untersuchungen zur Grammatik des Ugaritischen*, Berlín 1954).

(B) *Escritos*. Los textos sumerios y akkadios están redactados en la conocida escritura silábica cuneiforme; los egipcios, en jeroglíficos; los hittitas, en cuneiforme; los chipriotas, en escritura protolinear; los hurritas, parte en escritura cuneiforme conocida, parte en una escritura indígena cuneiforme hasta ahora desconocida. En esta última escritura cuneiforme se hallan también escritos los textos ugaríticos. Esta escritura ha sido descifrada por H. Bauer (bibl.), E. Dhorme y Ch. Virolleaud, y debe considerarse como uno de los intentos que entonces (y ya antes) se hicieron para sustituir el complicado sistema vigente de escritura por otro más cómodo, fundado en el principio del → alfabeto. El inventor de esta escritura dio al principio alfabético una forma tomada de la escritura cuneiforme; su invento se impuso por algún tiempo, pero no pudo consolidarse frente al alfabeto fenicio, probablemente más antiguo.

(II) TEXTOS UGARÍTICOS. Datan de fines del siglo XV y principios del XIV a.C. y son, principalmente, de carácter mitológico (hímnico-épicos) y administrativo. Los textos históricos son raros.

(A) *Textos mitológicos* (hímnico-épicos).
(1) El mito de Baal y Mot consta de diversos textos que están indicados bajo las siglas I-VI AB y probablemente también BH (caza de Baal), y narra la lucha de Baal *('l'yn)*, hijo de El, dios de la vegetación, contra Mot, dios del calor y de la sequía estival, así como su temporal derrota (por la que retorna al reino de los muertos) y su victoria definitiva (resurrección) sobre su adversario, a quien da muerte. El mito fue publicado por CH. VIROLLEAUD, Syr 15, 1934, 305-336 (I * AB); 12, 1931, 193-224 + 15, 1934, 226-243 (I AB); 13, 1932, 113-163 (II AB); 16, 1935, 29-45 (III AB.A). 247-266 (BH); 17, 1936, 150-173 (IV AB) y *La déesse Anat (Mission* IV; París 1938; V + VI AB), así como por C.H. GORDON, *Ugaritic Handbook* II, 167s (III AB.B); añádense fragmentos en Syr 10, 1929, y 24, 1944-45.
(2) El poema de los dioses amables y bellos (texto SS); narración mítica del nacimiento de dioses (Sajar y Salem); publicado por J.H. KROEZE, *Genesis Veertien* (Hilversum 1937) 155-202. Traducción: R. LARGEMENT, *La naissance de l'aurore* (Gembloux-Lovaina 1949).
(3) Los himnos de Nikkal (texto NK); narración mítica del matrimonio entre el dios lunar *Yrḥ* y la diosa Nikkal, hija de Baal, y de la dote exigida; publicado por CH. VIROLLEAUD, Syr 17, 1936, 209-228; cf. A. GOETZE, JBL 60, 1941, 353ss; A. HERDNER, *Hirikibi et les noces de Yarih et de Nikkal dans la mythologie d'Ugarit*, Semitica 2, 1949 17-20.
(4) La leyenda de Keret (texto I-III K); en ella se narran los sufrimientos de Keret, hijo de El, su lucha contra *Pbl*, futuro suegro suyo, rey de *'dm* (seguramente no es Edom), su matrimonio con la hija de *Pbl* y su posterior reinado. Es curioso que aquí aparece ya el problema de la sucesión al trono, que tanto preocupa al autor bíblico que cuenta la sucesión al trono de David. El texto I K fue oficialmente publicado por CH. VIROLLEAUD, *La Légende de Keret, roi de Sidoniens* I, *Mission* II, París 1936; cf. la extensa recensión de R. DE VAUX, RB 46, 1937, 443-445. Los textos II y III K fueron provisionalmente publicados por VIROLLEAUD en Syr 22, 1941, 105-136. 197-217 y 23, 1942-43, 1-20. 137-172. Transcripción y traducción por H.L. GINSBERG, *The Legend of King Keret*, BASOR, Suppl. Ser. 2-3, 1946; C.H. GORDON, *Ugaritic Handbook* (1947) II y *Ugaritic Literature* (1949) 66-83.
(5) La leyenda de Dan'el (textos I-IV D), narración muy oscura sobre cierto Dan'el, antiguo rey sabio, y su hijo Akat, acaso sobre el tema del amor fatal de una diosa a un joven cazador. La leyenda fue oficialmente publicada por CH. VIROLLEAUD, *La légende phénicienne de Danel, Mission* I, París 1936; cf. la meditada recensión de R. DE VAUX, RB 46, 1937, 440-443. Traducción en C.H. GORDON, *Ugar. Lit.*, 84-103; cf. A. HERDNER, Syr 26, 1949, 1-16.
(6) Fragmentos mitológicos (Syr 24, 1944-45, 1-23).

(B) *Textos históricos*. Como tal hay que entender probablemente la llamada proclamación de Selek (Syr 15, 1933, 147-154). Una tableta de escritura cuneiforme resultó ser el

registro de la correspondencia del rey ugarita Nikmad con el rey hittita Suppiluliuma (hacia el 1375). Partiendo de este punto fijo, importante para la cronología ugarítica, se ve que Nikmad era vasallo del rey hittita (Syr 21, 1940, 260-266).

(C) *Textos administrativos.*
(1) Listas. Se han publicado las siguientes: listas de sacrificios (Syr 10, 1929, 305-310); listas genealógicas TG (Syr 15, 1934, 244-249); listas genealógicas TG^{A} y TG^{B} (Syr 15, 1934, 249-251); listas I-VIII de 1936 (Syr 18, 1937, 159-173); listas RS 9011, 9469, 9496 (Syr 19, 1938, 127-141); listas de ciudades VI-XIV (Syr 21, 1940, 123-151); lista de las familias de Alasia RS 11857 (Syr 21, 1940, 267-273); listas I-XX (RA 37, 11-44); listas de pagos (ES) (Mémorial Lagrange 39-49); listas bilingües de inventario (RA 37, 97-118); listas XXI-XXXIV (RA 37, 129-153).
(2) Cartas. Se han publicado las siguientes: carta de 1932 (Syr 14, 1933, 229-237); carta Tl I RS 8315 (Syr 19, 1938, 142-146); carta de 1936 (Mélanges Syriens 1, 203); carta Tl II RS 9479 (Syr 19, 1938, 127-141); carta RS 11872 (Syr 21, 1940, 250-253).
(3) De asuntos varios. Textos de conjuro (Syr 14, 1933, 229-237); cédula (Syr 15, 1934, 134s); sobre enfermedades de los caballos (Syr 15, 1934, 73-83); fragmentos diversos I-IV (Syr 15, 1934, 75-83); fragmentos diversos I-VI de 1929-33 (Syr 19, 1938, 335-344); fragmentos diversos VII-X de 1933 (Syr 20, 1939, 114-133); dos estelas de Dagón (Syr 16, 1935, 177-180); poesía *Les Rephaim* (I Rp = IV D y II/III Rp) (Syr 22, 1941, 1-30); sello cilíndrico RS 1423 (Syr 28, 1951, 163s); ejercicios de abecedario (Syr 28, 1951, 22s).
(4) Últimas publicaciones y recensiones de textos ugaríticos por Ch. Virolleaud: Syr 28, 1951, 24-48. 163-179 (generalmente listas de diversas clases); 30, 1953, 187-195; «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 1952, 219-233; 1953, 208-211.

Bibl.: H. BAUER, *Entzifferung der Keilschrifttafeln von Ras Schamra* (Halle 1930). Id., *Das Alphabet von Ras Schamra: seine Entzifferung und seine Gestalt* (Halle 1932). J. DE GROOT (NThSt 14, 1931, 273-282). O. EISSFELDT, *Bestand und Benennung der Ras-Schamra-Texte* (ZDMG 96, 1942, 381-392). CL. SCHAEFFER, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit* (Londres 1939). J. CANTINEAU, *La langue de Ras Shamra* (Syr 13, 1932, 164-170). R. DE LANGHE, *De taal van Ras Sjamra-Ugarit* (Nimega 1948). C.H. GORDON, *Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts* (Roma 1949). M. DAHOOD, *The linguistic position of Ugaritic in the light of recent discoveries* («Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, 1, 267-279).

(III) UGARIT Y EL AT. En este tema nos limitaremos a señalar los puntos directos de contacto. En el aspecto lingüístico y religioso los textos ugaríticos tienen muchas coincidencias con los textos del AT; las noticias históricas, en cambio, son escasas.

(A) *Lengua.* Los textos ugaríticos han aclarado ya muchos pasajes oscuros del AT; p.ej., Is 3,18 (*š^{e}bīsīm* significa luneta), Sal 68,5 (*rōkēb bā'ărābōt* significa cabalgando sobre nubes), 2Re 15,5 par. (*bēt hāhŏfšīt* significa morada subterránea). Además, son de notar exactas coincidencias en el lenguaje figurado, y comparaciones en el paralelismo poético y en las figuras de dicción.

(B) *Historia.* Hasta ahora han salido a luz pocos textos históricos. Las conclusiones históricas sacadas por Dussaud y Virolleaud de los textos mitológicos, sobre todo acerca de la época de los patriarcas (los fenicios habrían originariamente habitado en el Négueb y combatido allí con los patriarcas), llamaron de pronto la atención, pero hoy se rechazan de manera casi general. Por el contrario, de modo indirecto, la literatura ugarítica ha aclarado otros muchos puntos históricos. Así, ha podido reconocerse el influjo del Código de Hammurabi sobre la región costera, se ha asegurado la identificación de SA.GAZ = *ḫabiru* = *'prw* (→ hebreos) y se ha comprendido mejor la influencia de Egipto sobre el Asia anterior. El haberse conocido a Baal Sefón, el dios del monte Sefón, y el paso de su culto al «monte» Casio, junto a Pelusio, ha tenido repercusión sobre la topografía del Éx (cf. O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Halle 1932; → Éxodo, col. 666).

(C) *Religión.* Con respecto a la religión del AT, hay que destacar, sobre todo, la posición dominante de El en el panteón ugarítico (cf. O. EISSFELDT, *El im ugaritischen Pantheon*, Leipzig 1952; M.H. POPE, *El in the Ugaritic Texts*, VT suppl. 2; Leiden 1955; cf. además A. S. KAPELRUD, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhague 1952). Muchas figuras y conceptos enigmáticos de carácter religioso se han encontrado en los textos ugaríticos. El legendario monstruo → Leviatán vuelve como Lotan en el mito de Baal y de Mot, y es descrito con las mismas expresiones de Is 27,1. El → Daniel mencionado en Ez 14,14.20 y 28,3 como ejemplar de sabiduría y de piedad, es identificado por muchos con el héroe o protagonista de la leyenda de Dan'el. Ez habría introducido así en la literatura bíblica una figura fenicia. El tema de Is 14,12-15, la aspiración del rey de Babilonia a la divinización, aparece

en varios textos, como las denominaciones o títulos de *hēlēl ben šaḥar* (estrella de la mañana) y → monte de la reunión. En el terreno del culto hay que notar la coincidencia en cuanto a la elección de las víctimas y en diversas denominaciones sacrificiales. Tal vez eran también conocidas en U. ciertas instituciones oscuras, como el → efod y los → terafim. Ciertamente era conocida la fiesta de las primicias de las gavillas (Lev 23,10), y se aclara con luz notable la prohibición de Éx 23,19 (no cocer un cabrito en la leche de su madre), que ahora se explica como reacción contra una costumbre dominante en Ugarit. Junto a estas coincidencias, claro está que no han de pasarse por alto las muchas diferencias procedentes de una oposición que lo domina todo: la existente entre monoteísmo y politeísmo. Cf. lámina XXXIII-XXXIV.

Bibl.: Sobre Ugarit y el AT: R. DE VAUX (RB 46, 1937, 526-555). A. BEA (Bb 19, 1938, 435-453). R. DE LANGHE (EThL 16, 1939, 245-327). Id. (EThL 19, 1942, 91-101). Id., *Les Textes de Ras Shamra - Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'AT* (disert., París/Gembloux 1945). J. COPPENS, *Les Parallèles du Psautier avec les textes de Ras Shamra - Ugarit* (Lovaina 1946). Id., *La Bible et la littérature ugaritique* (L'AT et l'Orient, Lovaina 1957, 65-87). J.W. JACK, *The Ras Shamra Tablets, their Bearing on the OT* (Edimburgo 1935). D. NIELSEN, *Ras-Samra-Mythologie und biblische Theologie* (Leipzig 1936). R. DUSSAUD, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'AT* (París 1937). W. BAUMGARTNER (ThRs 12, 1940, 163-188; 13, 1941, 1-20. 85-102. 157-183). Id., *Ugaritische Probleme und ihre Tragweite für das A.T.* (ThZ 3, 1947, 81-100). H. BAUER, *Die Gottheiten von Ras Shamra* (ZAW, NS 12, 1935, 54-59). J.H. PATTON, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* (Baltimore 1944). J. GRAY, *Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra* (ZAW 62, 1949/50, 207-220; contra DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israelite* [2]1941, y GASTER, en *Mél. Syriens Dussaud* 1939, 577-580). Id., *The Legacy of Canaan* (Leiden 1957 = VT Supp 5). T. WORDEN, *The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the OT* (VT 3, 1953, 273-297).

Ulay, río junto a Susa, en Elam, donde Daniel se vio trasladado en espíritu y donde tuvo la visión del carnero y del macho cabrío (Dan 8,2.16). El río U. está atestiguado por inscripciones cuneiformes; es el Eulaeus de los clásicos, el actual *kārūn*.

Úlcera → higo.

Umbral (hebr. *saf)*, en la religión cananea el u. se considera como lugar de los malos espíritus; de ahí la frase: «saltar por encima del umbral», por temor de ellos (→ propiciación doméstica; 1Sam 5,5 Sof 1,9). En el templo de Jerusalén eran sacerdotes los que tenían la misión de guardar las puertas (2Re 12,10 22,4 23,4 25,18 Jer 35,4 52,24 1Par 9,19 2Par 34,9).

Unción. (I) *En el uso común o profano* (en este caso, el hebr. utiliza el verbo *sūk)*, la u. era uno de los tantos cuidados relativos al aseo corporal; a veces, también remedio medicinal. Para más detalles → ungüento.

(II) *La unción como rito religioso* (el hebr. emplea en este caso el verbo *māšaḥ*).
(A) Aplicábase la u. a objetos y a personas. Muchos y diversos objetos eran generalmente santificados por la u., p.ej.: las piedras (votivas) de Jacob (Gén 28,18 35,14), el tabernáculo y sus accesorios (Éx 30,26 40,10 Lev 8,11), los altares (Éx 29,36 Núm 7,10), determinadas víctimas (Lev 2,1 etc.). Quizá la u. del cabello tuviera también significación religiosa, además de servir para conservarlo brillante y liso. Entre las personas que recibían la u. (→ Mesías) hay que enumerar al rey reinante de hecho y al sumo sacerdote (cf. Lev 8,12.30: doble rito de u.: por efusión y por aspersión). La aplicación del término «ungido» a algunos profetas (1Re 19,16; cf. Sal 105,15; Is 61,1 = Lc 4, 18), a los patriarcas (Sal 105,15 = 1Par 16,22) o al pueblo (Hab 3,13 Sal 84,9 89,38 [?]) parece ser más bien sólo una metáfora (cf. los fieles en el NT: 2Cor 1,21 1Jn 2, 10.27; o Jesús: Act 10,38).

(B) La significación concreta del rito de la u. puede determinarse partiendo de la u. real. El rito de investidura en el sentido amplio de la palabra no se encuentra, por así decirlo, fuera de Canaán; aparece mencionado en dos cartas de Amarna (51,6-9 y 34,51), en Siria (1Re 19,15) y entre los reyes hittitas; el único texto que suele citarse de Mesopotamia (en el ritual real asirio) es dudoso; la u. de los faraones (admitida comúnmente en otro tiempo) parece hoy mucho menos cierta (puede hablarse, a lo más, de una u. de los altos funcionarios egipcios en el momento de ocupar su cargo). Por otra parte, la u. parece ser en la Escritura como la señal habitual de la realeza, el signo externo de la elección del rey; la expresión «ungido del Señor» (cf. los textos citados en el art. Mesías) indica de una manera clara y concreta el carácter sagrado del soberano. Con frecuencia, el término u. significa de hecho la investidura del rey; éste queda definitivamente entronizado cuando recibe la u. de Yahvéh. Dícese a veces que el rey ha sido ungido por el pueblo (2Sam 2,4-7 5,7 2Re 23,30), pero esto no quiere decir que el rito hubiera sido secularizado (Weinel [bibl.]) o que, siendo profano en

su origen, recibiera luego significación religiosa por el hecho de que los ancianos trasmitieran sus funciones a Yahvéh mediante la u. del rey. El rey es siempre y en todo momento el ungido de Yahvéh (1Sam 24,7.11 26,9.11.16 2Sam 1,14.16.23 19,22); quien ejecuta la u. es el representante de Yahvéh, un profeta (1Sam 9,16 10,1 15,1.17 16,1.12s 2Sam 12,7 2Par 6,42).

Las opiniones relativas al sentido de la u. real son diversas. Según W. Robertson Smith, este rito confería al soberano un algo sagrado *(mana)* o una especie de fluido por el cual el rey comenzaba a participar de la vida y del poder de Yahvéh mismo. Inútil es decir que en los textos de la Biblia cuales se nos han transmitido no hay ni rastro de semejante interpretación primitivista; más bien se diría que la Biblia quiere romper con tales ideas. El simbolismo bíblico de la u. tampoco se funda en el gesto del dueño de casa que unge a su huésped (Vollers [bibl.]), de forma que la u. del rey vendría a significar la protección divina. El rito de la u. parece expresar la consagración de la persona del rey a Yahvéh, y esta consagración se traduciría de hecho por la posesión del espíritu de Dios y por la inviolabilidad de la persona del rey. El don del espíritu de Yahvéh va ligado a la u. (1Sam 10,1.6 11,6 16,13 19,23); la manifestación inmediata de esa fuerza extraordinaria (el efecto habitual del espíritu de Yahvéh en los textos más antiguos) exprésase por la fórmula «el espíritu de Yahvéh se apoderó» del ungido (1Sam 16,13; cf. Jue 14,6.19 13,25). Pero no debe tomarse demasiado a la letra esta posesión del espíritu, como si la u. hiciera al rey participante de la naturaleza divina de manera casi material (North [bibl.]) o como si el espíritu de Yahvéh (que no significa sino Yahvéh en persona) estuviera corporalmente presente en la persona del rey. En los textos del AT, la idea de posesión del espíritu es de carácter principalmente moral; recibir el espíritu de Dios significa, al fin de cuentas, experimentar cierta transformación («recibir otro corazón»: 1Sam 10,9). Trátase, pues, según parece, de una transformación completa de la personalidad psíquica (10,6). De persona privada, que eso era antes, el rey se convierte en jefe carismático; exactamente como los → jueces, el rey se llena de una fuerza sobrehumana para ejecutar los designios de Yahvéh, de quien es desde ahora instrumento. La comunicación del espíritu (consecuencia de la u.) es, por consiguiente, la legitimación por parte de Dios (cf. la expresión consagrada: «Dios está contigo»: 10,7). Lo mismo que Yahvéh infunde su temor al pueblo (11,7), igualmente realiza (por medio del rey: 2,35) la salud de Israel, e.d., Dios le concede la victoria (11,13). Siendo el rey, en virtud de la u., el representante consagrado de Yahvéh (cf. 11,7), por ese mismo hecho recibe la inviolabilidad de su persona y de su cargo; no puede ser depuesto (24,7.11 26,9.11.23); es como un nazireo; poner en él las manos es cometer un sacrilegio.

La u. se administra siempre en un lugar sagrado (Gálgala: 11,15; Hebrón: 2Sam 2,4 5,3; En-Roguel: 1Re 1,9; Guijón: 1,38); esta costumbre subrayaba los lazos entre Yahvéh y su ungido.

Bibl.: H. WEINEL, *Māšaḥ und seine Derivate* (ZAW 18, 1898, 1-82). J. WELLHAUSEN, *Zwei Rechtsriten bei den Hebräern* (AfR 7, 1904, 33-41). K. VOLLERS, *Die Symbolik des māšaḥ in den semitischen Sprachen* (ib. 8, 1905, 90-103). S. LANDERSDORFER, *Das Problem der Priestersalbung im Gesetze* (ThpQ 107, 1926, 185-197). R. PATAI, *Hebrew Installation Rites* (HUCA 20, 1947, 143-255). J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite* (Roma 1954). A.R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff 1955). D. LYS, *L'onction dans la Bible* (Études théol. et relig. 1954-55 3-54). I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ* (NRTh 90, 1958, 225-232). DBS VI, 701-732

Ungüento. Al oriental le gusta ungirse, después del baño, para mantener la piel flexible en un clima cálido y seco. Generalmente se usaba aceite de oliva (Sal 133,2 Lc 16,6: ἔλαιον), al que se añadían algunas veces sustancias aromáticas (Am 6,6); en el NT, también nardo (Mt 26,7). Estos u. eran elaborados por un perfumista (Éx 30,25 Neh 3,8) o una perfumera (1Sam 8,13); se vendían ya preparados y bien guardados en un frasco de ungüentos (Job 41,23), que a veces era de alabastro: → óleo. Se ungían la cabeza (Sal 23,5 Ecl 9,8), especialmente la barba (Sal 133,2), y los pies (Lc 7,38.46). Las muchachas del harem en la corte de Persia eran cuidadosamente ungidas antes de ser presentadas al rey (Est 2,12, cf. Ez 16,9 Jdt 10,3). Después de la unción se rociaban con sustancias aromáticas (Cant 3,6). Esta unción se suprimía tan sólo en tiempo de luto (2Sam 12,20s Dan 10,3) y de ayuno (Mt 6,17). También se usaba la unción como medicina; en todo el mundo antiguo se conocía la virtud curativa del aceite de oliva; así hay que entender también la unción de enfermos (Mc 6,13 Lc 10,34 Sant 5,14), la cual, en Sant 5,14, adquiere además carácter de sacramento, que obra mediante la invocación al Señor, petición de la oportuna salud y perdón de los pecados (enfermedad como castigo de pecado). Ambas unciones, tanto la del aseo corporal como la medicinal, se traducen en los LXX y en el NT por la expresión gr. ἀλείφειν. Además, se conoce también, tanto en el AT

como en el NT, una unción religiosa de objetos (p.ej., Gén 28,18) y de determinadas personas, sobre todo del rey, de manera que éste es llamado precisamente «el ungido» (→ Mesías); gr. χρίειν (= ungir). Con ello las personas eran consagradas a la divinidad y recibían un poder extraordinario, que podía manifestarse por la comunicación del espíritu de Dios (1Sam 16,13 Is 61,1). Por eso en el NT la unción y la comunicación del Espíritu estaban íntimamente unidas (2Cor 1,21s 1Jn 2,20.27). Para más detalles → unción II.

Bibl.: Nötscher 64s. ThW I, 230-232.

Unigénito (gr. μονογενής), término empleado por los LXX (Jue 11,34, cf. Tob 3,15 6,11 [mss. B y A].15 [ms. S] 8,17 Bar 4,16 etcétera) para designar el hijo único, al igual que el hebreo *yaḥīd*, que los LXX traducen también por ἀγαπητός (amado, querido; Gén 22,2.12.16 Jer 6,26 Am 8,10 Zac 12,10) por ser a menudo el hijo único objeto de especial amor por parte de los padres. La expresión u., empleada en Luc 7,12 8,42 9,38 Heb 11.17 (cf. Gén 22), tiene este doble significado de hijo único (sentido fundamental) y de amado (matiz afectivo). Pero cuando en el bautismo y en la transfiguración (Mt 3,17 par. 17,5 par) Dios proclama a Jesús su hijo amado, no puede considerarse este atributo como el equivalente del título de u. En estos dos textos, Jesús es declarado Mesías delante del mundo y confirmado en esta función. Esta proclamación no incluye ni para los circunstantes ni para los evangelistas la afirmación formal de que Jesús es Hijo de Dios por naturaleza; verdad es que su función de Mesías está fundada en una relación única con Dios, que supone prácticamente la naturaleza de Hijo de Dios (cf. Mc 12,6 par), pero en los textos citados y en ese estadio del desarrollo del pensamiento teológico, esta idea no ha llegado todavía a una formulación explícita. El NT reconoce claramente que Jesús es Hijo de Dios, que es preexistente, pero san Juan es el único que le da el título de u. (1,14.18 3,16.18 1Jn 4,9), siempre en el doble sentido de verdadero Hijo único y amado. El acento debe ponerse ora sobre el sentido fundamental, ora sobre el matiz afectivo, según el contexto. Jesús, en cuanto u., es el único que puede revelar plenamente al Padre. Nadie ha visto a Dios jamás, si no es el u., que es Dios a su vez (en 1,18 es preferible leer «Dios u.» a «Hijo u.»), que está en el seno del Padre. Por esto es el Verbo de Dios (1.1s.14 12,48 1Jn 1,1 Ap 19,13), la revelación del Padre (1,18 17,6) por su palabra (1,18 3,32-34 5,24.38.47 6,45s.63 7,16 8,38.40.43-47.55 12,48-50 14,9s.24 15,22 17,8.14.17) y por sus obras (5,17-20.30.36 8,28 10,25.37s 14,9-11 15,24). Ya durante su vida terrena sus obras o milagros revelan la → gloria de Jesús (2,11 11,4), que no es otra que la gloria esencial de Dios, su Padre (11,4.40 17,40). Esta gloria se revela sin velo alguno en la hora postrera de Jesús (7,39 12,16.23.28.41 13,31s 14,13 17,1.5), más particularmente en la ascensión, que es la prueba más fuerte del origen y naturaleza divinos de Jesús (1,51 3,13 6,60-63 16,25-31, cf. 8,23-28). Cuando Juan exulta porque ha visto la gloria de Jesús (1,14), piensa ante todo en la gloria de la ascensión (17,5.24), en la que ve confirmada de manera indudable la cualidad de u. en el sentido propio. Pero en los textos en que la misión del Hijo de Dios es puesta en relación con su muerte, prueba suprema del amor de Dios, el título de u. conserva su significado fundamental, con el acento, empero, sobre el matiz afectivo: «Tanto amó Dios al mundo que le dio su u. Hijo, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna» (3,16, cf. 1Jn 4,19). Pero el que no cree en la persona del Hijo u. de Dios, negándose a reconocer el don divino de la revelación y la prueba suprema del amor, atrae sobre sí mismo, precisamente por este hecho, la condenación divina (3,18). No hay que engañarse, pues: cuando san Juan habla del u. no se refiere directamente con este título al Hijo de Dios preexistente, sino al Jesús histórico, cuya misión y muerte revelan una personalidad sobrehumana y, a fin de cuentas, preexistente (1,1 8,58 17,5-24) y divina. El u. es verdaderamente nacido de Dios de otra manera que los fieles (1Jn 5,18; la lección de Jn 1,13 «que es nacido de Dios» ha sido bastante bien acogida en la literatura exegética reciente, pero sin razón). Juan ha dejado en el misterio la manera en que el u. ha nacido del Padre.

Bibl.: ThW IV, 745-750; VI, 872-882.

Unión con Dios, con Cristo → participación.

Ur de los caldeos (hebr. *'ūr-kaśdīm;* Vg Ur Chaldaeorum; Neh 9,7: *ignis Chaldaeorum)*, ciudad situada al sur de Babilonia, en un *mukayyir* compuesto de varias colinas de ruinas, la cual fue, según una tradición bíblica, patria de la familia de → Abraham. La historia de la ciudad ha quedado bien clara mediante las excavaciones allí practicadas, primero por Taylor (1853s) y Thomson (1918), desde 1918 por H.R. Hall y desde 1922-1934 por L. Woolley, siempre a cargo del British Museum y de la Universi-

dad de Pensilvania. En Ur deben distinguirse:

(1) Época pre- y protohistórica (hasta ca. 3100). La cual comprende:

(a) Cultura de El-Obed (así llamada por la pequeña colina de ruinas *tell el-'obēd*, 6 km al norte de Ur; este *tell* sirve de criterio cronológico en la arqueología de Mesopotamia, al igual que → Uruk y *ŷemdet naṣr*, 25 km al norte de Kiš). Ordinariamente se distinguen tres estratos. En Ur se encuentra, entre El-Obed I por una parte y El-Obed II y III por otra, el llamado estrato del diluvio. Este estrato, durante la campaña de 1928 y 1929, llamó poderosamente la atención, porque se creyó que con él habían surgido a la luz vestigios del diluvio bíblico. Sin embargo, este estrato, de 3 metros de espesor, compuesto de fango y arena, sólo tiene extensión local y por zonas.

(b) Cultura de Uruk, con los más antiguos vestigios de escritura.

(c) Cultura de Ŷemdet-Nasr, con numerosos testimonios de escritura pictográfica cuneiforme.

(2) Época sumeria (ca. 3100-2200). Ésta comprende el Ur I, cuando, después del diluvio, reinaron los reyes de la tercera dinastía (Mes-anni-pad-da y A-anni-pad-da); el Ur II, período de la octava dinastía y de las tumbas de los reyes (ca. 2600), cuyos hallazgos (armas, jarras, arpas, etc., de metales nobles y de piedras preciosas) dan fe de una cultura prodigiosamente elevada y esplendorosa; y el Ur III, período de los reyes Ur-Mammu (Engur), Šulgi (Dungi), Amar-Sin (Bur-Sin), Šu-Sin (Gimil-Sin) e Ibi-Sin. Ur perdió su preponderancia cuando sobrevino la expansión de Elam.

(3) La época del dominio extranjero (2200-529). Solamente con la dinastía de Larsa (la cronología es nuevamente insegura) y bajo Nabonid volvió a ser Ur la segunda ciudad del imperio babilónico; pero en el imperio persa Ur se convirtió en una simple ciudad provinciana. En este período, Ur tiene principalmente importancia religiosa como centro del culto a Sin, el dios-Luna, que era allí venerado con el nombre de Nannar, en el famoso templo de E-giššir-gal. Su grandiosa torre escalonada o a gradas era considerada como la mejor de toda Mesopotamia (→ Torre de Babel). → Sumerios.

Bibl.: C.J. GADD, *History and Monuments of Ur* (Londres 1929). C.L. WOOLLEY, *Ur of the Chaldees* (Londres [2]1950). H.R. HALL, C.L. WOOLLEY, *Ur Excavations* I (Oxford 1927), II (Londres 1934). C.J. GADD, L. LEGRAIN, *Ur Excavations. Texts.* I (Londres 1928). JbEOL 8, 1942, 723. N. SCHNEIDER, *Ur III Archive und die Bibel* (Miscell. Miller, Roma 1951, 453-475).

Urbano, colaborador de Pablo en Cristo, a quien Pablo saluda en Rom 16,9. Desconócense más datos.

Urías → Uriyyá.

Uriel (hebr. *'ûrî'ēl;* NOTH 168s: Dios es luz [?]), nombre de persona (1Par 6,9 15,5.11 2Par 13,2) y de un arcángel o de uno de los tronos de la apocalíptica judía (Hen 9,1 20,2 etc. 4Esd 4,1).

Urim y **tummim,** nombres hebreos *('ūrim, tūmmīm;* tal vez singulares con antigua mimación; cf. Bb 34, 1953, 79s) de algo por medio de lo cual los sacerdotes israelitas (según la escuela escandinava, originariamente el rey sacerdote) transmitían un oráculo de Yahvéh (Dt 33,8). No se sabe lo que significaban esos nombres ni la forma o aspecto del instrumento oracular; todas las interpretaciones propuestas son insatisfactorias. Según la vocalización masorética, *'ūrīm* significaría luz, y *tūmmīm*, perfección; Jerónimo traduce *'ūrīm* por *doctrina, demonstratio, ostensio* o *doctus*, y *tūmmīm* por *veritas, perfectio, sanctitas, perfectus* o *eruditus*. A veces se habla sólo de u. (Núm 27,21 1Sam 28,6); pero se trata sin duda de una abreviación. El sacerdote (Dt 33,8) o, según Éx 28,30 Lev 8,8 Núm 27,21, el sumo sacerdote comunicaba los oráculos por medio de los u. y t. Según Éx 28,30 Lev 8,8, el sumo sacerdote llevaba los u. y t. en el → pectoral, sobre el → efod. Este efod se distingue con frecuencia del efod de los oráculos (1Sam 23,6-9 30,7s); el efod de los oráculos sería el estuche o caja en que se guardaban los u. y t.; en todo caso, los u. y t. estaban en la más estrecha relación con el efod de los oráculos (1Sam 14,3.18[LXX].36.41 [LXX]); quizá el oráculo se daba sólo por medio de los u. y t., después de haber consultado a Yahvéh por medio del efod.

La mayoría de los exegetas opinan que los u. y t. eran piedrecillas o palitos de forma igual, pero de distinto color o con signos distintos (acaso, u. con la *'a* y t. con la *t* hebreas); el uno significaría «sí» y el otro «no». Yahvéh era consultado de manera que bastaba con un sí o un no. A veces no se obtenía respuesta (1Sam 14,36s 28,6), quizá porque salían juntas ambas piedrecillas o bastoncillos. Según 1Sam 14,41 (LXX), se determinó de antemano que u. significaría la culpa de Saúl o de su hijo, y t. la culpa del pueblo. La suerte «escogió» a Saúl y Yonatán, porque Yahvéh «dio urim.» De ahí que u. y t. pueden haber sido un oráculo por medio de suertes, por el que los israelitas consultaban a Yahvéh, como entre los árabes, babilonios y otros pueblos (Ez 21,26)

se transmitía un oráculo por la suerte (bastoncillos o flechas). Después de la época davídica no se hace ya mención de oráculos comunicados por medio de los u. y t.; de Esd 2,63 Neh 7,65 resulta que después del destierro no se emplearon ya los u. y t. Acaso el hebr. *'ēdūt* de 2Re 11,12 aluda a las piedras de estos oráculos.

Bibl.: J. DÖLLER, *Die Wahrsagerei im AT* (Munster de Westfalia 1923). HASTINGS IV, 838-841. *Enc. Bibl.* IV, 5235-5237. O. WIDENGREN, *Psalm 110 och det sakrale kungadömet i Israel* (Upp. Univ. Arsskr. 1941, 7, 1). J. SCHONEFELD, *Urim en Tummim* (Orient. Neerl., Leiden 1948, 216-221). [B. SANTOS OLIVERA, *Urim et Tummim* (VD 7, 1927, 181-185).]

Uriyyá (hebr. *'ūrīyyā;* NOTH 168: Yahvéh es luz; Vg Urias), hittita en el ejército de David, uno de los treinta (2Sam 23,29 par.) Mientras U. combatía ante Rabbá en el ejército de David, éste le sedujo su mujer → Bat-Šeba; para evitar las consecuencias, David hizo morir astutamente a U. delante de Rabbá (2Sam 11). Como esposo de Bat-Šeba, que luego fue madre de Salomón, U. figura en la genealogía de Jesús (Mt 1,6).

Bibl.: ThW III, 1-3.

Uruk (hebr. *'erek)*, nombrada en Gén 10,10 como ciudad de Nimrod, hoy el extenso campo de ruinas de *warkā*. Del nombre sumerio *unug* y del signo pictográfico (ciudad) resulta que U. tenía ya gran importancia en época arcaica. Según las antiguas listas de reyes, gobernaron en U. tres dinastías. La primera, mitológica, cuenta doce reyes y contiene el nombre de Guilgameš, el héroe sumerio del diluvio. De la segunda dinastía se ha conservado el nombre de uno de los tres reyes; en la tercera dinastía se destaca el reinado del rey Lugalzaggisi, propiamente rey de Umma, que conquistó U. hacia el año 2500 a.C. Uruk era originariamente la ciudad de Anu (Dios del cielo) y luego fue, sobre todo, el lugar de culto de la diosa Ištar (Ininna), venerada en el famoso templo E-anna («la casa celeste»); este templo fue fundado por el rey Ur-Nammu (hacia el 2300) y restaurado posteriormente por el rey asirio Sargón II y por el de Babilonia Nabucodonosor II. Bajo la torre a gradas *(ziggurat)* se hallan restos de templos más antiguos. El culto de Anu revivió en la época helenística, y entonces fue U. el centro religioso del sur de Babilonia: Anu-uballiṭ o templo de Kefalón; cf. AJSL 56, 1939, 231-243. La historia de la ciudad se ha conocido principalmente gracias a las excavaciones. Las ruinas fueron descubiertas en 1849 por W.K. Loftus; excavaciones sistemáticas fueron emprendidas en los años 1912-13 bajo la dirección de J. Jordan, por encargo de la «Deutsche Orientgesellschaft». Los trabajos, interrumpidos por la primera guerra mundial, fueron reanudados en noviembre de 1928 y cesaron después de once campañas de excavaciones. La gran importancia de las excavaciones en U. estriba en que por ellas se ha descubierto un nuevo tipo de civilización, situado cronológicamente entre la cultura de *el-'obēd* y la de *ŷemdet-naṣr*, que desde entonces se llama, por el lugar del hallazgo, «cultura de U.» En U. mismo se contaron 18 capas o estratos; XVIII-XIII representan la época primitiva, XII-VII la cultura de *el-'obēd*, VI-IV la cultura de Uruk, punto culminante de la civilización de la ciudad. De la capa VI procede el llamado templo blanco (acaso más exactamente, el pórtico blanco; cf. JbEOL 5, 1937/38, 410); en la capa IV se hallaron sellos cilíndricos y mosaicos. La cultura *ŷemdet-naṣr* está representada en U. por las capas III-II; de ésta o la siguiente época procede la cabeza en piedra caliza de una diosa o sacerdotisa (fig. en JbEOL 7, 1940, lám. XXV); la capa I pertenece a la primitiva dinastía y contiene las murallas de la ciudad de U.: una doble muralla de 9,5 km de longitud, conocida por las tabletas I y XI de la epopeya de Guilgameš. Como hallazgos importantes de escritura, hay que citar numerosos documentos en escritura cuneiforme (especialmente fragmentos del relato babilónico de la creación, Enuma-Eliš, tabletas VI y VII) y textos arcaicos de las capas II y IV. Éstas representan la forma más antigua de escritura mesopotámica. La lengua es probablemente sumeria; los signos de la escritura sólo parcialmente han podido ser identificados con los de los sistemas más recientes.

Bibl.: Cf. once informes provisionales de las excavaciones preparados por NÖLDEKE, JORDAN, HEINRICH, LENZEN en Abhandl. der preuss. Akad. der Wissensch., phil. hist. Kl., 1929-1939.

Separadamente: Informe abreviado acerca de Warka (Berlín). A. FALKENSTEIN, *Topographie von Uruk:* I, *Uruk zur Seleukidenzeit* (Leipzig 1941). Id., *Archaische Texte aus Uruk* (Berlín 1936). C.H. GORDON, *The Cuneiform Aramaic Incantation* (Or 9, 1940, 29-38). E.D. VAN BUREN, *Religious Rites and Ritual in the Time of Uruk IV-III* (AfO 13, 1939, 32-45).

Us (hebr. *'ūṣ;* LXX Αὐσ[ε]ιτις; Vg Hus o Us), patria de Job (1,1). En la → tabla etnográfica (Gén 10,23 1Par 1,17), Us juntamente con Jul, Guéter y Mes, es hijo de Aram; en Gén 22,21, hijo de Najor; por tanto, hay que buscarlo seguramente entre los arameos. Por otra parte, en Gén 36,28 1Par 1,42 (cf. Lam 4,21) Us es un descendiente de Seír y pertenece, por tanto, a los

edomitas. La tradición posterior judía, bizantina y arábiga buscó la patria de Job al nordeste de Palestina (situación «aramea»). Como los amigos Elifaz (cf. Gén 36,10s), Bildad y Sofar proceden, respectivamente, de Temán, Súaj (cf. Gén 25,2) o Naamá (desconocido; 2,11), hay que poner la patria de Job seguramente al sudeste de Palestina, en Arabia, aproximadamente al sur de *el-ŷōf* (así Hölscher, *Das Buch Hiob*, Tubinga [2]1952, 2, y Dhorme, *Le livre de Job*, París 1926, xix-xxii).

Utensilios domésticos. La instalación de la vivienda y los u. d. en Palestina eran (y lo son hoy todavía) muy primitivos, según nuestra manera de ver. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los hombres, aun en el invierno, están mucho al aire libre, y que la vivienda es, en primer término, dormitorio. Las casas pequeñas están divididas en dos partes: una más baja para el ganado, y otra algo más elevada para los hombres; están separadas una de otra por una serie de cacharros con víveres. Los u. d. dentro de la vivienda comprenden: jarros para aceite y agua, molino de mano, cacharros de cocina, cajas de madera para los vestidos, ganchos para colgarlos, lámparas y fogón. De mesas, sillas y → camas, que como muebles existen sólo en casas distinguidas, sirven esteras extendidas en el suelo terrizo. A veces se encuentran a lo largo de las paredes bancos de piedra o de madera.

Bibl.: Nötscher 31-37. AuS vii, 176-246.

Uva, fruto de la vid. En algunas comarcas de la llanura del Jordán y junto al lago de Tiberíades, la u. madura ya en junio; en las demás regiones, en septiembre. Aunque la u. se estima principalmente por su jugo (→ vino), también se come, tanto fresca como seca. Tortas de u. (tortas de pasas), es decir, u. seca, apretada hasta formar tortas, se mencionan en Núm 6,3 1Sam 25,18 30,12 2Sam 6,19 Os 3,1 (en el culto de una divinidad femenina; cf. Jer 7,17 44,19). La u. se cosecha con la mano (Jer 6,9) o se corta con un cuchillo (Ap 14,18). También se comían los agraces (los racimos tiernos aún agrios o la u. tardía sin madurar: Núm 6,4), aunque ello producía dentera (Jer 31,29s Ez 18,2). Todo el mundo podía comer u. en la viña de un vecino, pero no llevarse nada consigo (Dt 23,25). Los racimos que los exploradores cortaron en el valle de Eskol, los llevaron entre dos en un palo, a fin de que no se estrujaran los granos.

Uzziyyá → Azaryá 1.

V

Vaca → Res vacuna.

Valle de Josafat, denominación simbólica, no topográfica, del lugar en que Yahvéh, según Jl 4,2.12, juzgará a los enemigos de Israel; en 4,14 se llama también al lugar valle del juicio o de la sentencia. El valle de Josafat se identificó más tarde, sin razón, con el valle del Cedrón, al oriente de Jerusalén.

Vasijas → cerámica.

Vaso → copa, → cerámica.

Vasti (hebr. *waštī:* sobre el nombre, cf. infra; Vg Vasthi), esposa del rey persa Jerjes, que se negó a presentarse delante del rey y, por ello, fue depuesta (Est 1,9-2,1). Según Heródoto (7,61), la esposa de Jerjes se llamaba Amertris. Para explicar el nombre de Vasti se aducen el persa *vahista* (la bellísima), el antiguo indio *vašti* (la deseada) y también la diosa elamítica Vašti.

Velo. (1) De diversos pasajes del AT (Gén 12,14s 24,25s 26,7, etc.) se deduce que, en general, las mujeres israelitas andaban sin velo. Los pasajes del AT en que se hace mención del v. de una mujer (Is 47,2: la virgen de Babel; Cant 4,1.3 6,7: la esposa) hay que entenderlos, por tanto, como relacionados con Gén 24,65 (cuando Raquel vio a Isaac, se cubrió con un v.): durante los desposorios, la prometida debía llevar un v. y cubrirse en presencia del esposo. Que las rameras llevasen v. se concluye, sin razón, de Gén 38,14s; Tamar quiere tan sólo permanecer desconocida de Judá. En la lista de prendas femeninas de moda según Is 3,8-24 *reʿālā* puede significar v. (cf. arab. *raʿl).* En Ez 13,18.21 se recrimina más y más el uso de v. mágicos. La costumbre de cubrirse las mujeres con un v. apareció probablemente más tarde; pero en Oriente se introdujo ya antes de Jesucristo y, por tanto, no es una institución específicamente islámica. Puede discutirse si Pablo exige que las mujeres

lleven v. en las reuniones de la comunidad (1Cor 11,4-6). → Vestidos.
(2) Cuando Moisés, después de haber visto a Yahvéh o haber hablado en su nombre a los israelitas, volvía a la vida ordinaria, se ponía un v. en la cara. Tan grande era el resplandor de su semblante. Los «cuernos» en la cabeza de Moisés son una mala inteligencia de Éx 34,29-35. El sentido de este pasaje no está del todo claro. En 2Cor 3,7-18, Pablo parte de aquí para demostrar la superioridad de la predicación apostólica sobre la del AT (porque esta última era temporal y transitoria: v. 13; cf. v. 11) y reprochar a los israelitas su obstinación. A pesar de que Moisés les hable (mediante el AT), hay siempre un v. entre ellos y la claridad (revelación) de Dios, porque no comprenden el carácter transitorio del AT. Pablo puede argumentar de esta manera, porque él (lo que no hace Éx 34) considera que el fin del v. en el semblante es para ocultar que la revelación había de cesar.

Bibl.: ThW III, 560-565. A. JEREMIAS, *Der Schleier von Sumer bis heute* (AO 31,1/2, Leipzig 1931). R. DE VAUX, *Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien* (RB 44, 1935, 397-412). [E. ZOLLI, *El «velo de los ojos» en Gén 20,16* (EstB 7, 1947, 327-333).]

Velo del templo. Había en el templo (y en el tabernáculo) dos velos o cortinas: uno, entre el atrio y el templo (o tabernáculo; hebr. *māsāk:* Éx 26,36s 40,33, etc.); otro, entre el *hekal* y el *debir* (*pārōket*, incidentalmente *māsāk:* Éx 26,31-35 40,21, etc.). El primero no tenía importancia alguna en el culto; el segundo, interior, se rociaba en algunas ocasiones con sangre de los sacrificios. Esto supuesto, opinan muchos exegetas que el «velo del templo» (καταπέτασμα) que, según Mt 27,51, se rasgó de arriba abajo a la muerte de Jesús, es el v. interior. Otros notan, con razón, que sólo el rasgarse el v. exterior podía ser manifestación divina visible para el pueblo. En Heb 6,19 se indica indudablemente el v. interior (que en 9,3 se designa expresamente como segundo). Lo mismo en Heb 10,20, donde el paso a través del v. para llegar al *sancta sanctorum* se compara con la conducta del cristiano, que, pasando por el v. de la encarnación (el v. indica la carne) de Cristo y de su sacrificio expiatorio, penetrará en el santuario del cielo.

Bibl.: ThW III, 630-632.

Veneno. → Hiel. El v. puede proceder de una planta venenosa (hebr. *rō'š* o *rōš*) que brota rápidamente (Lam 3,5) en los surcos del campo (Os 10,4). Sus frutos tienen sabor amargo (Sal 69,22 Lam 3,19). Menciónase a veces juntamente con el → ajenjo (Dt 29,17 Am 6,12 Jer 9,14 23,15) y una vez con el vinagre (Sal 69,22). En Dt 32,24.32 se habla de uvas envenenadas; en Jer 8,14 9,14 23,15, de agua envenenada; en Dt 32,33 Job 20,16, del v. de la serpiente. Los israelitas truecan, según Am 6,12, la razón en veneno. Otro término para indicar el v. es *ḥēmā* (propiamente: ardor, ira), el v. de la serpiente venenosa (Dt 32,24.33 Sal 58,5 140,4, cf. Prov 23,32 Mc 16,18) y de las saetas envenenadas (Job 6,4). Tomar v.: 2Mac 10,13. Según Sant 3,8 la lengua es un mal que no reposa; está llena de v. mortífero; cf. Rom 3,13 = Sal 140,4.

Bibl.: ThW III, 334-336.

Venganza. Además de la → venganza de la sangre, el AT admite también la ley del talión (Lev 24,19-21), ejecutada por los individuos. Por otra parte, Dios se reserva la v. (Dt 32,35), y el justo abandona su causa a Yahvéh, deseando ardientemente y esperando con toda seguridad ver por sí mismo la v. que Dios tomará de sus enemigos (Jer 11,20; → salmos imprecatorios). Aunque Dios retrasa su castigo, vendrá el → día de Yahvéh, el día de la v., no solamente sobre los enemigos de su pueblo, sino también sobre los pecadores de Israel. Los rabinos se apoyan en Dt 32,35 para prohibir la v. individual, pero esta prohibición no vale más que para los que son miembros del pueblo. Cristo abolió la ley del talión ; manda soportar las injusticias y recomienda el amor a los enemigos (Mt 5,38-42). Por eso el cristiano no solamente no puede vengarse de su enemigo, sino que debe volverle bien por mal (Rom 12,19s). La v. en cuanto retribución pertenece exclusivamente a la justicia de Dios (Lc 18,7s) ; y queda reservada para el último juicio (Ap 6,10 19,2).

Bibl.: ThW II, 440-444.

Venganza de la sangre. La sangre de un hombre vertida violentamente clama al cielo pidiendo venganza (Gén 4,10 2Mac 8,3 Job 16,19 Ez 24,6-8, cf. Gén 37,26 Is 26,21); Yahvéh, a quien pertenece la sangre (como sede de la vida por Él otorgada), la reclama nuevamente de manos de quien la ha vertido, a través del vengador: se impone la ley del talión *(ius talionis)*. Disposiciones legales: Gén 9,6 Éx 21,12-23 Lev 24,17-21 Núm 35,16-33 Dt 19,11-13. Ejemplos: Gén 42,22 Jue 8,18-21 9,23s 2Sam 1,16 2,22s 3,27-30 4,11 14,7.11 2Re 14,5 2Par 24,25 1Mac 9,38-42. A veces, el propio Dios es el vengador de la sangre: en Ap 6,10 16,6 19,2 venga la sangre de los mártires. La ley se aplica sólo al propio asesino, no a su familia (Dt

24,16 2Re 14,6 2Par 25,4). Sobre el homicidio involuntario, → derecho de asilo.

Bibl.: E. MERZ, *Die Blutrache bei den Israeliten* (BWAT 20, Leipzig 1916).

Ventana de la casa → casa.

Ventana del cielo → mundo (imagen del).

Verano → estaciones del año.

Verdad de Dios. El AT, refiriéndose a Dios, une muy frecuentemente las palabras *ḥesed* y *'ĕmet* (Sal 25,10 26,3 40,11s 57,4.11 61,8 69,14 85,11 86,15 89,15 108,5 115,1 117,2 138,2); *ḥesed* y *'ĕmūnā* (Sal 36,6 88,12 89,2s. 25.34 92,3 98,3 100,5). Ambas expresiones se derivan de la raíz *'mn*, «ser firme, duradero, seguro». *'ĕmet* expresa que la cosa o persona es lo que debe ser, que es, por consiguiente, verdadera. Una «verdadera planta» (Jer 2,21) es una planta de buena calidad, una planta noble, en oposición a la degenerada. Por el milagro que obra Elías, reconoce la mujer cuyo hijo ha resucitado el profeta, que éste es un hombre de Dios y que la palabra de Yahvéh es v. en su boca (1Re 17,24), e.d., que la v. está realmente en él y es eficaz, como se espera. De ahí que *'ĕmet* signifique a menudo la v.: «Tú eres Dios *(hā 'ĕlōhīm)* y tus palabras son v.» (2Sam 7,28). Él es el *'ĕlōhē 'ĕmet*, el verdadero Dios (2Par 15,3 Jer 10,10). En sentido moral, *'ĕmet* significa veracidad, seguridad. Un hombre veraz y seguro, en quien se puede confiar, se llama *'īš 'ĕmet*. Esto implica juntamente la constancia. Por eso *'ĕmet* se traduce a menudo por fidelidad, para la que se emplea también el término *'ĕmūnā*. Lo opuesto a *'ĕmet* es *šeqer* (mentira, falsedad, p. ej., Prov 12,19 Jer 9,4) y también *reša'* (maldad, impiedad: Neh 9,33). De donde resulta que la palabra no indica sólo la v. lógica, sino también la sinceridad moral.

Yahvéh es «rico en *ḥesed* y *'ĕmet*» (Éx 34,6); posee en gran medida la bondad y la v., e.d., la veracidad y la constancia, en una palabra: la fidelidad. Su fidelidad *('ĕmet)* es un escudo (Sal 91,4), e.d., una protección segura. Es un guía seguro (Sal 43,3); todas sus sendas son bondad y fidelidad (Sal 25,10), e.d., todo su modo de obrar procede de su benevolencia y de la fidelidad a sus promesas. Él hace que sus fieles caminen en su v. y les enseña sus caminos, e.d., a portarse según sus avisos, que aseguran la salud (Sal 25,4s). Sus decisiones son v. (Sal 19,10), sus disposiciones comunican la verdadera piedad y aseguran la dicha (v. 12). Sus palabras son v. (2Sam 7,28), sus promesas no engañan, sino que se cumplen. Su v. está fundada en el cielo (Sal 89,3), es decir, su veracidad y la fidelidad a sus promesas tienen la firmeza del firmamento y aseguran su protección ininterrumpida (Sal 89,25, cf. Miq 7,19s), puesto que no miente ni se arrepiente (1Sam 15,29 Núm 23,19). Sobre esta fidelidad y v. de Dios estriba, en consecuencia, la firme confianza de los piadosos (Sal 31,6 40,11s 69,14 1Cor 10,13 2Cor 1,18), así como la certidumbre de los cristianos que esperan la salud (1Cor 1,9 1Tes 5,24), porque Dios cumple lo que promete y ha empezado ya (1Tes 5,24 Flp 1,6). No menos fiel es Cristo, «el amén, el testigo fiel y veraz» (Ap 1,5 3,14 19,11).

Bibl.: ThW I, 233-249. F. ASENSIO, *Misericordia et Veritas: El Hesed y 'Emet divinos, su influjo religioso-social en la historia de Israel* (Roma 1949). J. GUILLET, *Leitgedanken der Bibel* (Lucerna 1954) 44-54.

Verde → colores.

Verduras. Las v. y legumbres, en contraposición a los platos de carne, constituyen en el AT la alimentación sencilla (Prov 15,17, cf. Dan 1,8-16). Se mencionan especialmente en el texto bíblico: → lentejas (Gén 25,29-34), → habas (2Sam 17,28; también utilizadas como mezcla para la panificación), → pepinos (2Re 4,29), melones (Núm 11,5), cebollas (Núm 11,5), → ajos. La existencia de huertas está comprobada en Dt 11,10 para, Egipto, y en 1Re 21,2 2Re 4,39, para Palestina.

Bibl.: BRL 84.87. ThW IV, 66-68.

Versión de los Setenta → versiones de la Biblia I,A.

Versiones de la Biblia. A medida que las lenguas originales de la Sagrada Escritura dejaron de ser lenguas vivas, y que las religiones de la Biblia, el judaísmo y el cristianismo, se propagaron entre pueblos de otras lenguas, surgió la necesidad de una traducción de la Biblia. Dicha necesidad se manifestó primero entre los judíos de la → diáspora, cuando el griego pasó a ser su lengua materna; también, entre los judíos de Palestina, en la época posterior al destierro, cuando el arameo reemplazó paulatinamente al hebreo; y finalmente, en las comunidades cristianas del imperio romano. El NT no fue traducido hasta mucho más tarde, ya que en el imperio romano había arraigado universalmente la lengua griega, la κοινή (→ griego bíblico). De ahí que las traducciones de la Biblia cristiana aparecieran en las provincias romanas de las regiones menos helenizadas del imperio (p.ej., África proconsular, Egipto superior). Al ir perdiéndose la cultura griega, surgió naturalmente la necesidad de traducir la Biblia en las di-

versas lenguas vernáculas. Las primeras traducciones se debieron generalmente a exigencias litúrgicas (leccionarios; → perícopes); cada día se manifiesta con mayor claridad que la lectura litúrgica desempeñó un gran papel en el origen de las antiguas versiones. En cuanto a su valor para la crítica textual, las antiguas versiones difieren mucho unas de otras. Todo depende, como es natural, de las propiedades de cada traducción y de las posibilidades expresivas de cada lengua. Muchas veces, en cambio, presentan huellas de haberse fundado en textos originales más antiguos que los transmitidos por los mss. hebreos y griegos y ofrecen formas del texto cuya región de origen puede determinarse con bastante precisión.

(I) VERSIONES GRIEGAS.
(A) La de los *Setenta* o alejandrina, es la más antigua e importante traducción del AT en griego. Abreviatura: LXX.
(1) *El nombre de Setenta (interpretatio septuaginta virorum)* procede de la leyenda transmitida por la epístola de → Aristeas, según la cual 72 judíos (seis de cada tribu) habrían hecho la traducción en 72 días.
(2) *Origen*. Los LXX no es propiamente una obra unitaria. En primer lugar, el Pentateuco se tradujo probablemente bajo Ptolomeo II Filadelfo, alrededor del 250 a.C. (y éste debe de ser el núcleo histórico de la leyenda referida en la epístola de Aristeas). Poco a poco fueron traduciéndose los demás libros del AT, hasta quedar prácticamente concluida la tarea hacia el año 150 a.C. Alrededor del 130 a.C., el nieto de Jesús ben Sirac habla ya de la traducción griega «de la Ley, de los Profetas y de los demás libros» (prefacio al → Eclo).
(3) *Valor*. Los LXX se basa en un texto consonántico hebreo, escrito en letras hebreas. Cierto es que Wutz (bibl.) ha demostrado la existencia de transcripciones del AT hebreo en letras griegas; pero la mayoría de los críticos rechazan su tesis central, según la cual la mayor parte de los LXX se habría hecho sobre un texto así transcrito. Según se deduce de la historia de su origen, los LXX no tiene propiamente unidad; de ahí que el valor de la versión sea muy desigual en los distintos libros. En lo tocante a la fidelidad de la versión, es excelente, p.ej., el Pentateuco, y son muy defectuosos Is y los profetas menores. Respecto de Dan, más bien hay que hablar de una elaboración libre que de una traducción. La gran importancia histórica de LXX está en el hecho de que la Iglesia primitiva tomó de la sinagoga el AT en la versión de los LXX. Desde el punto de vista de la crítica textual, el valor de los LXX es muy grande, porque presupone un texto todavía no contaminado por la tendencia a la uniformidad llevada a cabo en los siglos I y II de nuestra era. De todos modos, hay que tener en cuenta que, según ha llegado hasta nosotros, LXX es a su vez el resultado de una labor de uniformización, realizada por cristianos con miras litúrgicas, como lo demuestran sobre todo las citas del AT en el N, que difieren del texto actual de los LXX; cf. P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, 165ss; A. SPERBER, *The New Testament and the Septuagint*, Tarbiz 6 (Jerusalén 1934) 1-29. El reciente hallazgo de manuscritos en *'en-fešha* (→ Qumrán [manuscritos de]) plantea, en torno a la valoración y al estudio de los LXX, nuevos problemas, por el momento inabordables.
(4) *Historia*. La versión de los LXX gozó muy pronto de alta estima entre los judíos, hasta el punto de que se propagó también fuera de Egipto entre todos los judíos de la diáspora y fue usada en las sinagogas como Biblia oficial del judaísmo helenístico. Los escritores del NT citan el AT de preferencia según los LXX; y por esta razón fue adoptada la versión de los LXX como AT cristiano. Después de la destrucción de Jerusalén, al agudizarse la oposición entre cristianismo y judaísmo, y al situarse el judaísmo rabínico en sus posiciones definitivas, los LXX perdieron el puesto indiscutido que hasta entonces ocupaba entre los judíos. Las razones de tal hecho son varias: *(a)* En las controversias con los cristianos, negaban los judíos, unas veces con razón y otras sin ella, que los LXX fuese traducción fiel del original hebreo (p.ej., en Is 7,14, παρθένος por el hebr. *'almāh;* Sal 95,10, donde al texto primitivo alejandrino que decía ὁ κύριος ἐβασίλευσεν se añadieron posteriormente por mano cristiana las palabras ἀπὸ ξύλου). *(b)* El contenido de los LXX era más amplio que el de la Biblia hebrea, ya que incluía los libros deuterocanónicos del AT (→ canon de la Biblia). Como, además, en la época en que se llevó a cabo la versión de los LXX, el texto hebr. no se había establecido todavía, los LXX ofrecían en varios pasajes un texto diferente del que resultó luego de la labor de uniformización y que era el oficial para los judíos del s. II d.C. (→ texto de la Biblia II,A). *(c)* La escuela del rabí Aqibá, muy influyente en el judaísmo a principios del s. II d.C., no se contentaba con aquella traducción fiel de la Santa Escritura, sino que se entregó a arbitrarias especulaciones teológicas a base de los más insignificantes elementos del texto hebreo, de forma que los LXX, que no daba pie para tales interpretaciones, no podía satisfacer a las necesidades de aquella escuela. De ahí que en el s. II aparecieran,

para los judíos helenísticos, nuevas traducciones de la Biblia, mejor adaptadas a sus exigencias y a su mentalidad. Las más importantes son la de Áquila, la de Teodoción y la de Símmaco (cf. infra). Muy poco sabemos de la historia de los LXX en la Iglesia cristiana antes de Orígenes, a pesar de que hoy algunos antiguos → papiros (Chester Beatty, Scheide; → texto de la Biblia) han aportado nuevas luces sobre la cuestión (cf. A. ALLGEIER, *Die Chester Beatty-Papyri zum Pentateuch*, Paderborn 1938; H.S. GEHMANN, JBL 57, 1938, 281-287; J. ZIEGLER, *Die Bedeutung des Chester Beatty-Scheide Papyrus 967 für die Textüberlieferung der Ezechiel-Septuaginta*, ZAW 61, 1945-48, 66-94). Alrededor del 200, el texto de los LXX había llegado a tal punto, que Orígenes creyó necesario emprender la magna empresa de eliminar las variantes del texto genuino y restituirlo a su forma original. Con tal fin, compuso una obra monumental, conocida hoy con el nombre de las *Héxaplas*. Para poder comparar el texto griego corriente del AT con el texto hebreo, yuxtapuso en seis columnas: 1) el texto hebreo escrito en letras hebreas; 2) el texto hebreo transcrito en letras griegas; 3) la traducción de Áquila; 4) la de Símmaco; 5) la de los LXX, y 6) la de Teodoción. La columna quinta es la más interesante, porque en ella Orígenes notó con signos críticos la relación de los LXX con el texto hebreo (al que consideraba en general genuino). Para ello utilizó los signos ya comunes entre los filólogos alejandrinos. Lo que falta en los LXX respecto al hebreo lo completó con otras versiones, sobre todo con la de Teodoción, y lo marcó con asterisco (*); lo que hay de más lo señaló con obelo (-̣ o ÷); el fin de los trozos que comenzaban con asterisco u obelo lo indicó con el metobelo (/ o ⁒). Las Héxaplas constituyen, pues, un material sumamente valioso para la crítica textual comparada; pero de hecho se aumentaron también las posibilidades de nueva corrupción del texto. Los signos críticos fueron confundidos unos con otros, omitidos, falsamente colocados y, por último, el texto de los LXX se confundió también con el de Teodoción (cf. ML 22, 844). Al parecer, no llegaron a escribirse íntegramente los cincuenta tomos de la obra. Extensos fragmentos de la columna quinta se conservan en la versión sirohexaplar (cf. infra). Algunos fragmentos se encuentran también en mss. de los LXX y en los santos padres. Reunió todo el material conocido en su tiempo F. FIELD, *Origenis Hexaplorum... Fragmenta* (Oxford 1871-5). Posteriormente se han descubierto otros fragmentos: en la → Guenizá de El Cairo se halló una parte de Sal 22 en las seis columnas (ed. CH. TAYLOR, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsest*, Cambridge 1900); en el mismo año (1896), G. Mercati encontró en la Ambrosiana de Milán un gran palimpsesto de las Héxaplas con once salmos en cinco columnas. Cf. G. MERCATI, *Il problema della colonna II dell'Esaplo* (Bb 28, 1947, 1-30 y 173-215); A.V. BILLEN, *The Hexaplaric Element in the LXX Version of Judges* (JThSt 43, 1942, 12-19).

También después de Orígenes se procuró mejorar el texto de los LXX. Ello dio lugar a varias recensiones o formas del texto; pero ninguna logró desplazar a las otras y ser la única aceptada. La recensión hexaplar, que proviene de los trabajos de Eusebio de Cesarea y de Pánfilo, realizados a base de la columna quinta de las Héxaplas, predominaba, al parecer, en toda Palestina principalmente. Hacia el año 300 publicó su texto el presbítero Luciano, fundador de la escuela catequística antioquena; es una elaboración de un texto ya existente, confrontándolo con el hebreo, mejorando el lenguaje de los LXX y aceptando las variantes más extensas. Según una noticia de San Jerónimo (ML 28, 1324), una tercera recensión se debe a Hesiquio (hacia 300 [?]); tal vez apareció y se propagó por Egipto.

(5) *Manuscritos*. Existen aproximadamente 1550 mss. de los LXX, y su número aumenta sin cesar (A. RAHLFS, *Verzeichnis der Griechischen Hss. des AT*, Berlín 1914). Para los más antiguos e importantes, → texto de la Biblia.

(6) Ediciones: *Editio Complutensis* (en la Poliglota Complutense, 1514-1517). *Editio Aldina* (Venecia 1517-18). *Editio Vaticana Sixtina* (1587). Ediciones críticas modernas: R. Holmes—J. Parsons (Oxford 1798-1827), y las ediciones, todavía no completamente publicadas, de A.E. Brooke—N. McLean—H. Thackeray (Cambridge 1906ss) y la *Septuaginta-Unternehmen* (Gotinga 1922ss). Ediciones menores: H.B. Swete (3 vols. Cambridge 1925-50) y A. Rahlfs (2 vols. Stuttgart 1935).

Bibl.: H.B. SWETE, *An Introduction to the OT in Greek* (Cambridge [2]1914). A. RAHLFS, *Septuaginta-studien* (Gotinga 1904/11). HATCH-REDPATH, *A Concordance to the Septuagint* (2 vols., Oxford 1888-1897; Supl. 1900/1906). R. HELBING, *Grammatik der Septuaginta, Laut- und Wortlehre* (Gotinga 1907). H. THACKERAY, *A Grammar of the OT in Greek* (Cambridge, 1 1909). F. WUTZ, *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus* (Stuttgart 1933). Id., *Systematische Wege* [redacted] *der Septuaginta zum hebräischen Urtext* 1 (Stuttgart 1937). P. KAHLE, *The Cairo Genizah* (Londres 1947), 132-179. H.M. ORLINSKY, *Current Progress and Problems in Septuagint Research (The Study of the Bible Today and Tomorrow*, Chicago 1947, 144-161). A. ALLGEIER, *Beobachtungen* [redacted] *Septuagintatext der Bücher Esdras*

und Nehemias (Bb 22, 1941, 227-251). J.L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah* (Leiden 1948). C.F. FRITSCH, *The Antianthropomorphisms of the Greek Pentateuch* (Londres 1943). L. PRIJS, *Jüdische Tradition in der Septuaginta* (Leiden 1948). P. KATZ, *Das Problem des Urtextes der Septuaginta* (ThZ 5, 1949, 1-24). Id., *The Recovery of the Original Septuagint* (Actes du Premier Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques [París 1951] 165-182).

(B) *Áquila*, contemporáneo del emperador Adriano (117-138), de Sinope en el Ponto, se convirtió del paganismo, primero al cristianismo, luego al judaísmo. Siendo prosélito y discípulo del rabí Aqibá, hizo una traducción griega del AT. Epifanio (MG 43, 261) le acusa de odio a los cristianos, mientras que Jerónimo (ML 22, 446) celebra su probidad. Su traducción logró mucho aprecio y difusión entre los judíos del imperio romano. En ella se ve claramente el sello de su maestro Aqibá (cf. supra, A, 4): traducción servil del texto hebreo, sin retroceder ante contrasentidos ni absurdos y con total desprecio de las leyes gramaticales de la lengua griega. Abreviatura: Aq.

(C) *Teodoción* era también un prosélito judío del s. II, probablemente de Éfeso. Su trabajo es una revisión de los LXX sobre el hebreo más bien que traducción propia. No fuerza el idioma griego, pero incluye en su texto muchas transcripciones de vocablos hebreos. Por haber sido incluida su traducción en las Héxaplas, Teodoción influyó indirectamente en el texto del AT cristiano, y, para el libro de Dan, casi desplazó del todo a los LXX. Abreviatura: Teod.

(D) *Símmaco*, samaritano según Epifanio, ebionita según Eusebio y Jerónimo, tradujo el AT a fines del s. II. Su versión es más libre que la de Aq. o Teod. Se esfuerza por ajustarse al uso lingüístico griego, atenuando, por ejemplo, los antropomorfismos del AT. De estas tres últimas versiones sólo se conservan escasos fragmentos. Colección más importante: F. FIELD, *Origenis Hexaplorum... Fragmenta* (Oxford 1871-75). Hallazgos recientes los ha publicado A. Mohle (ZAW 52, 1934, 176-183), y también la edición de Is de la *Septuaginta-Unternehmen* (Gotinga 1939). Cf. además A.E. SILVERSTONE, *Aquila and Onkelos* (Manchester 1931); H.J. SCHOEPS, *Symmachus-Studien* (Coniect. Neotest. 6, 1942, 65-93); Id., *Mythologisches bei Symmachus* (Bb 26, 1945, 100-111); Id., *Symmachus und der Midrasch* (Bb 29, 1948, 31-51). Abreviatura: Sím.

(II) VERSIONES ARAMEAS. Las traducciones del AT al arameo comenzaron por la explicación oral del texto durante la lectura ritual de la Escritura, luego que los judíos no entendían ya el hebreo. Más adelante estas explicaciones quedaron fijadas por escrito y se las denominó targumes (hebr. *targūm:* traducción). Aun cuando la redacción que conocemos de los targumes no se remonta más allá del s. III d.C., hay en ellos partes muy antiguas, que representan un texto premasorético. Sin embargo, la crítica textual del AT sólo puede emplear los targumes con suma cautela, ya que en su mayor parte, y sobre todo en los libros poéticos y proféticos, no son traducción literal, sino paráfrasis llenas de elementos de la tradición judía (haggadá, halajá). Los targumes más importantes son: el Pentateuco de Onkelos (se ajusta con bastante fidelidad al original; el nombre de Onkelos hay que explicarlo sin duda como deformación de Áquila, pues este targum desempeñaba para los judíos de habla aramea de la diáspora la misma función que la traducción de Áquila entre los judíos de lengua griega; cf. P. Kahle [bibl.] 117s; A.E. Silverstone [cf. supra I,D]) y el de Yonatán-ben-Uzziel, a los Profetas (del canon judío), ambos compuestos en Babilonia (P. Kahle [bibl.] 120; no antes del s. V), aun cuando de origen palestinense. Además, dos targumes palestinenses: Yerušalmi I (= Pseudo-Yonatán) del Pentateuco, y Yerušalmi II (targum fragmentario). Acerca de los nuevos fragmentos descubiertos en la Genizá de El Cairo y publicados por L. GINZBERG (*Yerushalmi Fragments from the Genizah* I, Nueva York 1909) informan P. KAHLE, *Masoreten des Westens* II, Stuttgart 1930, y A. Marmorstein, ZAW 49, 1931, 231-242. Ediciones: Onkelos y Yonatán se hallan en las Biblias poliglotas y en las llamadas rabínicas, y además en: A. BERLINER, *Targum Onkelos* (Berlín 1884); M. GINSBURGER, *Thargum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch* (Berlín 1903); id., *Das Fragmententhargum* (Berlín 1889); J.F. STENNING, *The Targum of Isaiah* (Oxford 1949).

Bibl.: P. KAHLE, *The Cairo Genizah* (Londres 1947) 117-132. M. BLACK (JThSt 49, 1948, 157-165). C.J. KASOWSKI, *Otzar Ha-Targum* (Jerusalén 1940; concordancias). En la biblioteca Vaticana fue hallado recientemente un ms. completo del Targum Jeruschalmi II; cf. Bb 38, 1957, 237-239. A. DÍEZ-MACHO, *Un segundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas* (Bb 39, 1958, 198-205: Ez 37, 1-14). → Addenda en p. XII.

(III) VERSIONES SIRÍACAS. Mientras que los targumes se dirigían a los círculos judeoarameos, las versiones siríacas se destinaban a lectores cristianos. La necesidad de una traducción en lengua siríaca se dejó sentir primeramente en la región aramea

oriental, al norte de Mesopotamia, país poco influido por la cultura griega. Ya en el s. II surgieron allí los primeros centros de la iglesia siria: Edesa y Adiabene (la región al este del Tigris, densamente poblada por judíos); partiendo de dichos centros, el cristianismo sirio se propagó tanto hacia el este, mucho más allá de las fronteras del imperio romano, como hacia el oeste, hasta Antioquía.

(A) La versión siria más importante es la Pešitta (así en la pronunciación siro-oriental; en la siro-occidental, Pešitto), es decir, la versión usual (como en latín la Vg), según otros la versión sencilla, por contraposición a la traducción siro-hexaplar (cf. infra). La Pešitta del AT es muy antigua; sus comienzos se remontan al s. II d.C.; hízose directamente del texto hebreo, pero manifiesta el influjo de tradiciones judías. Los libros deuterocanónicos, así como Par, Esd, Neh (y entre los nestorianos también Est), no fueron traducidos antes del s. IV. La Pešitta no surgió de una vez ni constituye una unidad; varias partes fueron reelaboradas posteriormente, en contacto con los LXX. Pronto adquirió autoridad canónica entre todos los cristianos sirios, y fue conservada tanto por los nestorianos (en una forma más depurada) como por los jacobitas. El texto actual se debe probablemente a Rábbulas, obispo de Edesa (411/12-435), que trabajó sobre traducciones más antiguas. Faltan 2Pe, 2Jn, 3Jn y Ap. → Canon del NT. *Ediciones* (AT y NT): en las poliglotas de París y de Londres, la de la Misión protestante (Urmia 1846-52) y la de los dominicos (Mosul 1886-1891; reimpresión corregida: Beirut 1951; 3 vols.), y además: S. LEE, *Vetus Testamentum syriace* (Londres 1823), y H. Gwilliam (Oxford 1901; los cuatro evangelios).

Bibl.: L. HAEFELI, *Die Peschitta des AT* (Munster de Westfalia 1927). J.-M. VOSTÉ, *Projet d'une édition criticoecclésiastique de la Pešitta sous Léon XIII* (Bb 28, 1947, 281-286). P. KAHLE, *The Cairo Genizah* (Londres 1947) 179-197. DBS VI, 835-855, 872-875.

(B) Muy importantes son los *Evangelios sirios* antiguos, cuyo texto fue arrinconado en el s. V ante la penetración de la Pešitta. Deben distinguirse:

(1) La *Armonía evangélica de Taciano*, el → Diatesarón, cuyo texto sirio se ha perdido; sólo se le conoce por un comentario de san Efrén, traducido en armenio, por citas de escritores eclesiásticos y por una traducción árabe tardía (s. XI).

(2) El *Evangelion-da-mefarrešê* o *de los separados* (es decir, los evangelistas, por contraposición a la armonía evangélica), transmitido por dos mss.: uno, incompleto (siro-curetoniano), publicado por W. Cureton (Londres 1858; nueva edición por F.C. Burkitt, Cambridge 1904), y el segundo (siro-sinaítico), un palimpsesto del monasterio de Santa Catalina en el Sinaí, publicado por R.L. Bensly y otros (Cambridge 1894, reedición por su descubridora A. Smith Lewis, Londres 1910). Las investigaciones recientes (cf., sin embargo, C.C. TORREY, *Documents of the Primitive Church*, Nueva York 1942, 249ss) parecen demostrar que el Diatesarón es la forma más antigua en que los cristianos sirios conocieron los evangelios y que el siro-curetoniano es, al parecer, más antiguo y más influido por el Diatesarón que el siro-sinaítico.

Bibl.: A. VÖÖBUS, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac* (Lovaina 1951). Id., *Neue Angaben über die textgeschichtlichen Zustände in Edessa in den Jahren ca. 326-340* (Estocolmo 1951). DBS VI, 875-878.

(C) La *Filoxeniana*, hecha, por encargo de Filoxeno, obispo de Hierápolis o Mabugo, por su corepíscopo Policarpo, hacia el 508, sobre el texto griego. Contiene el NT y Sal, pero parece que comprendía también otras partes del AT. Fragmentos del NT han sido publicados por J. Gwynn (Londres 1909; Dublín 1897).

Bibl.: W.D. MCHARDY (JThSt 43, 1942, 168-173; 45, 1944, 175; 49, 1948, 175-178). DBS VI, 875-878.

(D) La *Sirohexaplar*, hecha en Alejandría hacia el año 615; según una tradición tardía fue Pablo, obispo de Tella (cerca de Edesa), el traductor. Esta traducción, muy literal, del AT se basa en mss. griegos hexaplares con los signos críticos de Orígenes; presenta una selección de variantes marginales, entresacadas de las otras columnas de las Héxaplas, lo cual la hace sumamente valiosa para la crítica textual de los LXX. El códice Ambrosiano (s. VIII) contiene Sal, Job, Sab y los profetas (edición: A. Ceriani, Milán 1874); fragmentos de otros libros, en P. DE LAGARDE, *Bibliothecae Syriacae* (Gotinga 1892; perícopes evangélicas).

Bibl.: J.-M. VOSTÉ, *La version syro-hexaplaire de la Sagesse* (Bb 30, 1949, 213-217). M.H. GOTTSTEIN, *Neue Syrohexaplafragmente* (Bb 37, 1956, 162-183). Id., *Eine Cambridger Syrohexaplahandschrift* («Le Museon» 67, 1954, 291ss). DBS VI, 879s.

(E) También en Alejandría y hacia la misma época, Tomás de Heraclea tradujo el NT, basándose en varios mss. griegos, cuyas diversas lecciones señaló *(Versio Harclensis* o *Heracleensis)*. Ediciones: J. White (Oxford 1798-1803), G.H. Bernstein (Leipzig 1893;

Jn), R.L. Bensly (Cambridge 1889; Heb 11, 28-13,25).

Bibl.: W.H.P. Hatch, *To what Syriac version or versions of the Gospels did Thomas of Harqel refer in his Margin?* (JBL 65, 1946, 371-376; cf. HThR 30, 1937, 141-155). P. Kahle, *The Chester Beatty Manuscript of the Harklean Gospels* (Misc. Mercati vi, Roma 1946, 208-233). G. Zuntz, *The Ancestry of the Harklean NT* (Oxford 1945). Id., *Études harkléennes* (RB 57, 1950, 550-582). DBS vi, 870-872.

(F) Para los melquitas de Palestina hiciéronse versiones *siropalestinenses*, el dialecto arameo occidental. Al parecer, comprendían la sagrada Escritura entera, pero prácticamente no se han conservado más que fragmentos litúrgicos (leccionarios). No parece que su antigüedad se remonte más allá del siglo vi; pero quedan muchos puntos oscuros respecto de esta cuestión; cf. M. J. Lagrange (RB 34, 1925, 491-504), A. Baumstark (OChr 32, 1935, 201-224). Ediciones: entre otras, A. Smith Lewis (Londres 1897; lecciones del AT); id. (Londres 1899); P. de Lagarde, *Bibliothecae Syriacae* (Gotinga 1892; perícopes evangélicas).

Bibl.: Sobre todas las versiones siríacas: R. Duval, *La littérature syriaque* (París [3]1907). A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922). Id., LThK ii, 309-315. J.B. Chabot, *Littérature syriaque* (París 1934). Para las versiones del NT, cf. también: M.-J. Lagrange, *Introduction... NT: Critique textuelle* (París 1935). N. Pigoulewski, *Manuscrits syriaques bibliques de Leningrad* (RB 46, 1937, 83-92. 225-230. 392-400. 556-562; 47, 1938, 83-88. 214-226). A. Vööbus, *Neuentdecktes Material zur Vetus Syra* (ThZ 7, 1951, 30-38). DBS vi, 880-884. L. Delekat, *Die syropalästinische Jesaja-Übersetzung* (ZAW 71, 1959, 165-201).

(IV) Versiones coptas. En las regiones de Egipto menos influidas por la cultura griega (Egipto superior), aparecieron antes del s. iv, y basadas en los LXX, versiones de la Biblia en la lengua de la región, es decir, en los dialectos sahídico y ahmímico. También existen fragmentos de una versión en dialecto fayyúmico y en otros del Egipto medio emparentados con éste; y, finalmente, una versión en el dialecto bohaírico, probablemente hablado en el Egipto inferior, que llegó a convertirse en lengua litúrgica del patriarcado ortodoxo de El Cairo. Los más importantes textos y ediciones son:

(1) De las versiones *bohaíricas* se han conservado muchos mss., pero todos ellos relativamente tardíos, no anteriores al s. ix. Ediciones: Pentateuco de P. de Lagarde (Leipzig 1867), Salmos de O. Burmester-E. Dévaud (Lovaina 1925), Job de E. Porcher («Patr. Orient.» 18, París 1924), profetas de H. Tattam (Oxford 1836-52), y el NT completo en la notable edición de G. Horner (Oxford 1898-1905).

(2) De las versiones *fayyúmicas* se han publicado sólo fragmentos sueltos. En el dialecto ahmímico, un ms. de los profetas menores prácticamente completo (s. iv-v) fue publicado por W. Till (Copenhague 1927), y F. Rösch publicó fragmentos de Sant (Estrasburgo 1910). En el dialecto subahmímico, emparentado con el anterior, H. Thompson (Londres 1924) editó el evangelio de Jn según un ms. del s. vi.

(3) En el dialecto *sahídico*, prescindiendo de varios fragmentos y citas en los escritores coptos (sobre todo Šenute), se han conservado íntegros Dt, Jon y Act. Edición según un ms. muy antiguo (comienzos del siglo iv [?]), por A.E.W. Budge (Londres 1912). Otras ediciones: Salmos por E.A.W. Budge (Londres 1898), Prov por W. Worrell (Chicago 1931), etc.; el NT completo por G. Horner (Oxford 1911-1924); Act y cartas de san Pablo, por H. Thompson (Cambridge 1932; según un ms. descubierto recientemente). La forma del texto de las versiones sahídicas coincide, en general, con el texto egipcio normal (forma neutral B de los códices B, S). Las versiones más antiguas del Egipto superior presentan un estadio más antiguo del texto griego; en el NT se descubren elementos occidentales (pero no las variantes occidentales características de Act). También en el AT (hasta donde se ha podido investigar) las versiones sahídicas y ahmímicas reproducen un texto paleocristiano, como el de las antiguas versiones latinas, anterior a toda recensión.

Bibl.: W. Grossouw, *The Coptic Versions of the Minor Prophets* (Roma 1938). J. Ziegler, *Beiträge zur koptischen Dodekapropheten-Übersetzung* (Bb 25, 1944, 105-142). J.L. Koole, *Studien zum koptischen Bibeltext* (Berlín 1936). R. Roca Puig, *Un pergamino copto en Barcelona. Pap. Barc. 8;* → lám. xvii (Estudios Eclesiásticos 34 [1960] 837-50). W. Till, *Kleine koptische Bibelfragmente* (Bb 20, 1939, 241-263). DBS vi, 818-825. J. Simon, *Bibliographie Copte 1940-1948* (Or 18, 1949, 25-41).

(V) Otras versiones antiguas.

(A) La versión *armenia* fue llevada a cabo en la primera mitad del s. v, basada en la versión siríaca y más tarde retocada sobre la de los LXX. Probablemente, la forma más antigua de los evangelios en armenio fue también el Diatesarón, traducido del sirio. En el AT la forma del texto es casi enteramente la hexaplar, y en el NT coincide con el códice Θ. Los mss. más antiguos son del siglo ix. Edición crítica aprovechable: Zohrab (Venecia 1805).

Bibl.: A. Merk (Bb 4, 1923, 356-374; 7, 1926, 40-71). S. Lyonnet (RB 47, 1938, 355-382). Id. (Bb 19, 1938,

121-150). Id. RScR 25, 1935, 170-187). Id., *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron* (Bibl. et Orient. 13, Roma 1950). F. MACLER, *Le texte arménien de l'Évangile d'après Mt. et Mc.* (París 1919). P. ESSABALIAN, *Le Diatessaron de Tatien et la première traduction des Évangiles arméniens* (Viena 1937); cf. R.P. CASEY (JBL 57, 1938, 95-101). DBS VI, 810-818.

(B) La versión *georgiana* o *ibérica* [asiática] es, según la opinión común, traducción de la armenia; en el s. XI fue retocada según la forma grecobizantina del texto. Los mss. más antiguos son del s. VIII o del IX; existen fragmentos en palimpsestos de los ss. V-VII. Casi no hay ediciones críticas; cf. Wl. Beneševic (San Petersburgo 1909-11; Mt y Mc); R. P. Blake («Patr. Orient.» 20, París 1929; Mc).

Bibl.: J. KARST, *Littérature géorgienne chrétienne* (París 1934). DBS VI, 829-834.

(C) La versión *etiópica* procede quizás de principios del s. V. Los mss. no son anteriores al s. XIII. Ediciones críticas parciales del AT: Dillmann (1853-94) y otros.

Bibl.: I. GUIDI, *Storia della letteratura etiopica* (Roma 1932).

(D) De la versión *gótica* del obispo Ulfila († 383) se han conservado sólo escasos fragmentos; en general, presentan la forma del texto antioqueno. Edición: W. Streitberg (Heidelberg 1919); cf. G. FRIEDRICHSEN, *The Gothic Versión of the Epistles. A. Study of the Style and Textual History* (Londres 1939).

(E) Acerca de varias versiones *árabes* tardías, cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I (Ciudad del Vaticano 1944), 85-195; A. Baumstark, LThK II,317-9.

Bibl.: DBS VI, 807-810.

(F) La versión al *paleoeslavo* eclesiástico es, según la tradición, obra de los santos Cirilo y Metodio (s. IX); probablemente tradujeron sólo las perícopes litúrgicas.

Edición litúrgica de las perícopes evangélicas, Roma 1943, cf. Bb 25, 1944, 240-243 y J. SCHWEIGL, *De textu recepto slavico evangelii liturgici* (Bb 24, 1943, 289-303); los Salmos, Roma 1950, cf. Bb. 32, 1951, 118-120.

(VI) VERSIONES LATINAS.

(A) *Versiones latinas antiguas.* Los testimonios expresos de Agustín (ML 34,42s) y de Jerónimo (ML 29,527), así como las investigaciones de la crítica textual, demuestran la existencia de varias versiones latinas antiguas (prevulgata, prejeronimiana).

(1) El *origen* de estas versiones permanece oscuro; es posible que procedan todas de un solo arquetipo, pero es más probable que sean diversas traducciones independientes. Como la lengua griega predominaba en Roma todavía hacia el año 200, las traducciones latinas hiciéronse necesarias primero en el África proconsular. Diversas citas de Tertuliano demuestran que, hacia el año 200, varios libros estaban ya traducidos, y que hacia el 250 (Cipriano) existía una versión latinoafricana completa. Por otra parte, también en Europa, por ejemplo, en Roma (hacia el 250; Novaciano y otros), aparecieron muy pronto traducciones que hoy se engloban bajo el nombre de *ítala* (según el enigmático pasaje de AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 2,22; ML 34,46). Antiguamente se entendía por «ítala» los restos conservados de la Biblia latina anterior a Jerónimo, para la cual se usa hoy, más correctamente, el término de *Vetus latina*. Dichos restos, por lo demás, presentan muchas diferencias, tanto en el texto como en el vocabulario. Por lo general, se distingue una familia africana y otra europea; ésta se divide a menudo en dos: una itálica y otra galicana. Sin embargo, dichas traducciones, hechas todas ellas sobre el griego (los LXX para el AT) con toda la literalidad posible, pertenecen, por lo general, a la forma primitiva cristiana del texto; para el AT ofrecen el texto no recensional, prehexaplar, y para el NT son, como las versiones sirias, testimonios del llamado texto occidental.

[La *Vetus Latina Hispana* (= VLH). Mientras los monjes de Beuron (→ bibl.) abogan por la existencia de una versión latina prejeronimiana única que habría tenido diferentes recensiones o correcciones, Ayuso (→ bibl). considera que la hipótesis de la pluralidad de versiones goza de muchas más probabilidades y defiende la existencia de una VLH, que sería el texto bíblico que en España corrió desde la época apostólica hasta que se introdujo aquí la Vulgata.

Desde luego, es un hecho que gran parte de cuanto se conserva de la VL procede de España o se ha conservado a través de documentos españoles (texto bíblico y elementos extrabíblicos, como prólogos, notas marginales, etc.). Ayuso razona su tesis así: el clima para la posibilidad de un texto bíblico español prejeronimiano lo creó la profunda romanización de España, especialmente en la Bética, y la necesidad imperiosa de ese texto bíblico surgió por la pronta propagación del cristianismo en España, aun desde los tiempos apostólicos (cf. nuestra nota a → Pablo, II, F) y por la pujante vitalidad de la iglesia española durante los cuatro primeros siglos. Ayuso llega a la existencia de la VLH como distinta de la

africana y de la europea, por las interpolaciones de la VL en la Vg, donde los códices españoles de la Vg van siempre en bloque constante y llevan el sello de estar influidos por una tradición textual procedente de una autóctona VL; por las notas marginales a la Vg, tomadas de la anterior tradición española de la VL y originales de san Peregrino; por los restos de la liturgia mozárabe; por las citas de los padres y escritores eclesiásticos españoles. Sin embargo, reconoce que el texto bíblico español puede ser único o múltiple, versión original o trasplantada a España y aclimatada aquí, prerrecensional o recensional, según se pueda demostrar en cada libro o en cada caso. Por el contrario, los monjes de Beuron clasifican los restos de la VL en los dos grupos o formas consabidas: la africana y la europea, aunque tal vez la segunda no sea sino una progresiva europeización de la primera, y en la forma europea hay que distinguir dos subgrupos: el español y el italiano. El español pudo muy bien haber recibido su texto de África directamente, el cual se extendería luego por el sur de las Galias y hasta tendría su influjo en el de la Italia del norte. El texto del subgrupo italiano está menos y peor atestiguado que el del subgrupo español.

De todas formas, lo compacto del grupo español, la abundancia relativa y calidad de sus testigos, y las características tan propias de los mismos o bien abogan en favor de una versión propia más o menos parcial de la Biblia en España durante los siglos II-IV, o bien delatan, por lo menos, una modalidad muy autóctona del texto, la cual casi dejaría de ser forma africana, para constituirse en verdadera forma hispana.]

Bibl.: [B. FISCHER, en los prolegómenos a la nueva edición de la Vetus Latina, *Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron* 2: *Genesis* (Friburgo 1951). T. AYUSO MARAZUELA, *La Vetus Latina Hispana:* vol. I. *Prolegómenos:* bibliografía, introducción general, estudio y análisis de las fuentes (Madrid 1953). Id., *Origen español del códice Lugdunense de la Vetus Latina* (EstB 12, 1953, 377-395). Id., *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni* (EstB 14, 1955, 49-65. 137-190. 355-414; 15, 1956, 5-62; tirada aparte: Madrid 1956). Id., *Biblia Polyglotta Matritensia*, serie VII: *Vetus Latina*, lib. 21: *Psalterium uisigothicum-mozarabicum*, ed. crítica (Madrid 1957). Id., *Una importante colección de códices burgaleses tardíos con Salterio mozárabe* (EstB 18, 1959, 5-20).]

(2) *Manuscritos*. Los mss. que transmiten las antiguas versiones latinas contienen sólo algunos libros del AT y del NT, y con frecuencia sólo fragmentos de los mismos. Son mss. importantes: el códice Lugdunense (siglos V-VI; Heptateuco), el Wirceburgense (siglo VI; Pentateuco y profetas), el Bobbiense (s. V) y el Palatino (s. V; contienen el texto africano de los evangelios), el Vercelense (s. IV) y el Veronense (s. V; contienen el texto europeo de los evangelios).

(3) *Ediciones*. La edición más importante es todavía la obra, en su tiempo completa, de P. Sabatier (Reims 1743-9; 3 vols.). Una continuación de dicha obra (que reuniera los nuevos fragmentos y el resultado de nuevos estudios sobre los escritores eclesiásticos) tenía en proyecto Jos. Denk (†1927), cuyo material quedó en posesión de la archiabadía de Beuron; la edición se inició en 1949 *(Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel.* 1. *Verzeichnis der Siegel*, Friburgo de Brisgovia 1949; 2. *Genesis*, 1951, etc.). También, de entre los papeles póstumos de A. Jülicher, publicó W. Matzkow el antiguo texto latino de Mt y Mc *(Itala. Das NT in altlateinischer Übersetzung.* 1. *Mt.* Berlín 1938; 2. *Mc.* Berlín 1940). Además, existen muchas ediciones de mss. aislados.

Bibl.: J. DENK, *Der neue Sabatier und sein wissenschaftliches Programm* (Leipzig 1914). F. STUMMER, *Einführung in die lateinische Bibel* (Paderborn 1928). H.B. SWETE, *An Introduction to the O.T. in Greek* (Cambridge 1900) 88-97 (para el AT). M.J.- LAGRANGE, *Critique textuelle* (París 1935; para el NT). H. SCHNEIDER, *Die altlateinischen biblischen Cantica* (Beuron 1938). A. ALLGEIER, *Die altlateinischen Psalterien* (Friburgo de Brisgovia 1928). J. SCHILDENBERGER, *Die altlateinischen Texte des Proverbienbuches*, I (Beuron 1941). R. WEBER, *Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes* (Roma 1945; cf. Bb 27, 1946, 417-421). Cf. también la introd. a la nueva ed. de Beuron (ut supra); además, la bibl. sobre estudios acerca de la Ítala y sus fragmentos en H. ROST, *Die Bibel in den ersten Jahrhunderten* (Westheim en Augsburgo 1946) 81-93 y 124-181.

(B) La *Vulgata* (abreviatura Vg).

(1) *Origen. (a) El NT*. La creciente diversidad de variantes, la defectuosa transmisión del texto y la imperfecta lengua de las antiguas versiones latinas inspiraron al papa Dámaso I los deseos de una mejora radical. Por encargo suyo, comenzó Jerónimo en el año 383 ó 384 la revisión del texto latino antiguo de los evangelios. Éstos eran los más utilizados y, por consiguiente, los más expuestos al peligro de la armonización. En general, Jerónimo procuró conservar en lo posible la forma tradicional del texto. Tomó como base de su trabajo un texto latino antiguo de la familia europea, que corrigió utilizando buenos mss. griegos. Desgraciadamente, no puede determinarse con certidumbre a qué familia pertenecían estos últimos mss. De todas formas, el resultado de su labor fue que los elementos occidentales del texto latino de los evangelios pa-

Versiones de la Biblia

saron a segundo plano. Según la opinión más generalizada (en sentido contrario, De Bruyne, RB 24, 1915, 359-392), Jerónimo revisó también los restantes libros del NT. Sin embargo, como el texto de dichos libros era menos utilizado que el de los evangelios, la revisión debió de ser menos profunda. El texto del NT revisado por Jerónimo es el de la Vg oficial (sixtoclementina) del NT.

(b) Mucho más compleja es la labor de Jerónimo sobre el *AT*. Primero emprendió, hacia el año 384, una revisión bastante superficial del Salterio occidental, cotejándolo con los LXX. Este Salterio (Salterio romano, debido a que la Iglesia romana lo adoptó inmediatamente para el uso litúrgico) se ha perdido, según unos (De Bruyne, RBén 42, 1930, 101-126); según otros, es el que se sigue utilizando en la basílica romana de San Pedro. Luego que Jerónimo se estableció en oriente, conoció en Cesarea las Héxaplas de Orígenes y por ellas revisó, entre los años 386 y 392, en Belén, todos los libros protocanónicos del AT. Sólo se publicaron Job, Prov, Ecl, Cant, Par y Sal (Salterio galicano porque fue adoptado primeramente en la Galia; lo tenemos en la Vg oficial y en el Breviario Romano, a excepción del invitatorio). Finalmente, tradujo Jerónimo, entre el 390 y el 406, también en Belén, el AT completo (excepto Bar, 1Mac, 2Mac, Eclo y Sab), de los textos originales hebreo o arameo respectivamente. El Salterio de esta traducción es el llamado *Psalterium iuxta Hebraeos*, que no llegó a ser adoptado para el uso litúrgico. Pero, aparte del Salterio, el texto de esta última traducción constituye la Vg oficial del AT.

(2) *Valor*. Jerónimo adquirió su cultura hebrea bajo la dirección de rabinos; de ahí su poco aprecio a los libros deuterocanónicos, así como el influjo del Targum sobre la Vg. También utilizó Áq. y Sím. La base de su trabajo fue un texto hebreoarameo no vocalizado, sustancialmente semejante a nuestro texto masorético. A pesar del valor desigual del conjunto, de la labor muchas veces precipitada del traductor, de su excesiva estima por las tradiciones rabínicas y del exagerado relieve que dio a varios pasajes mesiánicos, la Vg del AT es una de las mejores traducciones y una de las mejores obras culturales de la antigüedad, gracias a la notable claridad del texto y a su latín sencillo, pero elegante y fluido, a veces clásico.

(3) *La historia*. La versión latina de Jerónimo sufrió muchos altibajos en el curso de los siglos. A medida que se multiplicaban las copias, se multiplicaban también las variantes. Las antiguas versiones latinas por ella desplazadas se vengaban deslizándose otra vez en el nuevo texto más y más. Todavía en vida, protestó Jerónimo contra las alteraciones e interpolaciones que deformaban su obra; tres siglos más tarde, difícilmente podía reconocerse su obra en algunos manuscritos. Ya en el s. VI se esforzó Casiodoro († hacia 570) por depurar el texto de la Vg, y a partir de entonces no cesaron, en este sentido, los intentos de algunos estudiosos (Alcuino, abad de San Martín de Tours bajo Carlomagno, cuyo texto era muy cercano al del códice Amiatino; Teodulfo, obispo de Orleáns en 787-818; Lanfranco de Canterbury, † 1198; san Esteban Harding, tercer abad del Císter, † 1134), grandes universidades (París: *Biblia Parisiensis)* y órdenes religiosas (dominicos y franciscanos); más el éxito no los acompañó; todos esos intentos empeoraron el mal que pretendían remediar. Pero llegó por fin la hora en que la suprema autoridad eclesiástica, con ocasión del Concilio de Trento, acogió la idea de revisar la Vg. El mismo decreto *(Insuper;* Denz 785) que declaraba la → autenticidad de la Vg disponía su revisión. Pío IV (1559-1565) nombró una Comisión de la Vg. Pero cuando, en 1585, Sixto V subió al pontificado, no se habían conseguido aún resultados apreciables. El nuevo pontífice puso al cardenal Carafa al frente de la Comisión y urgió que se realizara la revisión. En 1589, el cardenal Carafa ofreció al papa la Vg revisada sobre la base de excelentes manuscritos, habiéndose obtenido un buen resultado. Sin embargo, Sixto V rechazó aproximadamente el ochenta por ciento de las correcciones propuestas y, por sí mismo, arbitrariamente, preparó el texto para la imprenta. Casi estaba aún la edición en manos del editor (1589), cuando murió el papa (1590), y entonces el Colegio Cardenalicio retiró la *Biblia Sixtina*. Sin embargo, siguiendo el consejo del cardenal Belarmino, decidió Gregorio XIV que la Biblia, tras una nueva corrección, se publicaría otra vez bajo el nombre de Sixto V. La nueva obra no pudo aparecer hasta 1592, bajo Clemente VIII, y por eso se la conoce como *Vg SixtoClementina*. En el prefacio, debido al cardenal Belarmino, se declaraba que aquel texto era el obligatorio para toda la Iglesia, y es, por tanto, el actual texto de la Vulgata. Durante trescientos años cesó, por fin, la preocupación por la Vg. En 1889 los anglicanos J. Wordsworth y H.J. White emprendieron la tarea de preparar una nueva ed. crítica de la Vg basándose en los mss. más antiguos; su tarea fue terminada por Jenkins, Adams y Sparks (Oxford 1889-1954, 3 vols.; ed. minor ibid. 1911). En 1907 confió Pío X a la Orden benedictina la misión de restaurar toda la Biblia en la forma que le diera Jerónimo. Para propor-

cionar a dicha Comisión de la Vg un local adecuado, fundó Pío XI en 1933 el monasterio de san Jerónimo, en las inmediaciones de la Ciudad del Vaticano. La tarea requerirá decenas de años antes de llegar a su término; hasta ahora sólo se han publicado once tomos: desde Gén hasta Cant (1926-1959).

Sobre el valor oficial de la Vg → autenticidad de la Vg.

[La *Vulgata Hispana*. Según los estudios más recientes, parece poderse afirmar que la Vg vino a España y se propagó aquí antes que en ninguna otra región de occidente; que, desde luego, la primera edición completa de la Vg se hizo en España, y que en los códices de origen español o relacionados con ellos es donde mejor se conserva. Hay hechos y documentos que avalan tales afirmaciones.

En el año 398, cuando san Jerónimo trabajaba en Belén, con el tesón que le era propio, en la versión al latín de AT *ex Hebraica veritate*, y precisamente mientras traducía el Pentateuco a ruegos de Desiderio de Barcelona, recibió un buen día la visita de unos españoles de la Bética, enviados a Belén por el rico prócer andaluz Lucino, para que Jerónimo les permitiera copiar la nueva versión de la Biblia que el santo doctor tenía entre manos. Los emisarios llevaban una carta de Lucino para san Jerónimo, hoy perdida. Pero se conserva la respuesta de Jerónimo a Lucino *(Epist. 71;* PL 22, 668-672). El santo y sabio escriturista, lleno de gozo, consintió de buen grado en que los enviados de Lucino copiaran cuanto hasta entonces tenía terminado, y escribió al mecenas de la Bética esa carta sabrosísima. Por ella sacamos en conclusión que los andaluces trajeron para España quizás todo el NT, corregido años antes por san Jerónimo según el original griego, y ciertamente casi todos los protocanónicos del AT, más Tob, traducidos directamente por él del hebreo por aquellas fechas, menos el Pentateuco y algún otro libro: «Canonem Hebraicae veritatis, excepto Octateucho (otros leen: Pentateucho), quem nunc in manibus habeo, pueris tuis et notariis dedi describendum» (PL 22, 671). No siempre realizaron los copistas su labor a gusto del autor de la Vg, y en la citada carta hay constancia de ello. Pero Jerónimo vio personalmente las copias, aunque algo de prisa, y avisó con frecuencia que se corrigieran ciertos errores y se pusiera más cuidado en la labor. Los enviados de Lucino volvieron a España con sus códices, y desde entonces empezó a difundirse en nuestro suelo la Vg de san Jerónimo, que pronto fue sustituyendo aquí a la Vetus Latina.

San Jerónimo nunca hizo una edición completa de la Biblia, sino ediciones parciales. Según Ayuso, hacia la mitad del s. V o poco antes, san Peregrino, valiéndose de los códices traídos de Belén o del texto que ellos daban, y utilizando también en buena escala la tradición española de la Vetus Latina, publicó la primera edición completa de la Vg; pero su obra fue al mismo tiempo verdadera recensión, puesto que, junto al texto jeronimiano, conservó y redactó bastantes notas marginales y añadió lecciones variantes de la Vetus Latina. Posteriormente, san Isidoro de Sevilla, en el s. VII, revisó de nuevo la Vg, procurando eliminar las variantes introducidas en ella por san Peregrino, para restituir el texto bíblico a la fidelidad de los códices de Lucino. Quizás el códice Toledano, del s. X, pero indiscutiblemente de la escuela isidoriana, sea copia directa o casi directa de los códices traídos de Belén y contenga en toda su pureza la recensión de san Isidoro. Pero el mejor representante del texto de Lucino, anterior a toda recensión, parece ser el Cavense.

En el s. IX, Teodulfo de Orleáns, español de origen, realizó otra nueva edición recensión, a base de las obras de san Peregrino y de san Isidoro, respectivamente, refundiendo ambas. Y este texto hispánico de la Vg sigue dominando hasta la plena edad media, cuando se edita la *Biblia Parisiensis*. Ayuso llega a estas conclusiones por el estudio de los elementos extrabíblicos de los códices, y parece ser que el análisis del texto mismo las confirma también, según se desprende de su recentísima edición del *Psalterium de Hebraica veritate* (→ bibl.), p. 32.

En cuanto a los buenos códices de la Vg, el Turonense (s. V; sólo contiene el Pentateuco), el Lugdunense² (s. VIII), el Ottoboniano (s. VII; sólo tiene el Heptateuco) y el Cavense (s. IX; Biblia entera) son de indudable origen español, y lo mismo se diga de los códices que se conservan en España, como el Toledano (s. X, que reproduce un texto del s. VII), el Complutense¹ (s. X), el Legionense² (fechado y firmado en el año 960), etc. F. Pérez (→ bibl.) concluye de estos hechos: «La cantidad y valor intrínseco de los códices españoles de la Vg, que por sí solos forman el grupo más importante, autorizan a afirmar que el texto que nos transmiten es el más característico, el más antiguo, el menos influido por elementos extraños y el que más ha influido en los demás grupos, especialmente en el teodulfiano, que procede de él. Es, en definitiva, el más arcaico, y sustancialmente uno, aun a través de familias y subgrupos» (p. 86).]

Bibl.: [A. VACCARI, *La prima Bibbia completa* (Civiltà Cattolica IV, 1915, 412-421.538-548). H. QUENTIN,

en los prolegómenos a *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem: Genesis* (Roma 1926) XII-XX. D. DE BRUYNE, *Études sur les origines de la Vulgate en Espagne* (RBén 31, 1914-1919, 373-401). J.M. BOVER, *La nueva edición de la Vg: Crítica del sistema de Dom Quentin* (EstE 6, 1927, 79-95.186-207.415-428). Id., *Origen del Pentateuco Turonense (G)* (Bb 9, 1928, 461-463). Id., *La Vg en España* (EstB 1, 1941/1942, 11-40.167-185). Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, vol. II/2 (Madrid 1933) 101-117. T. AYUSO MARAZUELA, *El texto de la Vg* (EstB 2, 1943, 23-74). Id., *Contribución al estudio de la Vg en España* («Universidad» 22, 1945, 3-50; hay tirada aparte). Id., *Los elementos extrabíblicos de la Vg* (EstB, 1943-1948 passim). Id., *Origen del códice Ottoboniano latino del Eptateuco (Misc. Bibl. Ubach*, Montserrat 1953, 115-130). Id., *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni* (EstB 14, 1955, 49-65.137-190.355-414; 15, 1956, 5-62; tirada aparte: Madrid 1956). Id., *Biblia Polyglotta Matritensia*, ser. VIII: *Vulgata Hispana*, lib. 21: *Psalterium S. Hieronymi de Hebraica veritate interpretatum*, ed. crítica (Madrid 1960). F. PÉREZ, *La Biblia en España* (cap. adicional a *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura* de ORCHARD, etc., trad. del inglés, vol. 1, Barcelona 1956, 83-97).]

(4) Ediciones críticas: C. VERCELLONE, *Variae lectiones vulgatae latinae Bibliorum editionis* (Roma 1860-1864; incompleta), *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem* (Ciudad del Vaticano 1926ss; 11 vols. publicados [Gén - Cant]); J. WORDSWORTH - H. J. WHITE - H.F.D. SPARKS - C. JENKINS, A. W. ADAMS, *Novum Testamentum latine* (Oxford 1889-1954); J. WORDSWORTH - H. J. WHITE, *Novum Testamentum latine, editio minor* (Oxford 1911; reedición corregida 1920).

Bibl.: Dom H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate* (Roma 1922). A. MERK, *Bibel und Bulle Sixtus' v* (Scholastik 2, 1927, 515-540). H.J. VOGELS, *Vulgatastudien* (NtA 14/2-3, Munster de Westfalia 1928). F. STUMMER, *Einführung in die Lateinische Bibel* (Paderborn 1928). M.-J. LAGRANGE, *La critique textuelle avant le Concile de Trente* (Rev. Thom. 39, 1934, 400-409). W.E. PLATER, H.J. WHITE, *A Grammar of the Vulgate* (Oxford 1926). P. SALMON, *La Révision de la Vulgate* (Roma 1937). Sobre san Jerónimo y su obra: F. STUMMER (Bb 19, 1937, 23-50. 174-181). E.F. SUTCLIFFE, *St. Jerome's Hebrew Manuscripts* (Bb 29, 1948, 112-125. 195-204). Id., *The Name «Vulgate»* (Bb 29, 1948, 345-352). M.A. VAN DEN OUDENRIJN, *Unsere authentische Kirchenbibel* (Olten 1946). A. ALLGEIER, *Die Psalmen in der Vulgata* (Paderborn 1940). Id., *Haec vetus et vulgata editio* (Bb 29, 1948, 353-390). [J.M. BOVER, *Tres códices tarraconenses de la Vulgata* (EstE 4, 1925, 382-391). Id., *Origen del Pentateuco turonense (G)* (Bb 9, 1928, 461-463). Id., *La Vulgata en España* (EstB 1, 1941/42, 11-40. 167-185). T. AYUSO MARAZUELA, *Origen del códice Ottoboniano latino del Eptateuco* (Misc. Ubach, Montserrat 1953, 115-130). Id., *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni* (EstB 14, 1955, 49-65. 137-190. 355-414; 15, 1956, 5-62).]

(5) El 24 de marzo de 1945 mandó el papa Pío XII publicar una nueva traducción latina del Salterio *(Liber Psalmorum... cura Professorum Pont. Instituti Biblici edita*, Roma 1945), llevada a cabo por los profesores del Pontificio Instituto Bíblico, utilizando escrupulosamente todos los recursos de la filología y de la crítica textual; y, por el motu proprio *In cotidianis precibus* (AAS 37, 1945, 65-67), concedió, a todas las personas obligadas al rezo del Oficio Divino, la facultad de utilizar la nueva traducción en vez del texto de los Salmos usados hasta ahora (Vulgata).

Bibl.: A. BEA, *Die neue lateinische Übersetzung der Psalmen* (SKZ 1945, 471s. 482s). Id., *Il nuovo Salterio latino. Chiarimenti sull'origine e lo spirito della traduzione* (Roma ²1946). Id., *Le nouveau psautier latin* (París 1947). Id., *Die neue lateinische Psalmenübersetzung* (Friburgo de Brisgovia 1949). [A. BEA, *El nuevo Salterio latino. Aclaraciones sobre el origen y el espíritu de la traducción* (trad. P. Termes; Barcelona 1947). G. DORADO, *La nueva versión del Salterio para el Oficio Divino* (CultB 2, 1945, 270-274). S. DEL PÁRAMO, *La nueva traducción del Salterio, su origen y su espíritu* (Sal Terrae 34, 1946, 276-280. 592-599). J. PRADO, *Nuevo Salterio latino-español* (Madrid 1948). I. GOMÁ, *El nuevo Salterio del Breviario Romano* (Barcelona ²1949). J. PÉREZ Y PÉREZ, *El nuevo Salterio ante la crítica* (Liturgia 4, 1949, 166-171). J. RAMOS GARCÍA, *Observaciones al «Novum Psalterium»* (EstB 16, 1957, 37-81).]

(VII) Principales VERSIONES MODERNAS. (A) *Versiones latinas.* Ni siquiera en la edad media parece que bastaba la Vg para todas las necesidades. Hay referencias de cierta labor del cardenal Adam Easton, OSB († 1397), pero se ignora cuál fuese exactamente. La traducción de los Sal y del NT de Gianozzo Manetti († 1459), hecha por indicación del papa Nicolás V, se ha perdido. Algunos mss. de Oxford, no bien investigados aún, demuestran que ya en el s. XIII se intentó una nueva traducción del hebreo. Sobre todo después de la reforma es cuando se dejó sentir el deseo de nuevas traducciones al latín clásico, basadas en los textos originales. Es conocida sobre todo la traducción latina completa del AT y del NT que hizo el teólogo dominico SANTES PAGNINI (Lyon 1527; Colonia 1541). Esta versión literalmente fiel obtuvo tanto éxito, que fue revisada y reeditada, entre otros, por Miguel Servet (Lyon 1542), Roberto Stephanus (Ginebra 1557; el NT, de la traducción de Beza) y Arias Montano (en la Políglota de Amberes, 1572). Mientras que una traducción hecha por encargo del cardenal Cayetano (Lyon 1531) resultó defectuosa, el profesor de teología de Basilea, Sebastián Münster, publicó una versión excelente, fiel, pero no servilmente literal (Basilea ²1534-1535; 1546, etc.). Más libre que las precedentes, pero todavía bastante fiel, es

la versión del pastor de Zurich Leo Judae († 1541), continuada después de su muerte por Bibliander y otros (Zurich 1543). Igual fidelidad distingue a la traducción de Sebastián Castellio (edición completa Basilea 1534; ²1554; ³1556, etc.). La traducción de Manuel Tremellius y de su yerno Francisco Iunius (Francfort 1575-1579) fue más tarde revisada y publicada por Juan Piscator (edición completa 1643-1645). En sus comentarios dio Juan Cocceius una nueva traducción latina, y lo mismo hizo, dirigiéndose ante todo a los especialistas, el teólogo luterano Sebastián Schmid (Estrasburgo 1696; ²1708). Erasmo tradujo sólo el NT; aun cuando ya anteriormente compuesta (1505-6), su versión refundida, no se publicó hasta 1516 (reediciones corregidas en 1519, 1522, 1527, 1555). Obtuvo el máximo aprecio, y de ella se hicieron varias traducciones en lengua vulgar. Merece también ser mencionado Teodoro Beza, cuya traducción, literal pero dogmáticamente tendenciosa, alcanzó más de cien ediciones (Ginebra 1556, 1565, 1582, etc.).

Bibl.: PRE III, 49-59.

[(B) *Versiones españolas*. Además de la *Biblia Alfonsina*, traducción de la Vg hecha por encargo del rey Alfonso X el Sabio, se conocen, en mss., seis versiones castellanas anteriores al siglo XV, hechas por judíos sobre el texto original. Se conocen también por lo menos tres traducciones del AT según la Vg. La primera Biblia impresa es una versión catalana (Valencia 1478), al parecer debida a Bonifaci Ferrer. Como consecuencia del absoluto dominio de la Inquisición, se interrumpió toda labor de traducción, hasta que en 1782 una actitud más tolerante permitió la aparición de las versiones de la Vg, de Scio de San Miguel (Valencia 1791-93) y de Félix Torres Amat (Madrid 1823-1825; el traductor inicial parece haber sido J. M. Petisco). La primera versión protestante completa es la llamada *Biblia del oso*, de Casiodoro de Reyna (Basilea 1567-69), reelaboración de la traducción latina de Santes Pagnini, posteriormente corregida estilísticamente y publicada por Cipriano de Valera (Amsterdam 1602). La llamada *Biblia de Ferrara* (1553) es obra de dos judíos portugueses, Duarte Pinel y Jerónimo de Vargas, y, publicada en dos ediciones distintas, pero simultáneas, debía servir tanto a los católicos como a los judíos (por lo cual se le llama también *Biblia de los judíos)*. Las más recientes versiones católicas de toda la Biblia según los textos originales, son las de E. NÁCAR FUSTER y A. COLUNGA, *Sagrada Biblia, Versión directa de las lenguas originales* (Madrid 1944), y de J.M. BOVER y F. CANTERA, *Sagrada Biblia, Versión crítica sobre los textos hebreo y griego* (Madrid 1947). Ambas, con ediciones ininterrumpidas. En Hispanoamérica, J. Straubinger ha publicado una versión completa de la Biblia (NT 1941, AT 1944). Existen dos traducciones catalanas modernas: la de los monjes de la abadía de Montserrat (1926ss que constará de 32 vols. 4.º may., de los cuales se han publicado 20) con extenso comentario, y la de la «Fundació Bíblica Catalana» (Barcelona 1928-36, completa en 15 vols).]

[La historia de las versiones españolas de la Biblia es mucho más amplia y rica de lo que aparece en las líneas precedentes, si bien [redacted] ellas se nos da una síntesis acertada. En la imposibilidad de trazar brevemente [redacted] historia, nos limitaremos a reseñar las principales versiones y la bibliografía correspondiente, con lo cual podrá el lector orientarse en esta riquísima rama del saber hispánico. No hacemos referencia a las versiones ya indicadas por el autor en este art. Cf. también → movimiento bíblico.]

[*Versiones vascas:* La primera, que sólo comprendía el NT, fue la del protestante calvinista JUAN DE LIZÁRRAGA, *Iesus Christo gure Iaunaren Testamentu Berria* (= El NT de . . . , La Rochelle 1571): A lo largo de los siglos XVI-XIX siguiéronle, entre los protestantes, algunos intentos de traducir el AT y versiones parciales del NT. Por parte católica, publicó los cuatro Evangelios, aunque el título hable de todo el NT, J. DE HARANEDER, *Iesu Christo gure Iaunaren Testament Berria* (= El NT de N. S. Jesucristo, Bayona 1755). Dentro ya del siglo XX: R. OLABIDE, *Itun Berria* (= El NT, Bilbao 1931). P. DE IRAIZOZ, *Yesu-Kristo gure Yaunaren Bizia, lau Ebangelioetatik itzez-itz atera ta euskeraz yarria* (= Los cuatro Evangelios sintetizados siguiendo el orden cronológico de toda la vida de Cristo, Pamplona 1934). L. LEÓN, *Jesu-Kristo gure Jaunaren Ebangelio saindua* (= Los cuatro Evangelios, Ustaritz 1946). Finalmente ha aparecido en vasco una traducción católica de toda la Biblia. Es la de R. OLABIDE († 1942), *Itun Zarra eta Berria* (= Antiguo y Nuevo Testamento, Bilbao 1958).]

[Versiones castellanas: AMÉRICO CASTRO — A. MILLARES CARLO — A.J. BATISTESSA, *Biblia medieval romanceada, según los manuscritos escurialenses I-j-3, I-j-8 e I-j-6*, vol. I: *Pentateuco* (Buenos Aires 1927; no aparecieron más vols). J. LLAMAS, *Biblias medievales romanceadas: Biblia medieval romanceada judío-cristiana, versión del AT en el s. XIV, sobre los textos hebreo y latino, edición y estudio introductorio*, vol. I: Génesis-Reyes (Madrid 1950; Génesis-Josué habían aparecido ya, publicados también por

J. LLAMAS, en EstB 1943/1945 passim); vol. II: Paralipómenos-Macabeos (Madrid 1955). *Biblia de la Casa de Alba:* Biblia traducida del hebreo al castellano por rabi MOSÉ DE GUADALFAJARA [entre los años 1422-1433], 2 vols. (Madrid 1920-1922). J. DE ROBLES [† 1572] y M. LLANEZA, *Traducción clásica de los Evangelios, con comentarios, variantes y mapas* (Madrid 1906). J. GARCÍA HUGHES, *Los santos Evangelios de N. S. Jesucristo, traducidos directamente del original griego, anotados extensamente y con amplia introducción* (Madrid 1930). C. BALLESTER NIETO, *El Nuevo Testamento de N. S. Jesucristo* (Barcelona 1934; reimpreso varias veces y en diversos tamaños). Id., (en traducción portuguesa), *O Novo Testamento de Nosso Senhor Jesus Cristo* (Tournai 1936). S. DEL PÁRAMO, *Los cuatro Evangelios traducidos directamente del griego y anotados* (Santander 1952).]

[*Bibl.:* Sobre las versiones españolas en general: cf. la *Enciclopedia Espasa*, art. *Versiones de la Biblia*, vol. 68 (1929) 63-107. A. PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispanoamericano*, vol II (Barcelona ²1949) 212-223. J. PRADO, *Praelectionum biblicarum compendium*, vol. I: Propaedeutica biblica (Madrid 1950) 131-135. F. PÉREZ, *La Biblia en España* (en B. ORCHARD, etc., *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura*, vol. I [Barcelona ²1960] 87-97). *Sobre las versiones castellanas:* J. DE PLAINE, en DB II, 1952-1965. J. RODRÍGUEZ DE CASTRO, *Biblioteca Rabínico Española* (Madrid 1781). G. BORROW, *The Bible in Spain* (Londres 1843; trad. francesa: París 1845; trad. española: Madrid 1920/21). S. BERGER, *Les Bibles castellaines* (París 1899). R. GALDOS, *Biblia de la Casa de Alba* «Razón y fe» 73, 1925/ III, 224-236). J. LLAMAS, *La antigua Biblia castellana de los judíos españoles* («Sefarad» 4, 1944, 219-244). Id., *La versión bíblica castellana más antigua, primera sobre el texto original: Estudio y publicación de fragmentos inéditos* («Ciudad de Dios» 160, 1948, pp. 127-156). Id., *Nueva Biblia medieval judía inédita en romance castellano* («Sefarad» 9, 1949, pp. 53-74). Id., *Antigua Biblia medieval romanceada* («Sefarad» 11, 1951, 289-304). Id., *Muestrario inédito de prosa bíblica en romance castellano* («Ciudad de Dios» 165, 1952, 333-351 [Biblia cristiana postalfonsina]; 165, 1953, pp. 303-302 [antigua Biblia sefardí]). Id., *Los epígrafes de los salmos en las Biblias castellanas judías-cristianas* («Sefarad» 13, 1953, pp. 239-256). J. MARCH, *La traducción de la Biblia de Torres Amat es sustancialmente la del padre Petisco* (Madrid 1936). Sobre las versiones catalanas: J.M.C. DOUAIS, ▭ DB II, 345s. J. GUDIOL y CUNILL, *Una antiga traducció catalana dels quatre Evangelis (Códex del Palau), precedida d'una introducció* (Vich 1910). Sobre las versiones vascas: F.G. VIGOUROUX, en DB I, 1496-1499].

(C) *Versiones francesas.* Además de una traducción de los Sal (hacia el año 1100), se conoce una versión completa de la Biblia, del s. XIII. Era ya muy estimada la *Bible historiale* de Guyard Desmoulins (1191-95), que pronto se publicó entera *(Bible historiale complétée)* y en esta forma impresa con frecuencia (ed. princeps Lyon 1477). La primera Biblia completa impresa fue la de Jean de Rély (1487). Más tarde compuso Jacques Le Fèvre d'Étaples (Faber Stapulensis) una versión literal de la Vg (NT 1523, AT 1528-30). Del s. XVII, son conocidas la *Versio Montensis* o *Le Nouveau Testament de Mons*, y la *Bible de Sacy* (de Antoine y Louis Isaac Le Maistre de Sacy y Antoine Arnauld; NT Amsterdam 1667; AT 1672-95), cuyo texto pervivió en la *Bible de Vence* (1748-50). En el s. XVIII, aparecieron, entre otras, las versiones de Richard Simón (1702) y de Mésenguy (1752); en el siglo XIX, las de E. de Genoude (París 1821) y J. B. Glaire (París 1871s). La traducción hecha sobre los textos originales, más difundida en las primeras décadas de este siglo, es la de A. Crampon (París 1894-1904), corregida y reeditada en un tomo (1923), revisada últimamente por Bonsirven - Lefèvre - Tricot - Robert (1952). Citaremos, además, la versión de Verdunoy (Dijon 1934-36), la emprendida por L. Pirot y proseguida después de su muerte por A. Clamer (París 1945ss), y varias versiones del NT. La traducción de Pirot-Clamer se ha publicado también en un solo tomo (París 1952). Los dominicos de la Escuela Bíblica de San Esteban de Jerusalén, han publicado la llamada *Bible de Jérusalem*, en 43 tomitos (París 1948-1954) y una nueva edición revisada de la misma obra en un solo tomo (París 1956). Gran éxito asimismo obtuvo la nueva versión belga de toda la Biblia: *La sainte Bible. Version nouvelle d'après les textes originaux par les moines de Maredtsous* (Maredsous 1950). La Sociedad Bíblica canadiense ha publicado también una nueva versión (Montreal 1953). La Biblia de J. F. Osterwald, difundida entre los protestantes de Francia, se deriva de una traducción de Pierre Robert Olivétan (1535). Mejores son las versiones de L. Segond (AT 1873; NT 1880), Oltramare (1872) y Lods (París 1916-18). En 1910 apareció *La revision synodale*, una nueva versión de E. Bertrand y W. Monod, Los judíos franceses tienen la versión de S. Cahen (1831-35) y la biblia del rabinado francés (1899-1906). La versión más reciente, debida al hebraista É. Dhorme y un grupo de colaboradores, se ha publicado en la «Bibliothique de la Pléiade» (AT 1957-59, NT en prensa).

Bibl.: J. LELONG, *Bibliotheca sacra* I (París 1723) 313-353. A. ARCHINARD, *Notice sur les premières versions de la Bible en langue vulgaire* (Ginebra 1839). S. BERGER, *La Bible française du moyen-âge* (París 1884). D. LORTSCH, *Histoire de la Bible en France* (París 1910). M. LÜCKER, *Die französischen Psalmenübersetzungen des XVIII. Jahrhunderts* (Bonn 1933). PRE 125-138. CBQ 17, 1955, 76-87.

(D) *Versiones italianas.* Los más antiguos mss. del s. XIV, presentan (por lo regular en dialecto toscano) el NT en la forma de un Diatesarón (recensión de Víctor de Capua).

La mayoría de estos mss. no se han estudiado todavía en forma sistemática. La primera Biblia italiana impresa es la obra de Nicola Malermi (también Malerbi); la preparó en 1471 según la Vg, pero teniendo delante otra versión anterior, del s. XIV. La traducción más conocida es la de Antonio Martini (según la Vg; NT 1769-71; AT 1776; [2]1782-92); todavía se utiliza hoy (p.ej., en M. SALES, O.P., *La Sacra Bibbia commentata*, 1914). G. Castoldi, G. Giovanizzi, G. Mezzacasa, R. Felice, G. Ricciotti y G. Zampini tradujeron nuevamente la Biblia completa, según la Vg cotejada con el original. Una traducción según los textos originales publica el Pontificio Instituto Bíblico, bajo la dirección de A. Vaccari, S.I. (*Pentateuco* 1922, 1943, *Libri Poetici* 1925, *Libri Storici* 1947; *Vangeli* 1950). En curso de publicación, desde 1947, se halla *La Sacra Bibbia. Volgata Latina e traduzione italiana dei testi originali... sotto la direzione di Mons. S. Garofalo*, con comentarios. La versión protestante más conocida, según el texto original, es la de G. Diodati (Turín 1607). La versión, con ribetes de protestantismo, de Brucioli (1535), se basa en las traducciones latinas de Erasmo y Pagnini. El valdense G. Luzzi ha publicado también (1927-30) una traducción completa.

Bibl.: Enciclop. Italiana VI, 900ss. A. VACCARI, *Propaggini del Diatessaron in Occidente* (Bb 12, 1931, 326-354).

(E) *Versiones inglesas*. La más antigua (anglosajona) es una versión de los Sal, de autor desconocido, anterior al año 778. Entre los siglos IX-XI surgieron en gran número glosas interlineares a Sal y los Evangelios, en varios dialectos. Aelfric tradujo, en 997s, el Pentateuco, Jos, Jue y (según su propio testimonio) también Re, Job, Est, Jdt y Dan. En los siglos X y XI fueron traducidos los evangelios a varios dialectos. Se conocen además la paráfrasis de los evangelios de Ormim hacia 1325, los Sal de William de Shorham y el comentario a los Sal, con traducción, de Richard Rolle (hacia el 1330). Estas traducciones, así como también la llamada traducción de John Wiclif (1380), no publicada hasta 1731, se basan en la Vg. Es casi seguro que ya antes de Wiclif existía una Biblia completa. William Tyndal (NT 1525) compuso la primera versión protestante, según los textos originales; su traducción del AT fue completada por Coverdale (1535). Esta versión pasó a ser la Biblia oficial anglicana (*Matthew's Bible*), más tarde refundida (*Great Bible*, 1539, *Cranmer's Bible* 1540, finalmente *Bishops' Bible*, 1568). Revisiones de la misma son la *King James Version* o *Authorized Version* (copiosamente reimpresa desde 1611), la *Revised Version* (1881-85), la *Revised Standard Version* (NT 1946, AT 1952) y la *New English Bible* (hasta ahora, sólo NT 1961); esta última, enteramente independiente de las anteriores. Los católicos utilizaban la *Douai Version*, según la Vg, bajo inspiración del cardenal W. Allen (NT 1582; AT 1609-10; cf. «Scripture» 3, 1947, 116s), más tarde revisada por el obispo R. Challoner (1749-50; cf. «Scripture» 3, 1948, 13-19). Las traducciones católicas más recientes son la *Westminster Version* (bajo la dirección de C. Lattey y J. Keating, NT 1935, AT incompleto) y la versión de la Vg, cotejada con dos textos originales, de R.A. Knox (NT 1945, AT 1948-49); además, desde 1948 se halla en curso de publicación otra traducción de toda la Biblia según los textos originales, bajo la dirección del Movimiento Bíblico católico americano (cf. Bb 30, 1949, 129; vol. I: Gen-Ruth, Paterson [2]1953).

Bibl.: H. PAUL, *Grundriss der germanischen Philologie* II (Estrasburgo [2]1901-1909). J. BROWN, *History of the English Bible* (Cambridge 1911). M. DEANESLY, *The Lollard Bible* (Cambridge 1920). H. GLUNZ, *Die lateinische Vorlage der westsächsischen Evangelienversion* (Leipzig 1928). Id., *Britannien und Bibeltext* (Leipzig 1930). Id., *History of the Vulgate in England* (Cambridge 1933). F. HARRISON, *The Bible in Britain* (1949; incompleto). E.P. ARBEZ, *The New Catholic Translation of the OT* (CBQ 14, 1952, 237-254). H. POPE, S. BULLOUGH, *English Versions of the Bible* (Londres 1952). CBQ 17, 1955, 456-485.

(F) *Versiones alemanas*. Los más antiguos restos de una traducción de Mt, del año 738, se conservan en un códice mútilo del monasterio de Mondsee (23 hojas en Viena, 2 en Hannover). Del s. IX procede una armonía evangélica latinoalemana según la recensión de Víctor de Capua (cf. lám. XXXVI). Se conocen, además, de los siglos IX-XI, traducciones de los Salmos a varios dialectos (antiguo alamánico, antiguo bávaro, franco-renano), sobre todo el Salterio y el Cantar de Notker Labeo (St. Gallen; cf. lám. XXXVI), cuya versión de Job se ha perdido. Williram von Ebersberg († 1085) tradujo el Cantar de los Cantares. Las llamadas traducciones interlineares aparecen, aisladas, en el s. VIII, y numerosas a partir del IX (cf. lám. XXXV). Basándose en el material por él reunido, Walther (bibl.) dedujo que en la edad media existían unos 3000 mss. de la Biblia en alemán. Dicho número debe ser considerablemente aumentado, después de las investigaciones del Bibelarchiv de Hamburgo. Las primeras Biblias impresas aparecieron en Estrasburgo (1466; 1470) y en Augsburgo (dos; 1473).

Prescindiendo de los leccionarios, se habían impreso, hasta el año 1521, 14 Bi-

blias en alto alemán y 4 en el bajo, sin contar 34 ediciones de partes aisladas de la Biblia. Todas estas versiones se fundaban en la Vulgata. La Biblia de Martín Lutero apareció en los años 1522 (NT) y 1534 (AT y NT), [2]1541. Lutero tradujo el AT de los textos originales, utilizando como material auxiliar los LXX, la Vg, la *glossa ordinaria* y Santes Pagnini. Su versión, no literal, pero sencilla y clara, obtuvo, gracias a su agradable naturalidad y frescor, un éxito indiscutido, y ejerció un influjo incalculable en la lengua altoalemana. A pesar de sus imperfecciones, se propagó rápidamente, de modo que entre los años 1522 y 1533 aparecieron 85 ediciones del NT. Como texto ritual luterano se utiliza el de la edición de 1545; edición más reciente: Meiringen 1945. Otras versiones: la *Biblia de Zurich* (1525-29), la *Biblia anabaptista* de Hetzer (1529), las calvinistas de Parens (1529) y de Johannes Piscator (1602-04), y la sociniana de Crell y Stegmann (1630). Nuevas traducciones de carácter científico, siempre según los originales, fueron compuestas, entre otros, por Bengel (1742), W. de Wette y J. Chr. Augusti (1809-11), C. von Weizsäcker (1882; [11]1927), E. Kauzsch - A. Bertholet ([4]1922s; AT), J. Weiss ([4]1929; NT), F.E. Schlachter (1905ss), H. Menge (NT 1923, AT 1926ss). Una obra excelente es la nueva *Zürcher-(Zwingli-) Bibel* (desde 1931). Merece también mención la moderna traducción judía de M. Buber - F. Rozenzweig (1926ss). Después de la reforma, del lado católico aparecieron primeramente versiones según la Vg, p.ej., H. Emser (NT 1527), J. Dietenberger (1534; refundida en 1630 por C. Ulenberg y en 1662 por unos teólogos de Maguncia: la *Biblia católica* o *de Maguncia*, hasta el s. XVIII la Biblia por excelencia de la Alemania católica), J. Eck (1537, en dialecto alamánico), H. Braun, OSB (1788-97). La Biblia de Braun fue continuada, después de morir éste, por J.M. Feder, en su tercera edición, corregida, por J.F. Allioli (1830-32) y, en décima edición, por A. Arndt, S.I. (1899-1901). Análogas vicisitudes corrió la traducción comenzada en 1790 por el teólogo de la ilustración D. Brentano, proseguida y completada por su compañero de opinión Th. Dereser, desde 1800 a 1810, y luego refundida según los principios católicos por J. M.A. Scholz. La traducción de los textos originales por el ex benedictino L. Van Ess (desde 1807) fue en 1821 puesta en el Índice de libros prohibidos, por no llevar notas aclaratorias. Grandes servicios prestó la hermosa traducción de la Vg, abundantemente anotada, de V. Loch y W. K. Reischl (1857-67). El NT lo editaron, también según la Vg, entre otros, B. Weinhart (a partir de 1865) y B. Grundl, OSB (1900). Basadas en los originales, aparecieron las traducciones de P. Riessler (1934, NT de R. Storr, *Biblia de Grünewald)*, P. Parsch (1934), L. Dürr (1929, fragmentaria), así como la *Herders Laienbibel* (1938, [2]1940) y la *Schönings Hausbibel* (1936-38). En el año 1934 apareció: *Die heilige Schrift des A. und N. Testaments (nach dem Urtext) übersetzt und erläutert von* E. Henne *und* K. Rösch ([5]1939); en 1947 (Zurich), la *Haus-(Voll-) Bibel* de Th. Schwegler, F.A. Herzog, H. Haag y J. Perk. Tradujeron también el NT: R. Storr (1926, nueva ed. 1941), E. Dimmler (1925), F. Tillmann (1925-27, [2]1928), J. Perk (1947), O. Karrer (1950). Traducciones propias de los libros correspondientes se hallan en los comentarios de B. Schäfer (Viena 1901ss), J. Nikel y A. Schulz (Munster de Westfalia, 1912ss), F. Feldmann y H. Herkenne *(Biblia de Bonn*, 1923ss), E. Kalt y W. Lauck *(Biblia de Herder*, Friburgo de Brisgovia, desde 1935), A. Wikenhauser y O. Kuss (el *NT de Ratisbona*, desde 1938), y F. Nötscher y K. Staab *(Echter Bibel*, Wurzburgo, desde 1947).

Bibl.: G. EHRISMANN, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters* I (Munich [2]1932). F. KROPATSCHEK, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche* (Leipzig 1904). W. WALTHER, *Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters* (Brunswick 1889/92). H. VOGELS, *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland* (NtA 8/1, Munster de Westfalia 1919). H. VOLLMER, *Materialien zur Bibelgeschichte des Mittelalters* (Deutsches Bibelarchiv; Hamburgo 1912ss). H. ROST, *Die Bibel im Mittelalter* (Augsburgo 1939). TH. SCHWEGLER, *Die deutschen katholischen Bibelübersetzungen seit Luther* (Schweizer Rundschau 49, 1949, 503-508). G. VON BERGEN, *Über die deutsche Bibelübersetzungen von ihren Anfangen bis zu Luthers Tod 1546* (Schweiz. Gutenbergmuseum 37, 1951, 41-95). RGG I, 1047-1055.

(G) *Versiones portuguesas.* Desde hace siglos existen traducciones parciales de la Biblia al portugués. Entre las versiones completas de la Escritura, merecen recordarse especialmente dos: la del protestante J. Ferreira de Almeda, con otros continuadores (NT: Amsterdam 1681; AT: Tranquebar 1719); y la del católico A. Pereira de Figueiredo (Lisboa 1778-90). Publicó una edición nueva de esta última Dos Santos Farinha (1902-04). Tanto en Portugal como en Brasil se preparan versiones directas de los textos originales.

→ Movimiento bíblico.

(H) *Versiones neerlandesas.* Católicas (entre otras): la de N. van Winghe (Lovaina- Colonia 1548); la dirigida por el episcopado belga (Brujas 1894-96); además: *De heilige Schrift* (Amsterdam 1937ss), y *Katholieke Bijbel* (s'Hertogenbosch 1938ss). Entre las ver-

siones protestantes, la más importante es la «Biblia de los Estados», *Staatenbijbel*, llamada así por haberse realizado por orden del Sínodo de Dort (1616) y haber sido aprobada por los Estados Generales en 1637. En el siglo pasado apareció la «Biblia sinodal», ordenada por el Sínodo de 1848. Entre las recientes, han aparecido la de Leiden (1899-1912) y la de Amsterdam (1921-1927).

Bibl.: PRE III, 119-124. H. VAN DRUTEN, *Geschiedenis der Nederlansche Bijbelvertaling* (Rotterdam 1895-1905). B. ALFRINK, *Over Nederlansche Pericopenvertalingen* (StC 13, 1936, 200ss). C.C. DE BRUIN, *De Statenbijbel en zijn voorgangers* (Leiden 1937).

Vestidos. (I) El ORIGEN de los v. está en relación, según la interpretación bíblica, con el sentido de pudor, despertado por el pecado (Gén 3,7.21). Así se siente la desnudez (→ desnudo) como una gran deshonra (Gén 9,22s), que es también, ante todo, la suerte de prisioneros y fugitivos (Is 20,4 Am 2,16, cf. Mc 14,52). Como desnudo se consideraba también a uno sin el vestido exterior (1Sam 19,24 Is 20,2 Jn 21,7) o con vestidos insuficientes o malos, como los pobres (Is 58,7 Job 22,6 24,7.10 Mt 25,36ss).

Bibl.: E. PETERSON, *Theologie des Kleides* (Benediktinische Monatschr. 16, 1934, cuad. 9s). G. VAN DER LEEUW, *Der Mensch und die Religion* (Basilea 1940), 22-24. ThW I, 773-775.

(II) Los DATOS BÍBLICOS sobre los v. son escasos y oscuros. Las distintas denominaciones, sin embargo, pueden explicarse con aproximada probabilidad a base de las reproducciones egipcias y asirias de palestinenses y por medio de la comparación con la actual vestimenta, no esencialmente distinta de la bíblica, de los beduinos y «fellajs». Las prendas más importantes son: faldellín, vestido interior, vestido exterior, manto, cinturón, toca o pañuelo, → velo y → sandalias.



Fig. 138. Prisioneros israelitas con túnica (de una representación asiria)

(III) VESTIDOS MASCULINOS. (A) El faldellín no se menciona expresamente en la Biblia; sin embargo, parece suponerse en diferentes escenas (p.ej., Éx 20,26 Jn 21,7) y está comprobado por numerosas reproducciones, ya desde el imperio antiguo (véanse los dos hombres de la izquierda, en fig. 20, col. 173).

(B) El vestido interior que surge en la tercera época del bronce, y que predomina en la época del hierro, se llama en hebreo *kuttōnet* (gr. χιτών): era de lino o de algodón, con o sin mangas, se llevaba directamente sobre el cuerpo y llegaba hasta las pantorrillas (cf. fig. 138). Durante el trabajo o andando se levantaba un poco esta prenda y se ceñía a la cintura (Éx 12,11 2Re 4,29). Denominaciones especiales son:



Fig. 139. Vestido de una sola pieza envolvente. Representación egipcia de un enviado sirio

(1) *k^etōnet passīm*, llevado por hombres (Gén 37,3.23.32), así como por princesas (2Sam 13,18s), y que tal vez era una prenda polícroma plegable, que también se llevaba, por lo demás, en el antiguo oriente, principalmente por los hittitas. Consistía en una larga tira de tela, con dibujo variable, que se enrollaba en forma de espiral alrededor del cuerpo (cf. fig. 139).
(2) El hebreo *sādīn* era, quizás, una camisa, que se llevaba debajo del vestido interior, la cual, sin embargo, al igual que hoy día en oriente, se usaba poco (Jue 14,12 Is 3,23 Prov 31,24); de todas formas, no está relacionado con el σινδών del NT, en el cual se envolvía el cadáver (Mt 27,49 Mc 15,46).

(C) El vestido exterior o manto se llama generalmente *śimlā*. Junto con esta denominación aparecen también otras, que no pueden determinarse exactamente *(śalmā, sūt, k^esūt, g^elōm, beged)*. Por regla general, está

equiparado con el *'abaye* de hoy día, un paño casi cuadrado de 1,30 × 1,20 m poco más o menos, rayado, de hilo grueso, que, echado sobre el hombro o (como actualmente) sobre ambos hombros, cae largamente hacia abajo, dejando libres lateralmente grandes aperturas para los brazos. La influencia extranjera se manifiesta principalmente en esta prenda en tiempos posteriores (Sof 1,8), así como en la época griega y romana (2Mac 4,12). Este vestido, que para dormir servía de manta, no podía empeñarse (Éx 22,25s Dt 24,13 Jue 4,18). Se lo quitaban para trabajar y caminar (Mc 10,50 Mt 24,18); también servía para el transporte de ciertos objetos, como masa de harina (Éx 12,34), verduras (2Re 4,39), carne (Act 2,12) y objetos preciosos (Jue 8,25). Un vestido exterior especial es el *me'īl*, en general de tela fina (p.ej., *byssus:* 1Par 15,27), que llevaban los reyes y soberanos (1Sam 18,4 25,12) y personas distinguidas (1Sam 2,19 Esd 9,3.5; cf. Job 1,20; → sumo sacerdote) debajo de la *śimlā*. El hebr. *'adderet* es un manto, no conocido con más exactitud, de tela preciosa (Jos 7,21.24), usado por reyes (Jon 3,6), pero también por profetas (1Re 19,13.19 2Re 2,13s: piel de animal [?]); al parecer, la prenda no se impuso; en el hebreo tardío falta la expresión.

(IV) VESTIDOS FEMENINOS. Se componen, más o menos, de las mismas piezas que los de los hombres. Pero ciertamente existía alguna diferencia; de otro modo, no tendría sentido la prohibición de Dt 22,5 (intercambio de vestidos). Probablemente, consistía en un corte más largo, telas más finas, colores más vivos, en el tocado (velo) y probablemente también en el pañuelo *(miṭpaḥat:* Is 3,22). Más detalles del catálogo de vestidos y adornos en Is 3,18-24, no pueden concretarse. En conformidad con los datos bíblicos, según los cuales las mujeres llevaban normalmente un vestido interior *(kuttōnet:* Cant 5,3) y en días festivos también un vestido exterior (1Tim 2,9), se representa a la mujer, en reproducciones antiguas orientales, con una camisa larga y blanca o de colores, a la cual a veces se añadía también una toquilla que caía hasta la pantorrilla. Los zaragüelles o pantalones hoy en uso eran desconocidos; las mujeres distinguidas llevaban una cola larga (Is 47,2 Nah 3,5). Los niños iban desnudos o llevaban igualmente una camisa.

(V) VESTIDOS DE FIESTA. Se diferenciaban probablemente sólo por el hecho de ser de mejor tela (Gén 27,15 Mt 22,11s Lc 15,21). El color era preferentemente blanco (Ecl 9,8 Ap 3,4 Mc 9,3). Eran preferidos de *byssus* y púrpura (Prov 31,22 Lam 4,5 Ecl 6,30) o escarlata (Jer 4,30) y, ante todo por las mujeres, toda clase de joyas de oro y plata (2Sam 1,24 Sal 45,10.14s Éx 16,10.13 27,7s). Lev 19,19 y Dt 22,11 prohibían vestidos de dos clases de hilos (lana y lino).

(VI) VESTIDOS DE LUTO Y PENITENCIA. Se ponían, tanto hombres como mujeres, el «saco» (hebreo *śaq;* Gén 37,34 2Sam 3,31) por penitencia, a veces sobre el cuerpo desnudo (1Re 21,27 2Re 6,30), quitándose, en todo caso, el vestido exterior (Jon 3,6 Is 32,11). La forma y el aspecto son difíciles de determinar; tal vez era un trozo de tejido tosco y velludo. Para las mujeres existía aún, al parecer, otro vestido de luto, seguramente oscuro (2Sam 14,2 Is 50,3 Bar 5,1), bastante semejante a la muy sencilla vestimenta de las viudas (Gén 38,14.19 Jdt 8,5 10,3).

(VII) El DESGARRAR LOS VESTIDOS era, junto con el saco, una expresión de luto (Gén 37,24 2Sam 3,31 Job 1,20 2,12). Una grave desgracia (2Sam 13,19), una blasfemia, etc (Mt 26,65 Jer 36,24 Act 14,14 22,23), de la que alguno era testigo, daba pie para desgarrar los vestidos. Por regla general, se desgarra el vestido exterior *(śimlā:* Gén 37,34) o el manto *(me'īl:* Job 1,20), con poca frecuencia el vestido interior (2Sam 15,32). Los vestidos desgarrados se llevaban encima del saco (2Re 6,30) o sencillamente se quitaban. El sumo sacerdote debía renunciar a esta ceremonia (Lev 21,10). El hecho de que esta costumbre fuese resto de otra más antigua, consistente en quitarse por completo el vestido exterior, como se ve en el sarcófago de Ajiram y en monumentos egipcios, no es seguro.

Bibl.: H.F. LUTZ, *Textiles and Customs among the Peoples of the Ancient Near East* (Leipzig 1923). L. SPELEERS, *Le costume oriental ancien* (Bruselas 1923). L. y J. HEUZEY, *Histoire du costume dans l'antiquité classique: L'Orient* (París 1935). P. HEINISCH, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten* (BZfr 13/7-8, Munster de Westfalia 1931). J. RUPPERT, *Le costume juif, depuis les temps patriarchaux jusqu'à la dispersion (Le costume historique des peuples de l'antiquité,* I; París 1939). AuS V, 199-362. J.B. PRITCHARD, *Syrians as Pictured in the Paintings of the Theban Tombs* (BASOR 122, 1951, 36-41). Coronel REPOND, *Le costume du Christ* (Bb 3, 1922, 3-14). BRL 332-337. ThW IV, 640s. Para *«kᵉtōnet» passim:* W.F. ALBRIGHT (JBL 37, 1926, 116. 126; 60, 1940, 250 n.º 19: vestido del eunuco). H.W. HÖNIG, *Die Bekleidung des Hebräers* (tesis), 1957. BA 18, 1955, 61-70.

Vestiduras sacerdotales. La vestidura sagrada más antigua, a lo que parece, es el *'ēfōd bad* (→ efod), probablemente un faldellín o simple ceñidor (cf. 2Sam 6,14.20); los sacer-

dotes de Nob son designados como «los hombres que llevan el *'ēfōd bad*» (1Sam 22,18). Samuel, que «servía delante de Yahvéh» (1Sam 2,18), y David en una procesión religiosa (2Sam 6,14), iban ceñidos con el *'ēfōd bad*. De este *'ēfōd* hay que distinguir sin duda el *'ēfōd* del sumo sacerdote (→ efod; y acerca de otras vestiduras del sumo sacerdote, → sumo sacerdote). Los simples sacerdotes, en sus funciones de culto, llevaban una vestidura de lino, que debía llegar desde la cadera a los muslos, para cubrir

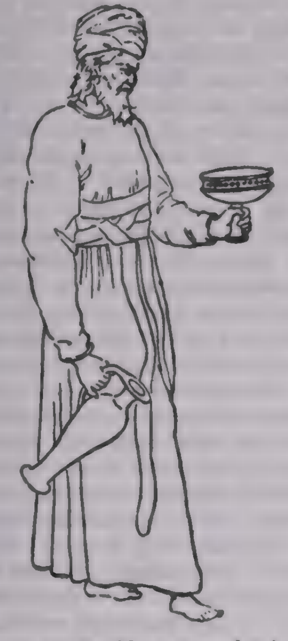


Fig. 140. Vestiduras sacerdotales

su desnudez (Éx 28,42s Lev 6,3 16,4), un vestido talar largo, de blanco lino, seguramente con mangas (Éx 28,40 39,27), un ceñidor de varios colores (Éx 28,40 39,29) y una especie de turbante de lino para cubrir la cabeza (Éx 28,40 29,9 39,28; cf. fig. 140). En Ez 44,17 se prohíbe a los sacerdotes llevar vestiduras de lana durante sus funciones de culto. Las sandalias estaban igualmente prohibidas en el santuario. También en Babilonia y Egipto se empleaba lino, y no lana, para los ornamentos sacerdotales.

Bibl.: BRL 429-432. NÖTSCHER 308-310.

Vías de comunicación → ruta, → comercio.

Víbora. En hebr., *gefen* y *'ef'eh* designan una especie de culebra venenosa y no determinable con más exactitud, ordinariamente v. (en gr. ἔχιδνα). El animal se encontraba (lo mismo que hoy) principalmente en el Négueb (Is 30,6); también en Malta había v. (Act 28,3-6); Is 59,5 menciona sus huevos. El veneno, del cual pensaban los antiguos que se encontraba en las vejiguillas de la hiel (Job 20,14.16), es una imagen del pecado (Dt 32,33), o sirve para castigo del pecado (Eclo 39,36); en los tiempos mesiánicos y para los justos no es dañino (Is 11,8 Sal 91,13). En el Sal 58,5 la «sorda víbora», que no escucha la voz del encantador, es imagen de la obstinación religiosa. En Mt 3,7 par. 12,34 23,33 los → fariseos son llamados víboras.

Bibl.: ThW II, 815. J. HESS (ZAW 1925, 126s). J. AHARONI (Osiris 5, 1938, 474). → Serpiente.

Vicio. Los v. de los gentiles, que según Sab 14,12.27 y las cartas paulinas son consecuencia de la idolatría, están enumerados a veces en los llamados catálogos o listas de v.: Sab 14,25s Rom 1,29-31 13,13 1Cor 5,10s 6,9s 2Cor 12,20 Gál 5,19 (donde los v. son obra de la carne). Parecidas enumeraciones se encuentran también en los estoicos (cf. también Dt 27,15-26); sin embargo, Pablo no depende de los catálogos de los estoicos ni tampoco de Sab. Es curioso que dos veces ocurre la serie «contienda, emulación, enojos, riñas» (2Cor 12,20 Gál 5,20; «contienda, emulación» también en Rom 13,13; mientras en Rom 1,29 está «homicidio, contienda») y «codicioso, idólatra, ultrajador, borracho, ladrón» (1Cor 5,11 6,10).

Bibl.: K. FRANCKE, *Das Woher der neutestamentlichen Lastertafeln* (Leipzig 1930). A. VOGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* (Munster 1936). [J. ALONSO, *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea (Ap 3,14ss)* (Misc. Comillas 23, 1955, 263-326).]

Víctima → sacrificio.

Víctimas humanas → Molok.

Vid. En la época bíblica, antes que el Islam introdujera su prohibición del vino, Palestina era una próspera tierra de viñedo. Cereales y mosto eran los principales productos de su suelo (Gén 27,28), y la v. y la higuera, su principal y característica vegetación (1Re 5,5, etc.). De ahí el importante papel de la v. en el lenguaje figurado. Con la v. son comparados el pueblo de Israel (Jer 2,21 Ez 15,6 19,10-14 Os 10,1 Sal 80,9-17), la sabiduría (Eclo 24,17), la esposa (Sal 128,3). En el NT Jesús se designa a sí mismo como la «verdadera» v. (Jn 15,1-8), cuyos sarmientos son los discípulos. Con ello les pone de manifiesto la íntima unión que existe entre Él y ellos. La v. se llama «verdadera», porque Jesús se contrapone a otras figuras

salvadoras que fueron comparadas con la vid.

Bibl.: ThW I, 345s. [J. LEAL, *La alegoría de la vid y la necesidad de la gracia* (EstE 26, 1952, 5-38).]
→ Vino.

Vida. (I) En la Biblia, la v. se afirma de Dios, de los hombres y de los animales (no de las plantas; el pasaje Sal 58,10 es muy incierto) y, en sentido traslaticio, de objetos.

(A) *Dios* vive. «El Dios vivo» es frase fija y corriente en el AT y NT (cf., p.ej., Dt 5,23 Jos 3,10 1Sam 17,26 Mt 26,63 Act 14,15 Rom 9,26 Ap 7,2). La v. de Dios no tiene término; vive eternamente (Dan 12,7), por toda la eternidad (Ap 4,9 10,6, etc.). Dios jura por su v., como por lo más alto que posee (por ejemplo, Núm 14,28 Dt 32,40 Rom 14,11). Así también el hombre jura por la v. de Dios como por lo más alto que existe (p.ej., Jue 8,19 Rut 3,13 1Sam 19,6 Jer 5,2). Esta vida de Dios es sobre todo concebida en oposición a los ídolos, que no viven y no pueden, consiguientemente, obrar (Jer 10, 8-10 Is 44,9-20 Sab 13,10-14,21 Sal 113 134,15-18). Yahvéh, por el contrario, es el origen de toda v. sobre la tierra.

(B) El *hombre* y el *animal* viven.
(1) En el AT aparece en ocasiones la idea, fundada en la apariencia inmediata, de que la v. física del hombre y de los animales tiene su asiento en la sangre (según la observación de que con la sangre se derrama también la v.: Gén 9,4 Lev 17,11 Dt 12,23); pero, generalmente, siguiendo también la apariencia, se considera como portador o sostén de la v. el aliento *(rûaḥ, nᵉšāmā* o *nefeš)*, por la experiencia de que, con el aliento, cesa también la vida. La infusión del aliento significa el comienzo de la v. (Gén 2,7 Ez 37,8-10 Sal 104,30), como el cese del aliento significa el cese de la v. (Sal 104,29 146,6 Job 12,10 Ecl 12,7 1Re 17,17). Aliento quiere decir v. (Job 27,3), sin aliento no hay v. posible (Ex 37,8 Hab 2,19). Cierto que a menudo *rûaḥ* y *nefeš*, en frases como las citadas, tienen el sentido más amplio de v. y de principio de v., y aparentemente se aproximan a nuestro concepto del alma; sin embargo, v. y alma no se corresponden completamente Porque algunas veces, el *rûaḥ* del hombre y de los animales pertenecen al mismo orden (Ecl 3,19), y además las denominaciones *rûaḥ* y *nefeš* no se emplean nunca para expresar lo que subsiste después de la muerte y baja al reino de los muertos.

Acerca del origen de la primera v. humana sobre la tierra, el segundo relato de la creación refiere en forma fuertemente antropológica que Yahvéh insufló el aliento de v. en la nariz del hombre (Gén 2,7). Con ello no sólo se dice que la v. humana brota de la divina, sino también que tiene cierto parentesco o semejanza con ella. Así, Gén 2,7 es una expresión antropomórfica de lo que Gén 1,26 designó como una «creación a → imagen y semejanza» de Dios. Con ello se traza una línea precisa de separación entre la v. del hombre y la de los animales, sobre cuyo origen no se habla expresamente ni en el primero ni en el segundo relato de la creación; sólo se dice en frases genéricas que Dios los creó (1,21), los hizo (1,25) o los formó de la tierra (2,19). Cierto que en otros lugares se atribuye el origen de la v. de los animales a que Dios ha enviado su *rûaḥ* (Sal 104,30), pero *rûaḥ* tiene ya aquí un sentido más amplio, el de fuerza de Dios vivificadora, y falta la idea de que el hálito de Dios entre en el animal. De ahí que sólo del hombre se afirma que tiene un *rûaḥ 'ĕlōah* (hálito de Dios) en la nariz. Mas, como quiera que la v. del hombre y la del animal tienen tanta semejanza en su aspecto físico y ambas terminan con la muerte, dice Ecl 3,19 que el hombre y el animal tienen el mismo *rûaḥ*. Dios no sólo dio la primera v. humana, sino que Él es también quien da el aliento a todos los pueblos de la tierra (Is 42,5 Act 17,25); en su mano está toda alma viviente y el espíritu de toda carne humana (Job 12,10); si Él retirara su espíritu y recogiera nuevamente en sí su aliento, moriría de repente toda carne (Job 34,14 Sal 104,29).
(2) En el NT se representa la v. en su aspecto físico como en el AT. La v. depende de la posesión del πνεῦμα (= *rûaḥ, nᵉšāmā)* o de la ψυχή (= *nefeš)*. Entregar el πνεῦμα (Mt 27,50 Lc 23,46 Jn 19,30 Act 7,59) o la ψυχή (Jn 10,11.15.17 13,37 15,13 1Jn 3,16) significa morir; en la resurrección vuelve el πνεῦμα (Lc 8,5); sin πνεῦμα, el cuerpo está muerto (Sant 2,26). Sin embargo, en el NT los conceptos de πνεῦμα y ψυχή se aproximan mucho más a nuestro concepto de alma, de suerte que los difuntos se llaman πνεύματα (Heb 12,23 1Pe 3,20) o ψυχαί (Ap 6,9 20,4).

(C) En sentido traslaticio, se dice de objetos inanimados que viven. Así, un manantial, por brotar en él agua perenne, se llama agua viva (Gén 26,19 Lev 14,5.20 Jer 2,13 Jn 4,10 7,38). Por razón de su virtud, la palabra de Dios se llama palabra viva (Act 7,38 Heb 4,12 1Pe 1,23). En otros casos, se da nombre de vivas a ciertas cosas que en sentido figurado designan personas, p.ej., pan vivo (Jn 6,51), piedras vivas (1Pe 2,4).

(II) DURACIÓN y VALOR de la v. Dios creó al hombre como ser inmortal (Gén 2,17

Sab 2,23); por el pecado, el hombre perdió la inmortalidad para sí mismo y para sus descendientes (Rom 5,12 1Cor 15,21), y así entró la muerte en el mundo (Sab 1,13 2,24). Desde entonces, la duración de la v. del hombre está limitada a setenta u ochenta años (Sal 90,10) y, a lo sumo, a cien años (Eclo 18,9). La brevedad de la v. es un tema que se trata, sobre todo en el AT, en múltiples formas y comparaciones. La v. es como una gota de agua del mar, como un granito de arena (Eclo 19,10), como un sueño (Job 20,8), como una sombra fugitiva (1Par 29,15 Job 8,9 4,2 Sal 102,12 109,23 144,4 Ecl 5,12 8,13 Sab 2,5), una nube (Job 7,9), un soplo (Job 7,9), un hálito (Job 7,16 Sal 39,6 144,4), humo (Sant 4,14). En su brevedad, la v. se asemeja a la hierba del campo (Sal 102,12 103,15 Is 40,6s Eclo 14,18 1Pe 1,24) o a una flor (Job 14,2 Sal 103,15 Is 40,6 Sant 1,10 1Pe 1,24). La v. pasa más veloz que un correo (Job 9,25) o que una lanzadera (Job 7,6). Por añadidura está llena de miseria, de modo que la v. del hombre es una servidumbre, como la vida de un jornalero (Job 7,1). Desde el nacimiento hasta la muerte, pesa sobre los hombres un grave yugo (Eclo 40,1-4); juntamente, el Ecl se lamenta sobre todo de las muchas desilusiones y fracasos de la v. humana, de suerte que todo es en ella vano y un correr tras el viento (1,2.17 2,11 etc.). Sin embargo, a pesar de todas las consideraciones pesimistas del Ecl, la v. es mejor que la muerte (9,4-6). Por otra parte, para Eclo la muerte es mejor que una v. amarga (Eclo 30,17). → Ancianidad. → Longevidad de los patriarcas.

(III) Evolución del concepto.

(A) *En el AT*. En la doctrina del AT sobre la → retribución, la v. desempeña un papel importante. Ya en la Torá se expresa la idea de que la duración de la v. (de un individuo, lo mismo que de un pueblo) depende de la conducta moral del hombre. A veces se la hace depender de la guarda de la ley de Yahvéh en general (p.ej., Dt 4,40 6,1s 6,24 11,8s 30,15.20 32,40), a veces de la observancia de una ley particular (p.ej., Éx 20,12 Dt 5,16: honrar a los padres; Dt 22,7: dejar libre la madre en el nido y no coger más que los pajarillos). Yahvéh promete a Salomón larga vida si observa sus mandamientos (1Re 3,14). De igual manera, en la predicación profética, sobre todo en Ez (p.ej., 14,14.18.20 18 33), la conservación de la v. se hace depender de la sumisión a la ley de Dios. De ahí que, en la literatura sapiencial, una larga v. se considera frecuentemente como premio de la virtud (p.ej., Prov 3,2. 16.22 4,10.22 10,27 16,31 Job 5,26 Sal 91,16 Eclo 1,12.20 3,6). Al revés, la muerte, e.d., una muerte temprana, es castigo del pecado (p.ej., Prov 10,27 22,23 Job 15,32 22,16 Sal 9,18 31,18 55,24 26,9 Eclo 19,3 40,8-10). Esto está también en conexión con el hecho de que algunos delitos eran castigados con pena de muerte, p.ej., el adulterio (Lev 20,10 Dt 22,22, cf. Prov 6,26.30-32 7,26); Yahvéh castigaba a menudo el pecado con la muerte (diluvio, Sodoma, Qóraj, Uzzá: Núm 16s 2Sam 6,6s). Así, v. y muerte vinieron justamente a ser sinónimos de premio y castigo (Eclo 11,14 15,14-17), ideas correlativas como bien y mal (Eclo 11,14 15,14-17), bendición y maldición (Dt 30, 16-18). Con ello ambos conceptos llegaron a formar un conjunto de ideas, según el cual se esperaban de Yahvéh, por premio de la virtud o castigo del pecado, principalmente los bienes materiales, de acuerdo con la concepción terrena de la recompensa en el AT. De este modo, v. vino a convertirse casi en sinónimo de felicidad. También se incluían, sin embargo, bienes espirituales, como la benevolencia, el amor y la amistad de Dios. Y así recibió también la idea de v. un contenido espiritual (cf. p.ej., Prov 8,35). Por eso, era menester que la v. que se esperaba como premio de la virtud no terminara con el sepulcro. Como la idea de muerte se convirtió en expresión de una actitud hostil a Dios que no concluía con la muerte del cuerpo, así el concepto de v. se hizo denominación de una relación del justo con Dios, de un estado de amistad y unión que tampoco quedaba limitado a la v. terrena. Así se habla luego, finalmente, de la v. eterna, que se da a los justos como premio de la virtud (Sab 5,15). Con todo, el concepto de vida no ha perdido totalmente su sentido originario de v. corporal, de suerte que va preferentemente unido con la idea de resurrección corporal, por la que se alcanza aquella v. eterna (Dan 12,2s 2Mac 7,9).

(B) *En el NT*. Siguiendo la evolución que el concepto v. experimentó en el AT, el contenido de v. y v. eterna se ha desarrollado en el NT más ampliamente aún en el sentido espiritual. La palabra v. es relativamente rara en los sinópticos (Mt: v., 4 veces; v. eterna, 2 veces; Mc: v., una vez; v. eterna, 2 veces; Lc: v. eterna, 3 veces); mucho más frecuente es en Jn (v., 19 veces; v. eterna, 17 veces) y en Pablo. Para Juan y Pablo, v. es el nombre del estado en que se encuentra el creyente, por estar unido con Cristo y, mediante Cristo, con Dios; un estado que representa el fruto de la redención de Cristo y ha de durar eternamente. La v. es un bien que el creyente posee ya sobre la tierra (Jn 5,24 1Jn 3,14 Rom 6,4.11 8,6

Col 3,3), pero al mismo tiempo un valor escatológico, la esperanza de la v. cristiana (Rom 6,22s 2Cor 5,4 Tit 3,17; así también frecuentemente en los sinópticos: Mt 7,14 18,8s par. 19,17). Como esta v. eterna es la continuación de la v. que el creyente posee en la tierra, de la v. eterna puede también decirse que este don pertenece ya al creyente en este mundo (Jn 3,36 6,53s 1Jn 3,15 5,13). Esta vida es dada por Jesús (Jn 4,14 5,21.40 6,58 10,10.28 17,2 1Jn 5,11s Rom 6,11.23 Col 3,4 2Tim 1,1.10). Las condiciones para alcanzarla son, sobre todo, la fe en Jesús (Jn 3,15.36 5,24.40 6,47.58 8,51 11,25 17,3 20,31 1Jn 5,13 1Tim 1,16), las buenas obras (Jn 5,29 Rom 2,7 6,22s 1Tim 6,12.19), sobre todo el amor al prójimo (1Jn 3,14), el bautismo (Rom 6,4) y la eucaristía (Jn 6,27.32.50s.58). Esta v. se ofrece en Cristo a todos los hombres (Jn 3,15, cf. 1,4.7.12). Que esta v., no obstante su carácter espiritual, incluye también la v. del cuerpo, resulta del hecho que la → resurrección escatológica es un elemento integrante de la misma (Jn 5,28 6,40.54 11,25); ambas son obra de Cristo. De ahí que Él se llame a sí mismo la resurrección y la v. (Jn 11,25).

Bibl.: L. DÜRR, *Die Wertung des Lebens im AT und im antiken Orient* (Munster de Westfalia 1926). A. SCHULZ, *Der Sinn des Todes im AT* (Braunsberg 1919). W. BAUDISSIN, *At.liches «hajjim», «Leben», in der Bedeutung von «Glück»* (Festschrift Eduard Sachau, Berlín 1915, 143-161). P. KLEINERT, *Zur Idee des Lebens im AT* (Theol. Stud. und Krit. 68, 1895, 693-732). E. SCHRENCK, *Die johanneische Anschauung vom «Leben»* (Leipzig 1898). J. LINDBLOM, *Das ewige Leben: Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im NT* (Upsala 1914). J.-B. FREY, *Le concept de «vie» dans l'Évangile de St-Jean* (Bb 1, 1920, 37-58. 211-239). C. BARTH, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT* (Zollikon/Zurich 1947). ThW II, 844-874. A.R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff 1949). F. MUSSNER, ΖΩΗ, *Die Anschauung von «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe* (Munich 1952). E. SCHMITT, *Das Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche, Sirach* (Friburgo de Brisgovia 1954). [J. RAMOS, *Concepto de vida eterna en los Sinópticos* (Ilustr. del Clero 36, 1943, 402-411. 442-451). G. CUADRADO MASEDA, *El concepto de vida eterna en los escritos de san Juan* (CT 67, 1944, 33-51). J. LEAL, *La vida eterna en san Juan según Toledo y Maldonado* (Archivo Teológ. Granadino 11, 1951, 5-40).]

Vida sexual. (I) EN EL AT se distinguen faltas morales y cultuales en la v. s.

(A) Las *faltas morales* graves son juzgadas y castigadas rigurosamente. Tales son el → adulterio y el → incesto (Dt 22,21-24 Lev 18,6-18); el primero se castiga ciertamente con la muerte; el segundo probablemente también. La ley prohibía, además, toda forma de prostitución (Dt 23,3.18; → meretriz), la pederastia (Gén 19,5 Dt 23,19 1Re 14,24) y la sodomía (Éx 22,18 Dt 27,21 Lev 18,23). La ley prohibía también desear la mujer del prójimo (Éx 20,47). El deshonrar a una virgen se definía con menos precisión, aunque también esta falta era severamente castigada (Éx 22,15 Lev 19,20-22 Dt 22,28). El pecado de Onán «desagradó a Yahvéh, y por eso le hizo morir» (Gén 38,9s). La propia mutilación (→ castración) se castigó con la exclusión de la congregación del pueblo (Dt 23,2). Asimismo se castigaba la desnudez indecorosa (Éx 20,26 28,42), y el cambio de vestidos entre los dos sexos (Dt 22,5): formas de disolución moral que se daban particularmente en los cultos paganos (Aštarté).

(B) Ciertos accidentes patológicos o normales de la v. s. fueron considerados como faltas cultuales, porque interrumpían la comunidad externa y legal con Dios. La menstruación (Lev 15,25-30), el flujo continuo de sangre (15,19-24), el nacimiento de un hijo (Lev), hacen a la mujer cultualmente impura. El hombre se vuelve impuro por la efusión patológica del semen (Lev 15,1-15) y por el derrame normal (Lev 15,16s); si está con una mujer, los dos se hacen impuros (Lev 15,18). El comercio carnal con una mujer durante la menstruación acarrea para los dos la pena de muerte (Lev 20,18). Estas precisas y severas determinaciones de la ley atestiguan indudablemente cierta preocupación por la v. s.; pero sería equivocado explicar esa preocupación por una baja estima de la vida matrimonial. Este riguroso castigo de faltas morales supone más bien muy alta estima del → matrimonio, que ha de ser protegido. El fin del matrimonio: la generación de los hijos, es reconocido plena y gozosamente (Prov 5,15-23); la descendencia numerosa es una bendición, la falta de hijos una deshonra y un castigo. El recato ante la v. s. no puede tampoco explicarse únicamente por motivos higiénicos o estéticos. Como la → circuncisión tiene profundo sentido religioso, así también fueron aquí decisivas, sobre todo, las consideraciones de orden religioso. Así se confirma, entre otros, por el hecho de que las prescripciones aquí citadas se observan casi de una manera general en el mundo semítico, en los pueblos primitivos y aun hoy día entre la población de Palestina, como resulta sobradamente de los trabajos de Döller y Granqvist (bibl.). También aquí consideraciones principalmente religiosas dominan las ideas sobre la v. s., por creerse que ésta es impedimento para que el hombre entre, por el culto, en comunicación con la divinidad.

Que en el AT se conserven restos de una antigua creencia en los demonios con relación a la v. s. es una hipótesis anticuada. Véase sobre este punto la síntesis y la crítica de Döller, cuya explicación, sin embargo, en el sentido de que hayan influido en el AT restos de una reacción contra la prostitución cultual (→ hieródulos) y contra la fornicación en general, no es compartida por todos.

(II) En el NT han sido abolidas las prescripciones acerca de la v. s., porque, según la doctrina de Jesús, no son las acciones naturales del cuerpo las que manchan al hombre, sino sólo el corazón malo (Mt 7,14-23 par.). Por eso se condena con más fuerza que en el AT el deseo desordenado (→ concupiscencia) y, en contraposición a Éx 20,17, se hace objeto de un mandamiento especial, antes que el desear los bienes de los demás, el codiciar la mujer del prójimo (Mt 5,28). 1Tim 5,14 es un reconocimiento positivo de la v. s. sana, cuya naturaleza expone 1Tes 4,4s, y cuyos deberes recalca 1Cor 7,3-5. → Matrimonio. → Deshonestidad.

Bibl.: J. Döller, *Die Reinheits- und Speisegesetze des AT* (AtA 7/2-3, Munster de Westfalia 1917) 11-76. 231-282. H. Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village* II (Helsingfors 1935) 158ss. O.A. Piper, *L'Évangile et la vie sexuelle* (Neuchâtel 1955).

Vida de ultratumba. (I) Que los israelitas tuvieran fe en una v. de u. durante toda la *época del AT*, es tesis que no se niega ya, desde que concepciones semejantes han sido comprobadas en todas las civilizaciones del Asia anterior. Lugares como Gén 32,26 42,13 Jer 31,15 Job 7,21 Sal 39,14, que hablan de «no ser» después de la muerte y que antes se alegaban como prueba contra toda concepción israelita del más allá, afirman únicamente el término de la existencia terrena y no niegan en manera alguna la existencia después de la muerte. Ya en los pasajes más antiguos del AT se expresa la creencia de que, después de la muerte, el hombre desciende al mundo subterráneo o šeol, que se imagina bajo tierra y se concibe como el lugar común en que se reúnen todos los muertos. Sobre la vida sin consuelo, ajena a toda actividad, que allí llevan los difuntos, → šeol. Aunque también los justos descienden al mundo subterráneo, ya en la literatura más antigua se expresa la idea de que la muerte y el mundo subterráneo es sobre todo la suerte de los pecadores (así frecuentemente Prov); mientras que el justo, en efecto, recibe como premio de su justicia la → vida. Este concepto no comprende solamente la larga vida física, sino también todo lo que el justo puede esperar como recompensa de Dios, sobre todo el amor y protección divinos. Las afirmaciones sobre esta vida son tan ilimitadas, que no pueden referirse exclusivamente a la existencia terrena. → Retribución. Posteriormente, a estas ideas se les ha unido el pensamiento de la → resurrección escatológica, gracias al cual se abre la perspectiva de una liberación del mundo subterráneo en la época mesiánica. Así, en la idea de la v. de u. se fue realizando, cada vez con mayor claridad, la separación entre justos y pecadores. Como resulta de algunos apócrifos (4Esd, ApBar, varios pasajes de Hen, cf. Lc 16,19-31), en el judaísmo tardío apareció también la idea de compartimentos diversos para justos y pecadores dentro del mismo mundo de ultratumba. Esta separación local no es atestiguada en parte alguna por la Biblia; pero, a consecuencia del desarrollo que hemos bosquejado, en los escritos tardíos se presenta de modo absolutamente distinto el destino de los justos y de los pecadores después de la vida presente. Los justos están «en las manos de Dios» (Sab 3,3) y «hallan descanso» (4,7). Sin embargo, ni aun en la mente del libro de la Sab se alcanza la completa recompensa inmediatamente después de la muerte. Todavía les «espera» la inmortalidad (3,4), y sólo brillan «al tiempo del juicio» (3,7). De modo semejante, 2Mac 7,9 habla de la vida eterna que el justo recibirá por la resurrección.

(II) *En el NT.* La certeza de la v. de u. y la separación definitiva de justos y pecadores se expresa con más claridad aún en el NT. La morada de los pecadores es el → infierno, con fuego, llanto y crujir de dientes, gusano y tinieblas. Como los libros del NT nos trasladan ordinariamente al tiempo de la separación definitiva por medio del juicio final, nunca dicen expresamente que el infierno haya de ser la morada de los pecadores inmediatamente después de la muerte. Al justo le espera la → vida eterna (frecuentemente, sobre todo en Jn), una gran recompensa en el cielo (Mt 5,12 par.), donde están sentados con Cristo (Ef 2,16 Ap 3,21). En Flp 1,23 2Cor 5,6-8 se da por supuesto que los justos recibirán esta recompensa inmediatamente después de la muerte, e.d., antes de la resurrección. La resurrección en el día postrero trae consigo la recompensa perfecta de los justos y la separación definitiva entre éstos y los pecadores (Jn 5,28s).

Bibl.: G.M. Perrella, *La dottrina dell'oltretomba nel VT* (Div. Thom. [Pi] 38, 1935, 196-204). Cf. además: (→) resurrección, vida, paraíso, šeol, retribución.

Vidente (hebr. *rōʾeh* o *ḥōzeh*) es el hombre que ve lo que ordinariamente no ven los

demás hombres (cf. Is 30,10 Núm 24,3s). El que desea recibir un oráculo de Yahvéh pregunta al v., bien sea sobre el éxito de una empresa, bien sobre circunstancias ignoradas (1Sam 9,6.9). En un relato muy antiguo (1Sam 9,1-10,16) se llama a Samuel exclusivamente el v. u hombre de Dios; en otro texto posterior (1Sam 3,20) se le llama *nābī'* (→ profeta). Más tarde desapareció esta diferencia, de suerte que v. y *nābī'* se usaron indistintamente (1Sam 9,9 Am 7,12. 14 Is 29,10).

Bibl.: ThW v, 329-331.

Vidrio (hebr. *zᵉkûkît)* aparece en Job 28,17 junto con el oro; cf. Ap 21,18: «Oro puro como vidrio puro», y Ap 21,22: «Oro puro como vidrio transparente» En la antigüedad era mucho más valioso que hoy, y se usaba para fuentes, vasos, etc. En Samaría se han encontrado botellas y floreros de v. transparente. Ya en época prerromana se fundía el v.; esta industria floreció en Egipto. En época romana se inventó el soplete; fue famosa la fabricación fenicia del v. (FLAV. JOS., BI 2,189-191; TAC., *Hist.* V, 7).

Bibl.: BRL 198-200. NÖTSCHER 454s.

Viento → Palestina III.

Vientre → cuerpo (partes del), II, 4.

Vigilias de la noche. Según Jue 7,19, donde se habla de una v. intermedia, la noche se dividía, tanto para los antiguos israelitas como para los babilonios, en tres v. nocturnas (hebr. *hā'ašmoret hattîkōnā)*. La primera se llamaba *rō's 'ašmūrōt* (Lam 2,19; si es que estos términos no significan el comienzo de cada v. nocturna), la tercera se llamaba *'ašmoret habbōqer* (vigilia matutina; Éx 14,24 1Sam 11,11). Se computaban desde la puesta del sol hasta la salida y, por eso, eran de desigual duración, conforme a la distinta duración de la noche. En el NT predomina la división romana en cuatro v. nocturnas, introducida por influjo egipcio. Las cuatro son enumeradas por Mc 13,35, según su nombre popular: ὀψέ (al atardecer; entre las 18-21 horas), μεσονύκτιον (hacia media noche; desde las 21 hasta las 24 horas), ἀλεκτοροφωνίας (al canto del gallo; de las 0-3 horas) y πρωί (al amanecer; de las 3-6 horas). Generalmente, las v. nocturnas estaban numeradas; Lc 12,38 habla de la segunda y la tercera; Mt 14,25 Mc 6,48, de la cuarta.

Bibl.: StB I, 688s. ThW IV, 1117s.

Vinagre (hebr. *ḥōmes)*, propiamente vino agrio, disuelto en agua, es una bebida popular de los países cálidos; se daba a los soldados (Mc 15,36) y trabajadores (Rut 2,14), prohibida a los → nazireos (Núm 6,3). El vinagre auténtico, con fuerte graduación de ácidos, es desagradable (Prov 10,26 25,20 Sal 69,22). El v. (gr. ὄξος) que fue dado a Cristo en la cruz por un soldado (Mc 15,36 Mt 27,48) seguramente no era ninguna clase de nuestro v., sino un vino ácido que aliviaba la sed y refrescaba (parece que su empleo en el patíbulo era corriente, a juzgar por la expresión «déjalo» de la soldadesca, según Mt 27,49 y Jn 19,28s). De todas formas, Lc 23,36 resalta la calidad inferior de la bebida, seguramente bajo la influencia de Sal 69,22; → hiel, → mirra.

Bibl.: ThW v, 288s.

Vino. La primera vez que la Biblia menciona el v. y la viticultura es en la historia de Noé (Gén 9,20s). En la época de los patriarcas era el v. una bebida muy conocida (Gén 14,18 27,25.37 49,11s). También era bebida muy popular en Palestina y en los países vecinos; la viticultura estaba muy extendida en ellos. Palestina se gloriaba de ser país productor de v. (Dt 6,10 8,8). Muy apreciadas eran, sobre todo, las uvas de Eskol junto a Hebrón (Núm 13,23s). Reputado era también el v. del Líbano (Os 14,8), lo mismo que el de Jelbón junto a Damasco (Ez 27,18). Yahvéh podía castigar severamente a su pueblo o bendecirlo haciendo que la cosecha de v. fuera escasa o muy abundante (Dt 7,13 28,30.39 Prov 3,10 Is 5,10 Os 1,10 9,2 Jl 2,24 Am 5,11 Sof 1,13).

(I) VITICULTURA. Plantábanse las viñas preferentemente en lomas fértiles (Is 5,1 Jer 31,5 Os 14,8 Am 9,13). Removíase bien el terreno y se quitaban las piedras (Is 5,2 7, 25). Construíase alrededor de la viña una cerca, para protegerla contra el ganado y animales salvajes (Nún 22,24 Prov 24,3 Is 5,5 Mt 21,33). Los animales dañinos para las viñas eran el jabalí (Sal 80,14) y las raposas o zorras pequeñas (Cant 2,15). Una choza o cabaña albergaba a los guardas de la viña (Job 27,18 Is 1,8 5,2 Mt 21,33). Al plantar una viña, buscábanse cepas de buena calidad (Is 5,2 Jer 2,21). Los sarmientos se sostenían con palos o cañas, o también subían por los troncos de las higueras, de donde la expresión : habitar bajo su viña y su higuera (1Re 5,5 Miq 4,4 Zac 3,10 1Mac 4,12). Había que podar regularmente las cepas (Is 5,6 18,5 Jn 15,2); arrancar las malas hierbas (Is 5,6 27,4 Prov 24,31). La vendimia, tiempo de alegría (Is 16,10 Jer 48,33), comenzaba hacia la mitad de septiembre y duraba hasta la mitad de octubre

Los racimos llevábanse al lagar, generalmente excavado en la roca y situado dentro de la misma viña (Is 5,2). El lagar se componía de dos planos que se comunicaban entre sí. En la parte superior echábanse las uvas, pisadas luego con los pies (Is 63,2s Jer 25,30 48,33 Lam 1,15 Neh 13,15). En la parte más baja se recogía el mosto, conservado luego en jarras (Jer 13,12) o en odres, en los cuales continuaba la fermentación. Mientras el v. fermentaba, conservábase en odres nuevos, a fin de evitar que, por falta de resistencia, se rasgaran (Mt 9,17).

Dt 22,9 prohíbe sembrar otras plantas en la viña. Cuando el ganado ha ramoneado una viña, el dueño del ganado debe indemnizar al propietario de aquélla con los frutos de su propia viña, calculados sobre la base de la mejor cosecha (Éx 22,4). Dt 20,6 exime del servicio militar a aquel que ha plantado una viña y no ha tenido aún tiempo de recoger sus frutos. Dt 23,25 permite comer uvas en viña ajena, pero no llevárselas. No estaba permitido al dueño hacer el rebusco en su viña; el rebusco quedaba reservado para los pobres y los extranjeros, las viudas y los huérfanos (Lev 19,10 Dt 24,21). Durante el año sabático y el año jubilar no se cultivaba la viña ni se vendimiaba; los frutos producidos espontáneamente podían ser recogidos tanto por el propietario como por cualquiera otra persona, pero siempre según la medida de sus necesidades para el sustento diario (Lev 23,10s 25,3-11). Dt 12,17 14,13 determinan cómo debe pagarse el diezmo de los frutos de la viña. → Vid.

(II) Uso del vino. (A) *Profano*. Eclo 39,31 considera el v. como cosa necesaria para el sostenimiento de la vida; el que emprendía un viaje lo llevaba consigo (Jue 19,19); almacenábase con destino a las tropas (2Par 11,11). En la época de los Macabeos se mezclaba con agua (2Mac 15,39); pero no es seguro que pueda citarse Is 1,22 en favor de tal costumbre para los tiempos de Isaías. De la expresión «sangre de uvas» (Gén 49, 11 Dt 32,14 Eclo 50,15) y de Is 63,1s Prov 23,31 se deduce que los israelitas bebían, sobre todo, v. tinto. También se servía v. en los banquetes (1Sam 25,36 2Sam 13,28 Sab 2,7 Is 5,12 Jn 2,1-11). Mejorábanse el aroma y el gusto del v. dejando reposar las heces durante largo tiempo (Jer 48,11s Sof 1,12). Para darle aún más gusto se introducían en él hierbas perfumadas. Pero el v. mezclado con → mirra (Mc 15,23) era un estupefaciente o soporífero, que fue ofrecido a Jesús para hacerle menos intolerables los dolores de la crucifixión. En la parábola del buen samaritano el v. es un medicamento (Lc 10,34), así como en el consejo de Pablo a Timoteo (1Tim 5,23). El AT habla del v. como remedio capaz de hacer olvidar a los enfermos mentales y también a otros la tristeza y la melancolía (Prov 31,6s Jer 16,7). La Biblia pone en guardia contra los abusos de la bebida, señalando sus consecuencias desastrosas (Prov 23,31-35 Eclo 18,33 19,2). La embriaguez se cuenta entre las obras de la carne que cierran al hombre la entrada en el reino de Dios (Gál 5,21 1Cor 6,10). Los rekabitas se abstenían de beber v. (Jer 35,1-19).

(B) *Religioso*. En Israel, los nazireos se abstenían del v. y de bebidas alcohólicas por motivos religiosos (Núm 6,1-4 Jue 13 1Sam 1,11 Am 2,11s Lc 1,15 7,33 Act 18, 18); lo mismo imponía la ley a los sacerdotes que habían de cumplir determinadas funciones (Lev 10,8-11 Ez 44,21). El v. ocupaba en los sacrificios un lugar poco importante. No constituía ofrenda propiamente dicha, sino que figuraba sólo como añadido a otros sacrificios. Al sacrificar un cordero, había que añadirse como libación $^1/_4$ de *hin* de v. (Éx 29,40s Núm 15,5 28,7-9.14); en el sacrificio de un carnero, $^1/_3$ de *hin* (15,7 28,14); en el sacrificio de un becerro, $^1/_2$ *hin* (15,10 28,7). El v., que debía ser siempre fermentado (Núm 28,7), era derramado sobre el altar de los holocaustos (Eclo 50,17). Bebíase v. en los banquetes sacrificiales (1Sam 1,9.14). Más tarde se le dio una significación especial al v. que acompañaba al cordero pascual. El destino más elevado que recibió el v. fue cuando Jesús, en la cena, se sirvió del pan y del v. para instituir la eucaristía.

(III) Lenguaje figurado. La importancia que tuvo el v. y la viticultura en la vida de Israel ejerció su influjo en el lenguaje figurado de la Biblia. Israel es una cepa o una viña que Yahvéh ha trasplantado de Egipto a Canaán, donde ella va extendiendo sus sarmientos en todas direcciones (Sal 80,9-12); es una viña plantada y cuidada por la mano de Yahvéh (Is 5,1-4). Para indicar que Dios retiene su especial bendición o que castiga a su pueblo, dice que descuida o abandona su viña (Sal 80,13s Is 5,5s). En Eclo 24,7 la vid es imagen de la sabiduría, en Sal 127,3 representa a la mujer del justo, en Jer 48,32 es Moab; en Ez 27, Sedecías. En el NT, la viña figura en la parábola de los obreros que van a trabajar a la viña (Mt 20,1-16) y en la de los viñadores homicidas (21,33-46). La alegoría de la vid y los sarmientos prueba la necesidad de vivir en estrecha unión con Jesús (Jn 15, 1-8). Comer uvas verdes, agraces, y sus consecuencias, ha dado lugar a un proverbio,

utilizado por Jer 31,29 y Ez 18,2. El impío es como una cepa cuyas uvas se van cayendo y cuyos sarmientos [redacted] secan antes de tiempo (Job 15,32s). Vivir mal es producir sólo agraces (Is 5,2 Jer 2,21). Is 63,2 describe el castigo sangrante de Dios bajo la imagen del que pisa las uvas en el lagar. Los cuidados que exige la fabricación del v. han inspirado la metáfora del v. nuevo que ha de echarse en odres nuevos (Mt 9, 17), así como la de los hombres que tienen que dejar reposar las heces del v. (Jer 48,11s Sof 1,12). Elihú compara su espíritu al del v. que fermenta y busca una salida (Job 32, 19s).

El v. y sus efectos han inspirado también otras metáforas. Las buenas disposiciones religiosas son v. no adulterado (Is 1,22). En el Cant, gozar los esposos del amor mutuo es beber v. y leche (5,1), manifestar su amor [redacted] ofrecer v. perfumado (8,3). En Ap, el v. es símbolo de la seducción ejercida por la prostitución, e.d., por la idolatría (14,8); y también imagen de la cólera de Dios (14, 10). Esta misma imagen se encuentra ya en Sal 60,5, más desarrollada en Sal 75,9 y sobre todo en Jer 25,15-29, donde el profeta tiene la misión de dar a beber [redacted] las naciones la copa de la cólera de Yahvéh.

Bibl.: ThW I, 345s; V, 163-167; VI, 135-148. V. Zapletal, *Der Wein in der Bibel* (BSt 20/1, Friburgo 1920). H. F. Lutz, *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient* (Leipzig 1922).

Virginidad. (I) *En el AT*, la v. *(b*^{e}*tûlîm)*, e.d., soltería y esterilidad, significa un oprobio (Gén 30,23 Is 54,4). Si una muchacha no llegaba a casarse y se quedaba sin descendencia, [redacted] consideraba como una gran desgracia; la hija de Yefté pide dos meses de plazo, antes de ser sacrificada, para llorar [redacted] v. (Jue 11,37s); cuando el número de hombres ha disminuido tanto que no es posible contraer matrimonio monógamo, las hijas de Jerusalén prefieren tomar entre siete [redacted] un solo hombre y, contra todo uso y costumbre (Éx 21,10), procurarle ellas mismas comida y vestido, [redacted] trueque de tomarlo por marido y llevar su nombre (Is 4,1). A pesar de todo, la v. era muy estimada en sí misma: el sumo sacerdote debía tomar por esposa a una virgen del pueblo de Israel (Lev 21,13s); la ley protegía el honor de la virgen (Éx 22,15s Dt 22,14ss); una muchacha violada no tenía prácticamente esperan[redacted] de matrimonio (2Sam 13,20); virgen, hija de Sión son títulos honoríficos de Jerusalén (Is 23,12 37,22). Sin embargo, la v. como estado sólo adquiere honor en el NT.

(II) *En el NT*, Jesús enseña que hay hombres que reciben el don y tienen el deber de renunciar al → matrimonio por amor al reino de Dios (Mt 19,12, cf. Mt 19,29 Lc 18,29). «Es el camino difícil de los elegidos» (ThW I, 649, nota 20). Pablo manifiesta [redacted] los no casados que harán bien si permanecen como él (1Cor 7,8). Pero ni Jesús ni Pablo (1Cor 7,35) imponen la v. (παρθενία: una vez en el NT: Lc 2,36). El estado de v. es digno de recomendarse por causa de la presente necesidad o tribulación (cf. Lc 17,27; 1Cor 7,26: Pablo piensa aquí en el fin del mundo). Cuando las tribulaciones sobrevengan, pesarán más gravemente sobre los casados, porque a ellas se añadirán los cuidados como esposos y padres. Pablo considera, además, que la persona casada ha de dividir su atención entre los deberes religiosos y los puramente terrenos. El no casado se preocupa de lo que atañe al Señor y no está dividido (7,32); la mujer soltera y virgen se preocupa de lo que atañe al Señor y quiere ser santa en cuerpo y espíritu (7,34). La recomendación paulina de la v. constituye el fundamento bíblico de la ley eclesiástica del celibato para los sacerdotes; esta ley, sin embargo, sólo se impuso tardíamente. El NT exige solamente de determinados dignatarios de la Iglesia que sean «hombres de una sola mujer» (1Tim 3,2.12 Tit 1,6), e.d., que no hayan vuelto a casarse después de muerta la primera mujer. En Act (21,9), Felipe tiene cuatro hijas vírgenes; Ap 14,4s habla indudablemente [redacted] pro de la v. → Eunuco. → Castidad.

Bibl.: J. Fischer, *Ehe und Jungfräulichkeit im NT* (BZfr 9/3-4, Munster de Westfalia 1919) 45-76. DThC II, 1321-1324. ThW II, 763-767. [J.M. González Ruiz, *¿Un celibato apostólico? (1 Cor 7, 25, 28)* (XVII Sem. Bíbl. Esp., Madrid 1958, 273-291).]

Virtud. Al AT hebreo le falta una denominación general para virtud. El gr. ἀρετή aparece raras veces en los LXX e indica entonces la constancia de los mártires macabeos en la vida y [redacted] la muerte (2Mac 10,28 15,12), fama o gloria (Is 42,8.12 43,21 63,7), o la piedad (Sab 5,13). En el NT la palabra ocurre en Flp 4,8 y significa probablemente la actitud que el justo ha de adoptar en la vida y en la muerte; en 2Pe 1,5, ἀρετή significa aproximadamente fuerza o energía moral; 2Pe 1,3 2,9 habla de la ἀρετή (virtud, fuerza) de Dios.

Sin embargo, las virtudes particulares eran conocidas aún en el AT. Sab 8,7 enumera la templanza, la prudencia, la justicia y la fortaleza como frutos de la → justicia en general (δικαιοσύνη), que a menudo coincide con nuestro concepto de virtud. Para Is 11,2 cf. → espíritu. En el NT se conocían las virtudes particulares y [redacted] enumeran en or-

den sistemático (cf. A. VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT*, NtA 16,4-5, Munster de Westfalia 1936). Gál 5,22s enumera como frutos del espíritu (πνεῦμα):

ἀγάπη	= → amor, caridad
χαρά	= gozo
εἰρήνη	= → paz
μακροθυμία	= paciencia
χρηστότης	= benignidad (cf. RB 54, 1947, 321-324)
ἀγαθωσύνη	= bondad
πίστις	= fidelidad, → fe
πραΰτης	= mansedumbre, modestia (cf. RB 54, 1947, 324-332)
ἐγκράτεια	= continencia, castidad

1Tim 6,11 cuenta:

δικαιοσύνη	= → justicia
εὐσέβεια	= piedad
πίστις	= fidelidad, → fe
ἀγάπη	= → amor, caridad
ὑπομονή	= paciencia
πραϋπαθία	= suavidad

2Petr 1,5-7:

πίστις	= → fe
ἀρετή	= energía moral
γνῶσις	= → ciencia
ἐγκράτεια	= continencia
ὑπομονή	= perseverancia
εὐσέβεια	= piedad
φιλαδελφία	= amor fraterno
ἀγάπη	= → amor de Dios

Pablo acentúa más las virtudes de → fe, → esperanza y caridad (→ amor).

Estos catálogos de virtudes no son producto específico del NT; también en el helenismo y judaísmo hicieron catálogos semejantes los predicadores populares. Los escritores del NT conocían indudablemente estos catálogos, con los que sus propias enumeraciones presentan algunas semejanzas, aunque no muy amplias. El espíritu de los catálogos neotestamentarios es específicamente cristiano. La afirmación de Seeberg, en el sentido de que los catálogos del NT se remontan a un catecismo judío para prosélitos, debe ser rechazada.

Bibl.: ThW I, 457-461. C. SPICQ, *L'origine évangélique des vertus épiscopales selon Saint Paul* (RB 53, 1946, 36-46). C. DE VILLAPADIERNA, *Ideas bíblicas sobre la obediencia* (CultB 14, 1957, 129-139).

Virtudes (gr. δυνάμεις), nombre tomado de los apócrifos del AT (Hen, 4Esd) que designa una clase de ángeles (Rom 8,38 1Cor 15,24 Ef 1,21 1Pe 3,22). Cuán indeterminado es este nombre se deduce del último lugar citado, donde las v., junto con los ángeles y las potestades, se presentan como sometidas por fuerza a Cristo en su resurrección. → Ángel.

Bibl.: ThW II, 297s. 308s. StB III, 581-584.

Visión. (I) EN EL AT. Los profetas saben y afirman que reciben comunicaciones de Dios, conocen sus secretos (Am 3,7), asisten a su consejo (Jer 23,18.22 1Re 22,19-23) y Dios les habla. Y les habla, según Núm 12,6-8, en sueños y v., mientras a Moisés le hablaba «boca a boca» (→ teofanía). Los nombres hebreos que significan v. derivan de las raíces *rā'ā*, ver, y *ḥāzā*, ver, mirar, considerar, y pueden, como estos verbos, indicar tanto la percepción de un objeto externo, como la de una imagen interna. Pero también se dice que el profeta «ve» *(ḥāzā)* una palabra (Is 2,1 Am 1,1 Miq 1,1), un oráculo *(maśśā'*: Is 13,1 Hab 1,1). Se ha planteado a veces la cuestión de si los relatos de visiones, tan frecuentes en los profetas, no serán puro recurso estilístico para revestir una idea. Esta interpretación no es probable, pues está fuera de duda que los profetas son considerados como videntes y que en todo tiempo hubo visiones. Hay que convenir, por tanto, en que estos relatos reproducen experiencias vividas, por mucho que haya de concederse también a la forma estilística, a la que está forzosamente ligada la consignación escrita de las experiencias.

Muchos de estos relatos ponen enérgicamente de relieve el origen divino de las v. (Yahvéh me ha hecho ver: Am 7,1.4.7, cf. Jer 1,11.13, etc.), y no cabe duda que todos los profetas estaban persuadidos de este origen, aunque no todos lo hagan resaltar expresamente. En cambio, es difícil decidir si creían percibir objetos externos o sólo imágenes internas, pues, por lo general, los antiguos no se preocupaban de esta distinción. Sea lo que fuere, lo cierto es que ellos tienen sus v. por objetivas, en el sentido de que no provienen simplemente de su fantasía, de «su corazón» (Jer 23,16, cf. Ez 13,3), y que por ellas conocen realidades que Dios les revela.

Consideradas desde el punto de vista psicológico, la mayoría de las apariciones descritas por los profetas parecen ser percepciones de imágenes internas, que, conforme a su propio testimonio, les fueron concedidas por Dios, «de la boca de Yahvéh» (Jer 23,16), es decir, evocadas por Dios en su fantasía; imágenes que muy frecuentemente anunciaban acontecimientos futuros. Muchas de estas imágenes les son comunicadas por el sentido de la vista (Am 7,1-9 9,1 Jer 1,11-24 Is 6,1ss), otras por el oído (Is 6,3.9 40,3 Jer 1,5.7, etc.), algunas por el sentido del tacto (Is 6,6 Jer 1,9) o del gusto (Ez 3,3). A veces están en relación con las circunstancias en que vive el profeta. Así, mientras ora en el templo, el profeta Isaías ve al Señor sentado en su trono, llenando con las haldas de su manto el templo (el

hēkāl); ve también a los serafines y el humo; oye la voz de Yahvéh y el canto de los serafines; siente que sus labios son abrasados con un carbón encendido y cómo tiemblan las puertas sobre sus quicios; percibe el mandato de Yahvéh y el contenido de su misión (6,1-13). Amós, el pastor y cultivador de higos de sicómoro, ve las langostas enviadas por Yahvéh que devoran el heno (7,1s) y, en otra v., un cestillo con fruta madura (hebr. *kayiṣ)*, que significa el fin (hebr. *kēṣ)* del reino del norte (8,1s). Jeremías siente cómo la mano de Yahvéh toca su boca (1,9); otra vez ve una vara de almendro (hebr. *šāqēd)* que le da a entender que Yahvéh vigila (hebr. *šōqēd)* sobre su palabra, para cumplirla (1,11s). Ezequiel ve que una mano le alarga un rollo de pergamino, oye el mandato de Yahvéh de comerse el libro, se lo come y lo halla dulce como la miel (2,9-3,3).

Otras visiones eran probablemente simples audiciones de palabras y hasta sólo visiones intelectuales, por las que Dios comunicaba al profeta sus designios, pero sin imágenes (Jer 23,22 Am 3,7). Esta última forma de comunicación divina puede estar indicada con las fórmulas frecuentes de: «Así habla Yahvéh» (Am 1,3.6.9.11.13 Is 3,16, etc.), «oíd la voz de Yahvéh» (Am 3,1 4,1 Is 7,13, etc.) o «la palabra de Yahvéh vino sobre mí» (Ez 12,21.26 13,1, etc.).

(II) En el NT. Visiones propiamente dichas, es decir, experiencias extáticas, sólo se mencionan de Pedro (Act 10,11-16), y luego muy frecuentes en el Ap; éstas pueden compararse con los relatos apocalípticos de v. En la v. de Esteban se expresa la creencia judía de que los moribundos poseen el don de ver visiones. En los otros casos, se trata en el NT sólo de → apariciones, en que no se presupone un ver extático.

Grupo aparte forman las apariciones de Jesús resucitado a sus discípulos (Mt 28,9, etc.) y la aparición de Jesús glorificado a Pablo (→ Pablo II, C). (→) Éxtasis, sueños, transfiguración.

Bibl.: ThW v, 329-331. 350-355.

Viuda. Si una mujer se quedaba v., se vestía las ropas sencillas de v. (Gén 38,14.19 Jdt 8,5 10,3), de las que no se conocen más pormenores. Si no tenía hijos ni podía esperar matrimonio por → levirato, se volvía a casa de sus padres. Si tenía hijos, era alimentada por éstos. Con frecuencia era necesario un segundo matrimonio por motivos económicos, pero generalmente no era posible, y en algunos casos estaba prohibido (con un sumo sacerdote: Lev 21,14; con un sacerdote: Ez 44,22). Así, la situación de la v. resultaba bastante insegura y, con los huérfanos y extranjeros, pertenecía a la categoría fija de gentes en cuyo favor una y otra vez abogaban los profetas (p.ej., Is 1,17 Jer 7,6 Miq 2,9), la cual debía ser protegida legalmente (Éx 22,21ss Dt 10,18 16,11.14 24,19-21 26,12 2Mac 8,28-30). Se alaba la permanencia voluntaria en el estado de viudez (Jdt 8,4s Lc 2,36 1Cor 7,39s). El último refugio de la viuda es Yahvéh (Éx 22,22s Dt 10,18 Sal 68,6 146,9 Mal 3,5 1Tim 5,5). En la primitiva Iglesia se sostenía a las v. (Act 6,1ss); visitar las v. en su tribulación es alabado en Sant 1,27 (cf. Act 9,36ss) como verdadero culto de Dios. Acaso vivían juntas varias v. en casa de una cristiana pudiente, bajo la vigilancia de una mujer (diaconisa [?]: 1Tim 5,16). Había igualmente en la primitiva Iglesia un estado de viudez, cuyos requisitos (edad de sesenta años, un solo matrimonio y conducta virtuosa) y funciones (seguramente cuidado de los pobres y enfermos de su sexo) se enumeran y explican en 1Tim 5,9s, como parte de una exhortación general a las viudas. En oriente actúan las diaconisas; en occidente aparecen las viudas. No se sabe si han de identificarse ambos oficios. → Diaconisa.

Bibl.: Nötscher 88s. Cf. coment. a 1 Tim 5,9s.

Vocación. (I) En el AT. La expresión «llamar a uno por su nombre» significa frecuentemente la →elección, el llamamiento para una función o misión determinada (Éx 31,2). El Déutero-Isaías utiliza dos fórmulas para indicar la elección: o «llamar a uno por su nombre» (43,1 45,3) o «llamar» a secas (41,9 42,6 46,11 48,12.15 50,2 51,2). En otros lugares, la invitación por la que Dios ofrece al hombre la participación en los bienes de la salud se presenta como un llamamiento o v. (cf. Prov 1 24 9,15); idéntica idea expresa también, sin duda, la conocida fórmula: «El nombre de Dios ha sido invocado sobre alguno» (1Re 8,43 Am 9,12 Jer 7,10s.14.30 14,9 15,16 25,29 32,34 34,15 Is 63,19 2Par 7,14 Dan 9,18s Dt 28,10): Dios lo llama para sí, lo señala como propiedad suya.

(II) En el NT. (A) *Los evangelios* hablan repetidas veces de un plan divino dirigido a los hombres: «Muchos son los llamados, mas pocos los escogidos» (Mt 22,14 20,16; cf. Ap 9,9); este *logion* paradójico quiere seguramente inculcar en los oyentes la idea de que la v. o llamada de Dios jamás puede ser para el hombre motivo de gloria, sino que siempre es pura gracia de Dios (cf. Mt 8,12: no basta repetir que somos «hijos del reino», cuando siempre se corre el riesgo de

ser reprobados; cf. Mt 9,12s). Jesús llama, por una parte, a los apóstoles (Mt 4,21 par.), pero también, por otra parte, a los pecadores (Mt 9,13 par.)

(B) La idea de una v. divina se encuentra, sobre todo, en *Pablo*. Los cristianos son «llamados» (1Cor 1,24 Heb 9,15), «llamados por Cristo Jesús» (Rom 1,6), «llamados santos» (1,7), «llamados según el plan de Dios» (8,28). El llamamiento de Dios es consecuencia de su amor (1Cor 1,2.9 Jds 1), pues Dios ama a «los que están en Cristo Jesús» (Ap 17,14). El «llamamiento de Dios» (Rom 11,29 Gál 1,6) va muchas veces implícito en la idea de → elección (Rom 11,28 1Cor 1,26s), que es efecto de su pura misericordia: «Dios nos salvó y nos llamó con santa vocación, no en consideración de nuestras obras, sino según su propio plan y su gracia, dada a nosotros en Cristo» (2Tim 1,9). Cada uno debe permanecer en el estado en que estaba en el momento de su v. por Dios en Cristo Jesús (1Cor 7,20.24) y mostrarse digno de esta gran gracia recibida (Ef 4,1 2Tes 1,11). Esta gracia de la v. es «celestial» (Heb 3,1 Flp 3,14), y trae consigo la esperanza de la salud (Ef 1,18 4,4 : no hay más que una misma esperanza como término de nuestra v. o llamamiento). La v. divina es, pues, un término especial que designa toda la obra de la salud cristiana: «Dios os ha llamado por nuestro evangelio, para que alcancéis la gloria de nuestro Señor Jesucristo mismo» (2Tes 2, 14; cf. 1Tes 2,12: «Dios os llama a su reino y a su gloria»). Según las ideas de los primeros cristianos, esta v. divina supone una intervención activa de Dios que llama (Gál 5,8.13 1Tes 5,24 Rom 14,17 9,26), tanto en la historia de la salud en general (Rom 9,7 = Gén 21,22; Heb 11,8), como en la vida de cada cristiano (2Pe 1,10). Cada uno de nosotros está «llamado por Dios para la comunión en su Hijo» (1Cor 1,9); consecuencia de ello es que «no hemos sido llamados para la impureza», sino «para la santidad» (1Tes 4,7), «para la vida eterna» (1Tim 6,12), «de las tinieblas a su luz admirable» (1Pe 2,9), «a su gloria eterna» (5,10 2Pe 1,3). La comunión de cada cristiano con el Hijo de Dios crea también la unión (sugerida quizás por la palabra ἐκκλησία, la unión de todos aquellos que han sido llamados por el Padre; cf. Act 2,39) entre todos los cristianos: «Un cuerpo y un espíritu, como habéis sido también llamados a una misma esperanza» (cf. 4,4 Col 3,15). Dios llama al predicador de la fe, al apóstol, de una manera especialísima (cf. Gál 1,15 Rom 1,1 1Cor 1,1 Act 13,2 16,10); según algunos autores, κλητὸς ἀπόστολος significaría «apóstol cristiano» sin más (Bertram). → Elección.

Bibl.: ThW III, 488-497. RGG I, 743; 491ss (G. BERTRAM). K. HOLL, *(Die Geschichte des Wortes Beruf* (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 3, 1928, 189ss).

Voto. El v. o promesa de un don ofrecido a Dios o al santuario, caso de realizarse una petición, fue ya conocido en época antigua (Gén 28,20). Se distinguía entre v. de abstención (hebr. *nēder)*, por el que uno se obliga, por ejemplo, al ayuno, a un acto de mortificación personal (Núm 30,14) o a la privación de placeres (Núm 30,3), y v. de prestación (hebr. *'issar)*, promesa de una prestación personal o real a la divinidad o al santuario (Gén 28,20 Lev 7,16 Sal 116,14.18). La legislación sacerdotal trató de introducir orden y claridad en la emisión de votos. En primer lugar, sólo personas independientes pueden emitir un v. obligatorio; las mujeres casadas o las hijas, sólo con consentimiento del marido o del padre (Núm 30,2-13). En segundo lugar, se fijó la manera de ofrecer el sacrificio por v. (Núm 15, 1-16; → sacrificio I, H, 1). Mientras que en tiempos antiguos el hombre se sentía obligado al cumplimiento literal del v., ahora se resolvía o dispensaba éste por entrega de una suma al santuario (Lev 27). El sacerdote decidía sobre la validez o invalidez del voto. Cuando posteriormente la casuística rabínica admitió también como obligatorio un v. que repugnaba a los más elementales deberes de caridad, Jesús protestó contra ello (Mt 15,5 Mc 7,11; → qorbán). En este caso, también un rabino podía anular un voto. Prov 20,25, Eclo 18,23 y Ecl 5,4 amonestan contra la inconsideración o precipitación en emitir un voto. Ejemplo de v. precipitado es el de → Yefté (Jue 11,30).
→ Anatema. → Nazireo. → Rekabitas.

Bibl.: A. WENDEL, *Das israelitisch-jüdische Gelübde* (Berlín 1932). W. GOTTSCHALK, *Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung* (Berlín 1919). I. BERNFELD, *Eid und Gelübde* (Berlín 1924). G. GOLD, *Gelübde nach Bibel und Talmud* (Wurzburgo 1925). BONSIRVEN II, 162-166.

Vulgata → versiones de la Biblia VI,B.

X

Xánticos → mes.

Xystus → Jerusalén V.

Y

Yáar (Vg Silva) en Sal 132,6 se designa con este nombre la ciudad de Quiryat-Yearim (→ Quiryat [4]).

Yaazanyá (hebr. *ya'ăzanyā;* NOTH 198: Yahvéh atiende los ruegos; Vg Iezonias), nombre personal (4 veces). Los principales personajes de este nombre son:
(1) Hijo de Yirmeyahu, jefe de la familia de los → rekabitas en tiempo de Jeremías (Jer 35,3).
(2) Hijo de un maakatita, jefe del ejército de → Guedalyá (2Re 25,23 Jer 40,8). En las excavaciones de *tell en-nasbe* apareció un sello con el nombre de *yznyh 'ebed hammelek* (= Y. siervo o ministro del rey). W.F. BADÈ *(The Seal of Jaazanjah*, ZAW 51, 1933 150-156) atribuye este sello al jefe del ejército de Guedalyá.

Yabal (hebr. *yābāl*, significado desconocido; Vg Iabel), hijo de → Lamek y de Adá, «padre» (es decir, protector, titular) de los que viven en tiendas y guardan ganados (Gén 4,20). L. Koehler, LVTL s.v. lo relaciona con Obil (1Par 27,30) y con el árabe *abbalun*, camellero.

Yabboq (hebr. *yabbōq;* Vg Iaboc o Iabboc), afluente oriental del Jordán, hoy *nāhr ez-zerqā* (el río azul). El Y. nace cerca de la antigua capital ammonita de Rabbá (hoy *'ammān)*, tuerce hacia el norte y noroeste, al sur de Guerasa toma dirección occidental y penetra en el hondo lecho del Jordán, al que alcanza junto al vado de *ed-dāmiye*. Descenso: desde + 758 m hasta — 350 m. Gén 32,23 menciona el vado del Yabboq. Cerca se encuentra la ciudad de → Penuel.

Bibl.: ABEL I, 485s. N. GLUECK, *Explorations in Eastern Palestine* IV/1 (New Haven 1951) *passim* y fig. 104. 105.

Yabéš (hebr. *yābēš:* estéril, árido), ciudad en → Galaad, por esto llamada también Yabéš-Guilead, situación precisa desconocida. Para identificarla se han propuesto *dēr el-ḥalāwa* (al sur de *wādi yābis)*, *tell el-maqlūb* (al norte de *wādi yābis)*, *tell el-meqbere* o *tell abu karaz* (al sur de *wādi yābis)*. En todo caso, el nombre se conserva en el de *wādi yābis*. Es posible que los israelitas poblaran aquella región en la época de los jueces, probablemente los procedentes de la tribu de Manasés (cf. Jos 17,15). Jos no menciona la ciudad, y ni siquiera la atribuye a ninguna tribu.

Pero hay indicios de una estrecha relación con la tribu de Benjamín (Jue 21,8-14; liberación por Saúl: 1Sam 11,1-10; piadosa sepultura de Saúl y de su hijo Yonatán: 1Sam 31,11-13 2Sam 2,4-7 1Par 10,11ss).

Bibl.: ABEL II, 352. N. GLUECK, *Jabesh-Gilead* (BASOR 89, 1943 2-6). Id. (BASOR 91, 1943, 7-26; fotografía del *tell*, p. 1). Id., *Explorations in Eastern Palestine* IV (New Haven 1951 = AASOR 25-28, 1945-1949, 261-275). Id. (HUCA 23/1, 1950/51, 108-111). M. NOTH, *Jabes-Gilead* (ZDPV 69, 1953, 28-41).

Yabín (hebr. *yābīn;* sign. desconocido), rey de → Jasor, jefe de la coalición cananea del norte contra Josué, fue vencido y muerto por éste junto a las aguas del → Merom (Jos 11,1-15). Jue 4,2 menciona un rey de Jasor con el nombre de Y., opresor de los israelitas; 4,17, por el contrario, habla de la paz reinante entre él y la familia del → quenita → Jéber. Su general → Siserá fue vencido al pie del → Tabor (4,15) o junto al → Quišón (5,21) por → Baraq. Ambos reyes, e.d., Y. y Jéber, son probablemente la misma persona. M.-J. LAGRANGE *(Le Livre des Juges*, París 1903, 74-79) propone que el pasaje de Jue se entienda de → Samgar (cf. 5,6).

Yabné (hebr. *yabnē;* Vg Iamnia), ciudad filistea junto al Mediterráneo, a medio camino entre Yaffá y Ašquelón, llamada

en Jos 15,11 Yabneel (Vg Iebneel). Jos 15,11 asigna Y. a Judá; pero la ciudad no fue arrebatada a los filisteos hasta el rey Azaryá (769-738 a.C.; 2Par 26,6). En la época helenística, Y., entonces Yamnia, fue sometida por Judas Macabeo (142 a.C.; 1Mac 4,15 y 5,58 2Mac 12,8), y definitivamente por Alejandro Yanneo; en el 63 a.C., conquistada por Pompeyo e incorporada a la provincia romana de Siria. El césar Augusto regaló la ciudad a su amigo Herodes el Grande. Tras la destrucción de Jerusalén (70 d.C.) Yabné fue residencia del → sanedrín y centro espiritual del judaísmo hasta el 135. Yabné poseía una célebre escuela rabínica; allí quedó seguramente fijado en forma definitiva el canon del AT. Hoy *yibna*, 20 km al sur de Yaffá.

Bibl.: ABEL II, 352s.

Yabneel → Yabné.

Yaboq → Yabboq.

Yael (hebr. *yā'ēl;* NOTH 230: cabra montés; Vg Iael o Iahel), mujer del → quenita → Jéber, la cual recibió y asesinó en su tienda a → Siserá, que huía (Jue 4,17-22 5,6. 24-27).

Yafá → Yaffá.

Yaffá (hebr. *yāfō:* la hermosa [?]; Vg y LXX Ioppe), ciudad muy antigua, junto al Mediterráneo, poblada ya en la edad de piedra. Las inscripciones la mencionan desde las campañas de Tutmosis III (1481-1449) contra Siria (inscripción en el templo de Amón en Karnak); también en las cartas de El Amarna e inscripciones asirias. A pesar de que Jos 19,46 la adscribe a Dan, Y. estaba en realidad en poder de los filisteos o los cananeos. Pero los israelitas utilizaban su → puerto, que probablemente era entonces el único de la costa de Palestina. Quizá fue en Y. donde se entregó la madera para construir los templos de Salomón y Zorobabel (1Re 5,9 Esd 3,7). Según la narración de Jonás, éste se embarcó en Y. en una nave para Tarsis (Jon 1,3). Una inscripción de Ešmunazar dice que Y. era, también en la época persa, posesión fenicia. Sólo en el 144 a.C. Simón Macabeo consiguió conquistar la ciudad e implantar en ella costumbres judías (1Mac 10,75 11,6 12,33 13,11 14,5.34 15,28.35 2Mac 12,3.7). Pompeyo la conquistó y la incorporó a la provincia romana de Siria. Devuelta por César a los judíos, Y. quedó en manos judías, salvo en los años 34-30 a.C. Pedro vivió largo tiempo en Y. (Act 9,43). Act 9,36-42 sitúa allí la resurrección de → Tabita (Dorcas), y en 10,9-16, la visión de los animales puros y animales impuros.

Bibl.: ABEL II, 355s. S. TOLKOWSKY, *The Gateway of Palestine: A History of Jaffa* (Londres 1924). Para las excavaciones israelitas en Yaffá, cf. RB 64, 1957, 242s.

Yahel → Yael.

Yahvéh (nombre de Dios). (I) EL NOMBRE PROPIO DE DIOS en el AT es, en hebr., *yhwh* (Yahvéh), que su forma abreviada es *yhw* (Yahu), *yw* (Yo) y *yh* (Ya). Yahu se encuentra al final de nombres propios teofóricos (por ejemplo, Isaías *y^eša'yāhū:* Y. ha salvado) y como nombre abreviado independiente en los papiros de Elefantina (siglo VI a.C.), en óstraka y en textos griegos (Ιαω). Yo y Yeho aparecen al principio de nombres teofóricos (p.ej., Yoyakín o Yehoyakín: Y. ha fortalecido); Yah (Ya), al final de tales nombres (cf. Abiyyá, hebr. *'ăbīyyāh:* Yahvéh es padre) y en fórmulas litúrgicas (→ Aleluya, *hall^elūyāh*, ensalzad a Y.). Las últimas investigaciones sobre el nombre de Yahvéh parecen haber demostrado que su forma original no es ninguna de las formas breves, sino la completa: Yahvéh.

(II) PRONUNCIACIÓN. No podemos deducir hoy, a base de nuestro texto hebreo, cómo pronunciaban los israelitas el sagrado nombre de *yhwh*, puesto que no escribían las vocales y, por otra parte, al tiempo de ser introducidas las vocales por los masoretas, hacía ya mucho que no se oía pronunciar jamás ese nombre. Sin embargo, testimonios extrabíblicos confirman la pronunciación *yahvé*. TEODORETO *(Quaest. 15 in Exod.*, 7; siglo V) observa que, aunque los judíos nunca pronuncian el tetragrámaton, los samaritanos lo pronuncian 'Ιαβε. Y como los samaritanos, desde su cisma de los judíos, rechazaron toda evolución religiosa de éstos, hay que reconocer que en la pronunciación de los samaritanos tenemos la pronunciación de los judíos del siglo V a.C. (pero téngase en cuenta que el w hebreo sólo podía transcribirse en griego por β). En otras ocasiones, Teodoreto reproduce la pronunciación de los samaritanos por 'Ιαβαι. También san Epifanio (siglo IV) transcribe 'Ιαβε. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA *(Stromata* V, 6,34; hacia el año 200 d.C.) escribe 'Ιαουε y 'Ιαουαι, que evidentemente son paralelos de 'Ιαβε y 'Ιαβαι. Finalmente, ORÍGENES *(Comment. in Psalm.)* ofrece la forma 'Ιαη, perfectamente comprensible, puesto que el griego no puede transcribir bien ni el *h* ni el *w* hebreos (cf. sobre toda esta cuestión G.J. Thierry [bibl.]).

Como antes se ha dicho, los judíos de los últimos siglos precristianos no pronunciaban

ya, por reverencia, el nombre de Yahvéh. El mismo temor reverencial originó que el judaísmo posterior, en la escritura cuadrada del hebreo, escribiera el tetragrámaton siempre con la fonética antigua, conforme atestiguan los hallazgos de Qumrán; cf. P. BOCACCIO, *I manoscritti del Mar Morto e i nomi di Dio «'l, yhwh»* (Bb 32, 1951, 90-96). Pero no podemos determinar con certeza cuál fue el momento en que, en adelante, no estaría permitido pronunciar el tetragrámaton. Las cartas de → Lakiš demuestran que antes del destierro no había obstáculo alguno para, tanto en los textos profanos como en la vida diaria, escribir y pronunciar el sagrado nombre (cf. R. de Vaux, RB 48, 1939, 201). Pero no sabemos con exactitud cuál era a este respecto la situación desde la época postexílica hasta Cristo. Al tiempo en que se escribió el volumen de Is de los mss. del mar Muerto parece que ya se leía *'ădonay* (cf. Bb 31, 1950, 85). Es cierto que, según el testimonio de algunos padres, la pronunciación *yahvéh* ya estaba en desuso después de la destrucción de Jerusalén (70 d.C.). Y Orígenes observa (a propósito del Sal 2,2) que los Ἑβραῖοι pronuncian el tetragrámaton ΑΔΩΝΑΙ, mientras que los griegos leen ΚΥΡΙΟΣ. Sin embargo, ya los LXX lo traducen generalmente por κύριος, por lo que hay que admitir que la pronunciación *'ădonay* era ya entonces corriente. P. KAHLE (*The Cairo Geniza*, Londres 1947, 172, nota 4) ha defendido la hipótesis de que los antiguos judíos (hasta el 1100 d.C.) sustituían el tetragrámaton por el aram. *šᵉmā* (equivalente al hebr. *haššēm* = el nombre); pero P. Katz (ThZ 4, 1948, 467-489; 5, 1949, 73s) y B.J. Alfrink (ibid. 72s) rechazan esta hipótesis.

Bibl.: O. EISSFELDT, *Neue Zeugnisse für die Aussprache des Tetragramms als Jahwe* (ZAW 53, 1935, 59ss). G. MERCATI, *Sulla scrittura del tetragramma nelle antiche versioni greche del VT* (Bb 22, 1941, 339-354). K.G. KUHN (Orient. Studien Littmann, Leiden 1935, 25-42). A.L. WILLIAMS, *The Tetragrammaton Jahweh, Name or Surrogate* (ZAW 54, 1936, 262-269). G.J. THIERRY, *The Pronounciation of the Tetragrammaton* (OTS 5, 1948, 30-42). J. BINKTRINE (Bb 30, 1949, 520-523).

(III) ORIGEN Y SIGNIFICACIÓN. Casi todos ven en la forma *yhwh* un imperfecto, pero lo explican muy diversamente, como p.ej., el que sopla (la vida) o el inspirador (de la raíz *hwh)*, el que derriba o el que lanza relámpagos, el que da el hálito o espíritu, el que ruge en la tempestad, el que hace llover (de la raíz *yhy)*, etc. En la interpretación que da la Biblia, *yahweh* se deriva de la raíz *hyh* o *hwh* = ser: «Yo soy el que soy», «El "yo soy" me ha enviado a vosotros» (Éx 3,14). Pero sobre la significación de esta frase son muy diversas las opiniones. Muchos especialistas, a base de los LXX, explican este verbo «ser» como «subsistir por sí mismo» (así, p.ej., Dillmann, Karge, Heinisch, Ceuppens). Pero el imperfecto de «ser» tiene más bien aspecto dinámico («ser activo, eficaz») que meramente ontológico («ser absolutamente»). Por consiguiente, las palabras «yo soy el que soy» expresan seguramente la realidad del ser divino y de su actividad, lo cual indica también (Hänel) la frase «reconocerán que yo soy» (Éx 6,14 7,27 37,13 etc.); indican la eficacia viva, la fidelidad constante y sobre todo la sublime independencia de Dios (Grether) o de su inmutable voluntad salvadora y de su firme lealtad hacia el pueblo de Israel (así, Driver, Davidson, Hehn, Sellin, Eichrodt). Quizás digan demasiado poco las interpretaciones que quieren ver expresadas en el nombre de Y. solamente relaciones de Dios con el mundo físico. De todas formas, ha de admitirse que por la respuesta «Yo soy el que soy» Dios quiere decir algo de lo que es su propio ser y dar a Moisés alguna información de sí (así, Volz, Gunkel, Gressmann, Balscheit, Koehler); pues, cuando se rehúsa dar realmente un informe, esta negativa se expresa claramente (Gén 32,29 Jue 13,17s). El Dios del AT puede revelar su → nombre, porque está por encima del universo y así nada tiene que temer de los poderes de la → magia (HEMPEL, *Gott und Mensch im A.T.*, ²220). L. Koehler, en su reciente LVTL, explica el nombre de Y. como sustantivo regular, formado de la raíz *hwh* (ser) con un *y* preformativo; Y. significaría, pues, «esencia», conforme dice Éx 3,14. J. Obermann (JBL 68, 1949, 301-323), a base de una inscripción fenicia recientemente descubierta (cf. JNES 9, 1950, 94-100; JBL 70, 1951, 199ss), interpreta el nombre como *nomen agentis:* el que sostiene.

Bibl.: S.D. GOITEIN, YHWH *the Passionate* (VT, 1956, 1-9).

(IV) ANTIGÜEDAD. Se ha discutido no poco si el nombre de Y. era conocido antes de Moisés, como parecen insinuar y asegurar, respectivamente, Éx 6,3 y los profetas (cf. Os 12,10: «Yo soy Y., tu Dios, desde el país de Egipto»; Os 13,4). En las narraciones bíblicas, incluso fuera de los escritos → yahvistas, ciertamente aparece, ya antes de Moisés, el nombre de Y.; cf. p.ej., Éx 6,20: → Yokébed. En inscripciones akkadias se encuentran, ya desde el siglo XX a.C., nombres propios compuestos de *Yau-* o *Yaum-* (y como no llevan el determinativo de dios, no han de considerarse como nombres de

una divinidad; cf. Hehn 238, Noth 104s). Los antiguos fenicios debieron de conocer un dios con el nombre de *yw* (así, H. Bauer, ZAW 51, 1932, 92s; R. de Vaux, RB 46, 1937, 355; en sentido contrario: R. DE LANGHE, *Un dieu Jahweh à Ras Shamra?*, EThL 19, 1942, 91-101). De aquí concluyen muchos especialistas (p.ej., Lagrange, Van Hoonacker, Hehn, Bea, Mangenot, G.R. Driver) que el nombre de Y., o por lo menos una forma abreviada del mismo, era conocido entre los hebreos y otros semitas antes de Moisés, pero que Moisés le dio un significado nuevo y especial, y lo elevó a nombre específico del Dios de los israelitas. En Éx 6,3 lo único que se afirmaría es que los patriarcas no habían experimentado aún el poder y la eficacia del nombre de Yahvéh.

Por lo que atañe a la cuestión sobre cuál es propiamente el pueblo del mundo semita donde surgió el nombre de Y., se suele indicar como tal, desde Tiele, Stade, etc., el de los → quenitas. Moisés habría conocido este nombre divino entre los quenitas y lo habría impuesto a las tribus israelitas. Sin embargo, aunque los quenitas aparecen en la Biblia como fieles y celosos adoradores de Y. (Jos 14,6-12 2Re 10,15s), no se puede concluir de Éx 18,9-12 que éstos veneraran a Y. ya desde antes de Moisés. Yitró reconoce, evidentemente, el poder de Y., por la gran victoria que Y. ha conseguido sobre los dioses egipcios, sacando a los israelitas de aquella esclavitud; pero Yitró ofrece sacrificios a → Elohím (18,11s). Un dios de los quenitas difícilmente puede hablar de la opresión de «su» pueblo en Egipto (Éx 3,7) y llamarse a sí mismo «el Dios de los padres de Israel» (Éx 3,13; cf. 3,7s 5,3 6,3s). → Tetragrama, → Señor, → Jehová, → imágenes (prohibición de).

Bibl.: M.-J. LAGRANGE, *El et Jahwé* (RB 12, 1903, 362ss). A.B. DAVIDSON, *The Theology of the OT* (Edimburgo 1904) 45ss. H. GRIMME, *Sind Jaho und Jahweh zwei verschiedene Namen und Begriffe?* (BZ 1926, 28s). G.R. DRIVER, *The Original Form of the Name Jahweh. Evidence and Conclusions* (ZAW 46, 1928, 7ss). M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Stuttgart 1928) 101ss. J. HÄNEL, *Die Religion der Heiligkeit* (Gütersloh 1931) 196ss. O. GRETHER, *Name und Wort Gottes im AT* (Giessen 1934) 6ss. E. SELLIN, *Theologie des AT* (Berlín 1933) 8ss. A. VACCARI (Bb 17, 1936, 1-10). O. EISSFELDT, *Ba'alsamîn und Jahwe* (ZAW 57, 1939, 1-31). W.F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore [2]1946) 297-299; trad. española: Santander 1959, 204-206. J. BINKTRINE, *Der Gottesnamen «'hjh» im AT* (ThG 42, 1952, 173-179). E. DHORME, *Le nom du Dieu d'Israël* (RHR 1952, 5-18). TH.C. VRIEZEN, *'EHJE 'AŠER 'EHJE* (Festschrift Bertholet, Tubinga 1950, 498-512). ThW III, 1065-1080. N. WALKER, *Yahwism and the Divine Name «Yhwh»* (ZAW 70, 1958, 262-265). [R. CRIADO, *La investigación sobre el nombre divino en el AT* (EstE 26, 1952, 313-352. 435-452). Id., *Valor hipostático del nombre divino en el AT* (EstB 12, 1953, 273-316. 345-376). S. BARTINA, *«Yo soy Yahweh»: Nota exegética a Jn 18, 4-8* (XVIII Sem. Bíbl. Esp., 1959, 393-416).]

Yahvista (sigla: J). Con este nombre convencional se designa al autor de una de las cuatro fuentes literarias (la que utiliza el nombre de Yahvéh) de las cuales fueron compuestos, según el parecer general de los críticos, en una u otra forma, el → Pentateuco, el Hexateuco (Holzinger), el Heptateuco o el Enneateuco (Eissfeld). Se eligió este nombre de y., porque el autor sagrado usa el nombre de Yahvéh ya desde Gén 2,4*b*, aunque hasta Éx 3,15 no fue revelado este nombre a Moisés. Otras características lexicográficas de esta fuente serían: usar el nombre de Israel por el de Jacob, el de cananeos por amorreos (o amoritas), el de *šifḥā* por el de *'āmā* = esclava, etc. El estilo del y. es expresivo, ingenuo y ameno; su concepción de la historia es universalista (comienza con la historia de los orígenes); su idea de Dios, primitiva y antropomórfica (→ antropomorfismo). O. EISSFELD, *Hexateuchsynopse* (1927: cols. L y J), *Einleitung in das AT* (Tubinga 1934) 217.223, o también M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 29-35, presentan un buen cuadro de conjunto del contingente que la fuente del y. tiene en el Pentateuco. A pesar de tanta variedad de opiniones en puntos particulares, todos están de acuerdo en que el y. comienza su narración en Gén 2,4*b* (segundo relato de la creación) y en que prosigue con los pasajes siguientes: Gén 2-13 15s 21s 24-33 36-50 Éx 1-14 16-20 23 33s Núm 10s 13s 16 20-25 32 Dt 31 34. La mayoría de los críticos distinguen entre un antiguo y. (sigla: J^1, la fuente popular o laica de Eissfeld, y por eso la sigla L), el cual no se preocupa grandemente del culto ni está todavía influido por los profetas, y otro y. más reciente (sigla: J^2), que manifiesta vivo interés por el culto y está influido por el próspero profetismo. Smend y Eissfeld ven en J^1 y J^2 dos narradores totalmente independientes. Es opinión casi común que el y. compuso su obra en el reino del sur antes del año 721 y que esta obra fue refundida en el siglo siguiente con la fuente E (de Elohim). → Pentateuco.

Bibl.: → Pentateuco. B. LUTHER, *Die Persönlichkeit des Jahwisten* (E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, 105-173). G. HÖLSCHER, *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung* (Sitzungsber. Heidelberg 1941/42), 3.er cuad. [el y. influye desde Gén 2,4*b* hasta 1Re 12,19 y escribe hacia el 800 a.C.].

Yaír (hebr. *yā'īr;* NOTH 204: quiera [la divinidad] resplandecer, Vg Iair). Nombre de personas y topónimo.
(1) Yaír de Galaad, fue juez de Israel durante 22 años y fue sepultado en Kamón (Jue 10,3-5).
(2) Yaír, de un clan de Manasés, que se apoderó de territorio donde habitar en → Galaad (Núm 32,41), e.d., de las aldeas que desde entonces se llamaron «tiendas de Y.» (hebr. *ḥawwōt:* cañadas anchas). Es incierto dónde caía este territorio. No es verosímil que las sesenta (Jue 10,4: treinta) ciudades fortificadas de Jos 13,30 hayan de identificarse de alguna manera con estas aldeas de Yahvéh; pues aquellas ciudades pertenecían a la región de Argob, pero sólo posteriormente se confundieron con las aldeas, después que las aldeas se habían identificado sin causa suficiente con la región de Argob; cf. Noth, PJB 37, 1941, 78s.
(3) Padre de Mardoqueo (Est 2,5).

Bibl.: ABEL II, 71.

Yairo → Jairo.

Yakín (hebr. *yākīn;* NOTH 202: que Yahvéh lo haga fuerte; Vg Iachin). Nombre personal.
(1) Cuarto hijo de Simeón (Gén 46,10 Éx 6,15), cabeza del linaje de los yakinitas, subdivisión de la tribu de → Simeón (Núm 26,12). En 1Par 4,24 la variante Yarib está ciertamente equivocada.
(2) Jefe de la 24.ª clase sacerdotal bajo David (1Par 24,17).
(3) Sacerdote o clase sacerdotal postexílicos en Jerusalén (1Par 9,10 Neh 11,10), que seguramente deben identificarse con (2).
(4) Nombre de una de las dos columnas de bronce que había a la entrada del templo de Salomón Y estaba a la derecha, y la otra, llamada → Boaz, a la izquierda. Descripción: 1Re 7,15-22 2Re 25,13-27 2Par 3,15-17. Las columnas estaban aisladas; eran de bronce, con capitel lotiforme, y en él un reticulado de rejilla y unos lazos en forma de cadena. Su perímetro era de doce codos. En cuanto a la altura varían los datos: según 1Re 7,15-20 Jer 12,21s, la columna misma tiene dieciocho codos, y el capitel, cinco; según 2Re 25,13-17, el capitel mide tres codos; en 2Par el texto da para las columnas, sin el capitel, la cifra ciertamente equivocada de treinta y cinco codos.

Sobre el nombre de Y., cf. supra; Bóaz significa seguramente: en él (en Yahvéh) está la fortaleza. No se sabe qué relación tienen los nombres con las columnas; la última explicación (apenas admisible), en J Obermann (JBL 68, 1949, 317s).

Las columnas se erigieron allí como mero ornamento y no hay que buscarles significación simbólica. Es igualmente falso que las columnas tengan relación con las → massebás del templo cananeo de Sikem. Después de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor, las columnas fueron llevadas a Babilonia como trofeo de guerra.

Bibl.: R.B.Y. SCOTT, *The Pillars Jachin and Boaz* (JBL 58, 1939, 143-149). W.F. ALBRIGHT, *Two Cressets from Marisa and the Pillars of Jachin and Boaz* (BASOR 85, 1942, 18-27). H.G. MAY, *The Two Pillars before the Temple of Solomon* (BASOR 88, 1942, 19-27). S. YEIVIN, *Jachin and Boaz* (PEQ 91, 1959, 6-22).

Yambrés → Yannés.

Yamnia, nombre helenístico para la → Yabné del AT.

Yanés → Yannés.

Yanne → Jannay.

Yannés y **Yambrés** (Vg Iannes et Mambres) se llaman en 2Tim 3,8 los dos magos egipcios, sin nombre en la narración del Éx (7,8-12). Los nombres provienen probablemente de un escrito apócrifo perdido (ORÍGENES, *Historia de Moisés, Yannés y Yambrés; Paenitentia Ianne et Mamre*, apócrifo, en Decr. Gelas.).

Bibl.: ThW III, 192s.

Yáred → Yéred.

Yarmuk (hebr. *yarmūk;* para el nombre, cf. infra), afluente oriental del Jordán, no mencionado en el AT, pero sí en la → Mišná, en Plinio (5,74) y en otros lugares. Desemboca en el Jordán un poco al sur del lago de Tiberíades; hoy *šerī'at el-manāḍire*. Para la explicación del nombre se aduce el nombre de río Yardén (Jordán) o el griego ἱερομυχός (hendidura sagrada).

Bibl.: ABEL I, 483s.

Yaván (hebr. *yāwān;* palabra extranjera), en la tabla de los pueblos (Gén 10,2-4 1Par 1,5.7), hijo de → Jafet, indica las grandes ciudades jónicas de la costa del Asia Menor, de muy activo comercio. En Is 66,19 Ez 27,13 (comercio con Tiro en esclavos y utensilios de bronce), Y. tiene el mismo sentido. En Ez 27,19 es seguramente una falta ortográfica. En sentido más amplio, Y. significa Grecia y los griegos (Zac 9,13 Dan 8,21 10,20 11,2 Jl 4,6), que aparecen en la tabla de pueblos como hijos de Yaván.

Yebneel → Yabné.

Yebús (hebr. *yᵉbūs;* inexplicado), nombre popular de Jerusalén en el relato levítico de Jue 19,10s y en el relato de la conquista de Jerusalén por David (1Par 11,4s). → Yebuseos.

Yebuseos (hebr. *yᵉbūsī)*, uno de los pueblos preisraelitas de Canaán, mencionado el primero en la enumeración de los siete nombres tradicionales (p.ej., Jos 3,10). El AT dice repetidamente que tenían su patria en la ciudad estado de Jerusalén (Núm 13,29: también en la montaña); por eso Jerusalén es la ciudad de los y. (Jue 19,11; cf. Jos 15,8 18,16.28) y se llama a veces popularmente → Yebús. Después de la conquista de Jerusalén por David, permanecen aún los y. en la ciudad. El nombre no puede explicarse. También su origen étnico (Gén 10,16 1Par 1,14: hijo de Canaán) es inseguro. El yebuseo → Arauná lleva nombre hittita, el rey → Melquisedec de Jerusalén (Gén 14), nombre amorreo (cf. Ez 16,3). Gén 15,21 pone juntos a los cananeos, amorreos y y.; Núm 13,29, a los hittitas, amorreos y yebuseos.

Bibl.: ABEL I, 320s.

Yeconías → Yoyakín.

Yedidyá (hebr. *yᵉdīdyā;* NOTH 149: amado de Yahvéh), sobrenombre de Salomón en boca del profeta Natán (2Sam 12,25). Probablemente «Salomón» fue → nombre de entronización, mientras Y. sería su nombre propio (cf. A.M. Honeyman, JBL 67, 1949, 13-25).

Yedutún o **Yeditún** (hebr. *yᵉdūtūn* o *yᵉdītūn:* designación de tribu [?]; LVTL: es palabra inexplicable; Vg Idithun), nombre en el cual quedaron agrupadas, en tiempos de David, algunas de las 24 clases de cantores. A Y. (citaristas) pertenecían las clases: 2.ª (Guedalyá), 4.ª (Surí o Yisrí), 8.ª (Yesayá), 10.ª (Simí), 12.ª (Jasabyá) y 14.ª (Mattityá); cf. 1Par 25. En 2Par 35,15 figura un individuo llamado Y., «vidente del rey» (David), así como en los Salmos un director del coro con este nombre (Sal 39,1 62,1 77,1), el cual debe identificarse probablemente con el ezrajita → Etán, sabio (1Re 4,31) y compositor de salmos (Sal 89,1).

Yefté (hebr. *yiftaḥ;* NOTH 200: que Yahvéh me rescate o me libre; Vg Iephte) de Galaad, juzgó a Israel durante seis años, liberó a su pueblo de la opresión de los ammonitas (o de los moabitas, como supone el discurso de Y. y, sobre todo, el mencionar al dios moabítico → Kemóš: Jue 11,15-27) y fue enterrado en Safón (o Mispá [?]), en Galaad). El relato de sus hazañas (Jue 10,6-12,7), según la opinión de los críticos, está recogido de varias fuentes: el documento → yahvista habría relatado una guerra contra los ammonitas; el → elohísta, una expedición contra los moabitas; del E no se conservaría más que el discurso de negociación con los moabitas, ya que este discurso, en su actual contexto, aparece como negociación con ellos.

El voto de Y. se explica de varios modos. Jue 11,30 ofrece este texto: «Si tú [Yahvéh] pones en mis manos a los hijos de Ammón, el primero que a mi vuelta, cuando venga yo de vencerlos, salga de las puertas de mi casa a mi encuentro, será para Yahvéh y se lo ofreceré en holocausto.» La víctima fue la hija única de Y. Si Y. pensó en un holocausto humano propiamente dicho, como creyeron todos los críticos antiguos y siguen creyendo la mayoría de los modernos, no es posible interpretar su voto en el sentido de sacrificio humano, aunque tal fuera la costumbre entre los moabitas (2Re 5,37), e incluso entre los israelitas (Éx 22,28*b* 2Re 16,3 21,6 Jer 7,31 Ez 20,21 Miq 6,7), a pesar de estar proscrita por el Dt (12,31), porque los sacrificios se ofrecían antes, no después de la batalla.

Un voto de esta naturaleza sólo puede explicarse por las revueltas circunstancias del tiempo. Heb 11,32-34 no halla motivo alguno para censurar a Y. por su voto. Por eso algunos exegetas entienden el voto de Y. en sentido impropio: Y. habría consagrado de por vida a su hija a un santuario. Pero el motivo de que Y. concediera por eso a su hija un plazo de dos meses para llorar su virginidad (e.d., su destino a morir sin hijos) no es convincente, pues en el santuario la podría haber llorado toda su vida.

El relato de una batalla entre galaaditas y efraimitas nos ofrece una particularidad del dialecto efraimítico: los efraimitas pronunciaban *s* en vez de *š*. → Šibbólet.

Bibl.: M.-J. LAGRANGE, *Le Livre des Juges* (París 1903) 211-218. [A. FERNÁNDEZ, *Votum Jephte* (VD 1, 1921, 104-108). Id., *Quid de Deo senserit Jephte* (ibid., 77-81). Id., *An peccaverit Jephte in voto faciendo et exsequendo?* (ibid., 299-304).]

Yehosúa → Yešúa.

Yehoyadá → Yoyadá.

Yehú (hebr. *yᵉhū'*, forma abreviada de *yᵉhōhū':* Yahvéh es él [es Dios]; Vg Iehu), nombre propio de dos personajes del AT.

(1) Profeta, hijo de Janani. Predicó contra los reyes Basá (1Re 16,1-4) y Yosafat (2Par 19,2s). En 2Par 20,34 se dice que escribió una historia del rey Yosafat.

(2) Décimo rey de Israel (842-816 a.C.), fundador de la quinta dinastía, al que los textos asirios llaman *Yaua*. Fueron reyes contemporáneos suyos en Judá: Yoram, Ajazyá, Atalía (reina) y Yoás. Cf. 2Re 9s 2Par 22,7-9.

Era hijo de un cierto Yosafat y jefe del ejército de los reyes Ajab y Yoram. Cuando Yoram fue herido en el sitio de la ciudad de Ramot de Galaad (en la guerra contra Damasco) y por eso hubo de regresar a Yizreel, Y. aprovechó la circunstancia de estar el ejército sitiando a la ciudad de Ramot para proclamarse rey mediante un rápido golpe de mano y para asesinar en Yizreel al rey Yoram, así como al rey de Judá Ajazyá, y a Izébel, esposa de Ajab. Llegado a Samaría, mandó matar a 42 parientes de Ajazyá y a toda la familia de Ajab (2Re 9,1-10,17). Cien años más tarde aún persistía el recuerdo de aquel tremendo lago de sangre, por el cual procuró Y. afianzar su trono (Os 1,4). La conducta de Y. no se debía a intereses políticos o militares, sino religiosos, y la alentaron realmente el profeta Elías (1Re 19,16), su discípulo Eliseo (19,17 2Re 19,1-12) y quizás también los rekabitas (2Re 10,15); todos ellos se defendían así contra la influencia del culto a → Baal, cada día más en aumento en el reino del norte. Consideraron a Y. como el hombre capaz de llevar a buen término una revolución radical. Y realmente eliminó sin consideraciones el culto a Baal, mandó matar a los sacerdotes y profetas de Baal y destruyó su templo y sus santuarios (2Re 10,18-30). Pero fue tan lejos en su fanatismo, que los santos profetas citados hubieron de apartarse definitivamente de él.

La lucha entre Israel y Damasco por la posesión de Ramot no había cejado entre tanto. Para lograr vencer a Damasco con el auxilio de los asirios, Y. pagó un tributo a Salmanassar III en el año 842 (cf. fig. 141). Pero los asirios pudieron hacer poco contra el hábil rey de Damasco → Jazael, y Y., durante la segunda mitad de su reinado, tuvo que abandonar Transjordania en manos de Jazael (Am 1,3 2Re 10,32s), cuando los asirios (Šamši-Adad y Semíramis) dejaron en paz a los arameos. Antes, sin embargo, parece que había recuperado una parte de Moab. Su sucesor fue su hijo Yoajaz.

Bibl.: KITTEL II, 259-273.

Yelmo. En un tiempo en que se luchaba con espadas que punzaban pero no cortaban, el y. era menos necesario que el → escudo; originariamente era una celada de cuero, más tarde de metal (1Sam 17,5.38 2Par 26,14). En el relieve de Lakíš llevan los guerreros israelitas, según modelo asirio, un y. agudo con protección para las orejas. Yahvéh coloca el y. de la victoria sobre la cabeza (Is 59,17). A esta cita se refieren Ef 6,17 (tomad el y. de la salud) y 1Tes 5,8 (armado con el y. de la esperanza en la salud).

Bibl.: NÖTSCHER 152. BRL 279. ThW V, 314s.

Yéred (hebr. *yered*, significado desconocido), en la lista setita (→ Set) hijo de Mahalalel, padre de Henok (Gén 5,15-20). En la lista cainita correspondiente (→ Caín), el hijo de Henok y padre de Mejuyael es → Irad (Gén 4,18).

Yeroboam (hebr. *yerŏbʿam;* NOTH 206s: que aumente el pueblo; Vg Ieroboam), nombre propio de dos reyes israelitas.

(1) YEROBOAM I (929-909), primer rey del reino septentrional, fundador de la primera dinastía. Reyes simultáneos en Judá: Ro-

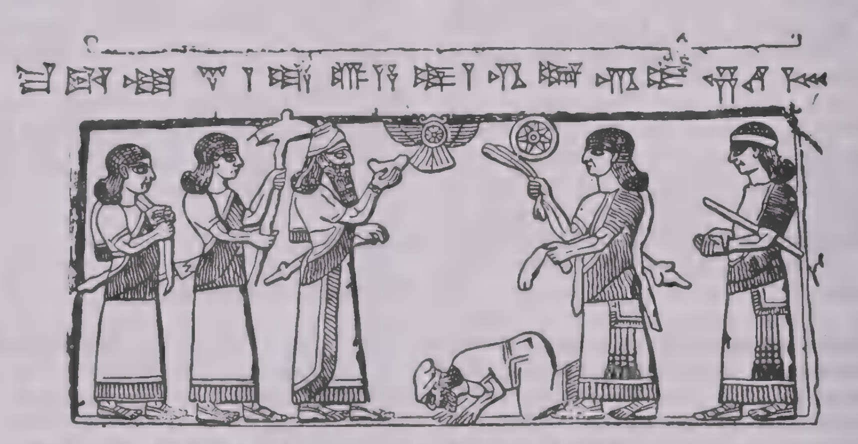


Fig. 141. Yehú de Israel entrega su tributo al rey asirio Salmanasar III. Reproducción tomada del «obelisco negro». Texto: *ma-da-tu ša ya-u-a mār ḫu-um-ri-i kas-pū* («tributo de Yau de la casa de Omri: plata»)

boam, Abiyyá y Asá. Según 1Re 11,26-15,20, Yeroboam era efraimita de Seredá, hijo de Nebat y de Seruá, nombrado por Salomón inspector de los trabajos obligatorios de la casa de José en la construcción del → Milló. No se sabe cómo consiguió hacerse jefe de las tribus septentrionales, que más y más se alzaban contra las tribus meridionales; de todas formas, ciertos círculos proféticos apoyaban su rebelión, pero Salomón intentó matarle. Tuvo que huir a Egipto, donde le acogió el rey → Šošaq. Hasta la muerte de Salomón se quedó en Egipto (1Re 11,26-40). Después de la indignación pública de las tribus septentrionales en la asamblea general de Sikem, Y. volvió de Egipto y fue proclamado rey del reino septentrional (1Re 12,2.20). Su difícil tarea, la fundación de un nuevo estado, la cumplió brillantemente. Para sellar lo más posible la división política del reino y por darle una base ideológica, rompió también con la unidad de culto de Israel, fundando, para competir con el templo de Jerusalén, dos santuarios nacionales en los antiguos lugares de culto: → Bet-El y → Dan; el redactor deuteronomista del libro de los Reyes le atribuye también otras medidas de culto (1Re 12,26-32), a las cuales se refiere con la expresión «los pecados de Y.». Estas decisiones religiosas parecen haberle enajenado el favor de los círculos proféticos que al principio le apoyaron; jefes de la oposición profética fueron el anónimo «hombre de Dios», de Bet-El (1Re 13), y el profeta Ajiyyá (1Re 14). Escogió como residencia la ciudad de → Tirsá, dio seguridad a su territorio, fortificando a Sikem y Penuel (1Re 14,17; cf. 5,21.33). Desde luego, tuvo que defenderse continuamente contra los ataques de los reyes de Judá, que querían recuperar el territorio perdido (1Re 14,30 2Par 11,1-4: Roboam; 1Re 15,7 2Par 13,1-20: Abiyyá.) Tras un éxito inicial, Y. tuvo que ceder las ciudades de Bet-El, Yesaná y Efrón a Abiyyá; Bašá volvió a recuperarlas para Israel. Es chocante cómo hubo una invasión de egipcios en Israel, puesto que Y. había tenido siempre relaciones amistosas con ellos. La lista palestinense de Šošaq menciona la conquista de ciudades israelitas como Taanak, Sunem, Rejob, Majanáyim y Meguiddó (donde se ha descubierto un cartucho egipcio con el nombre de Šošaq). Tal vez Egipto se aprovechó de la guerra civil en Palestina para restablecer su propio dominio sobre Palestina/Siria. El relato bíblico menciona a este respecto sólo la ciudad de Jerusalén (1Re 14,25-28 2Par 12,9). El sucesor de Y. fue su hijo Nadab.
(2) YEROBOAM II, decimotercer rey de Israel (783-743), de la dinastía de → Yehú. Rey simultáneo en Judá: Azaryá, 2Re 14,23-29. Aunque la Biblia nos dé muy pocos detalles sobre la persona y el gobierno de Y. (ni siquiera se menciona el nombre de su madre), fue un rey muy competente, que, durante su prolongado gobierno, aprovechó la decadencia de Damasco y Asiria para dar al reino septentrional el antiguo marco geográfico y el esplendor que tuvo con David. Incluso pudo recuperar la región oriental del Jordán hasta la frontera meridional de Moab (Am 6,14). Estos éxitos despertaron un elevado sentimiento nacional, que degeneró, con todo, en falta del sentido de justicia, y en dureza social de costumbres, sobre todo entre las clases superiores, combatidas fuertemente por los profetas Amós y Oseas. En favor de Y. (seguramente al principio de su gobierno) ejerció su misión cierto profeta Jonás (1Re 14,25), el cual es mencionado también en el encabezamiento del libro de Jon (Jon 1,1).

Yerubbaal (hebr. *y^erŭbbaʿal;* NOTH 119: que Baal se muestre generoso; Vg Ierobaal), sobrenombre de Gedeón, significa, según la etimología popular de Jue 6,32, que «Baal pugne contra él». Sin embargo, Y., padre de → Abimélek, es probablemente un personaje del tiempo de los jueces, distinto al parecer de Gedeón, aunque identificado posteriormente con él, que luchó por Yahvéh (Baal = Yahvéh; cf. 1Sam 12,11 2Sam 11,21). Puesto que más tarde ya no se comprendía o al menos repelía la identificación Baal = Yahvéh, el nombre de Y. se deformó en el de Yerubbóšet (hebr. *bōšet* = deshonor).

Yešaná (hebr. *y^ešānā*, la antigua; Vg Iesana), ciudad israelita, conquistada bajo Yeroboam por Abiyyá (2Par 13,19), tal vez mencionada también en 1Sam 7,12 (léase *y^ešānā* en vez del enigmático *haššēn* [?]). La posición topográfica es discutida. Se ha propuesto *ʿēn sīnyā*, pequeño poblado a lo largo de uno de los antiguos caminos hacia Jerusalén, 5-6 km al norte de *bētīn* (así intérpretes antiguos), y *burŷ el-lisāne*, 34 km al norte de Jerusalén (así W.F. Albright y Abel II, 364).

Yessé → Isay.

Yešúa (hebr., en Esd y Neh: *yēšūʿa;* en Ag y Zac: *y^ehōšūʿa;* la primera es forma secundaria tardía, con disimilación de vocal: Yahvéh ayuda; NOTH 154s).
(1) Primer sumo sacerdote después del destierro, nieto del sacerdote Serayá, asesinado en Riblá antes del destierro, en el año 586, por Nabucodonosor (2Re 25,18-21), hijo de Yosadaq (Esd 3,2.8 5,2 Ag 1,1 2,2 Zac 6,11), que había sido desterrado en el 586 (1Par 5,41 según LXX). Yešúa nació seguramente en

el destierro y en el año 536 vino a Jerusalén en calidad de sumo sacerdote. Su primer cuidado fue la reedificación del altar de los holocaustos y la restauración del sacrificio diario (Esd 3,2-6). Siete meses después se colocó la primera piedra para el nuevo templo (3,8s), pero los samaritanos estorbaron los trabajos de restauración, que pronto quedaron paralizados hasta el año segundo de Darío I Histaspes (año 516). Entonces, a impulsos de los profetas Ageo y Zacarías, se reanudó el trabajo, y el nuevo templo pudo ser dedicado solemnemente el día 3 del mes de adar del año sexto de Darío (512; Esd 6,14-17). No hay más datos sobre la vida de Y. En Eclo (49,14) se alaba su celo por el templo y el culto. En la visión de Zac 3, el profeta ve cómo Y., en representación del sacerdocio del nuevo templo, es recibido benévolamente ante Yahvéh, y el «vástago» toma de Y. una piedra que a éste le había sido confiada (símbolo del templo y del culto, o también de la teocracia) para con ella llegar a la restauración definitiva. Este «vástago», según la exégesis tradicional, es el Mesías (cf. Jer 22,5 33,15 Is 4,2 11,1); según los no católicos, sería Zorobabel, en el cual el profeta habría visto al Mesías; según muchos católicos modernos (Van Hoonacker, Touzard, Tobac, Buzy), sería Zorobabel en cuanto figura del Mesías, pues en él, parcialmente, se habrían realizado algunas promesas mesiánicas. En una acción simbólica de Zac 6,9-15 el profeta corona a Y. (tal vez en representación de Zorobabel) con una corona, la cual va destinada, evidentemente, a un tercero, al «Vástago», tanto si este último es el propio Mesías (exégesis tradicional) o sólo su representante o figura (van Hoonacker, Touzard, Tobac, Buzy). No se puede demostrar que en esta sección el nombre de Y. haya sustituido al de Zorobabel, como algunos pretenden.
(2) → Josué (1).

Yešurún (hebr. *yešūrūn*), nombre dado a Israel en algunos textos bíblicos (Dt 32,15 33,5.26 Is 44,2). El sentido de la palabra es oscuro; ya las antiguas versiones vacilan. NOTH 10 explica Y. como vocablo de forma artificiosa, con el fin de dar un nombre simbólico a Israel («recto», «sincero»), tal vez (así ya BACHER, ZAW 5,161ss) por analogía con Zabulón (*zebūlūm*) y en oposición al nombre de Jacob, que Gén 27,36 interpreta como «traicionero», «embustero». Otros ven en Y. una forma sencillamente cariñosa y poética del nombre de Israel.

Yetur (hebr. *yeṭūr*), tribu árabe (Gén 25,15: atribuida a Ismael), que amenazó (1Par 5,19) y desplazó a las tribus israelitas y edomitas en Transjordania y ocupó finalmente la región que más tarde se ha llegado a conocer con el nombre de → Iturea.

Yezrael → Yizreel.

Yibleam (hebr. *yibleʿām;* Vg Iibleam), ciudad cananea al sur de Yizreel (2Re 9,27), mencionada ya en la célebre lista de ciudades de Tutmosis III; en Jos 17,11 21,25 se atribuye a Manasés, aunque los israelitas nunca llegaron a conquistar la ciudad. En 1Par 6,55 se llama a la ciudad Bilam; Jdt 4,4 (Vg) 7,3 la llama Belmain; hoy ruinas junto a *bīr belʿame*, en el *wādi belʿame*.

Bibl.: ABEL II, 357.

Yitró → suegro de Moisés.

Yizrael o **Yizrahel** → Yizreel.

Yizreel (hebr. *yizreʿēl:* Dios siembra; Vg Iezrael o Iezrahel), topónimo.
(1) Gran llanura interior de Palestina, hoy *merŷ ibn ʿāmir*, en el AT (Jos 17,16 Jue 6,33) llamada así por la ciudad de Y. (→ 2), situada en su borde. Tiene forma de triángulo entre el Carmelo, los montes de Guilboa y los de Galilea. El río → Quišón (hoy: *nāhr el muqaṭṭaʿ*), con sus numerosos afluentes, baña su fértil suelo. La antigua fertilidad (de ahí el nombre) se ha menguado bajo el dominio árabe y turco. Pero vuelve a mejorar, gracias a la moderna colonización judía.

El paso a través de las montañas occidentales jordanas formaba desde antiguo una vía importante para el comercio entre Palestina occidental y oriental; este paso estaba defendido por una serie de fortalezas antiguas (Meguiddó, Taanak, Yibleam, Sunem, Bet-Šán). La llanura de Y. era por eso el campo clásico de las guerras de Palestina (Jue 4,12-5,31: Débora y Baraq; 2Re 23,29s: Yosías).
(2) Ciudad en el borde oriental de la llanura del mismo nombre (→ 1), al principio tal vez sólo una «ciudad satélite» de Sunem. Obtuvo, sin embargo, importancia capital cuando el rey Ajab construyó allí un palacio para sí (1Re 21,1). En Y. se desarrolló el drama del asesinato de Nabot (1Re 21,1-16) y fue extinguida la familia de Ajab (2Re 9,16-10,11). El nombre helenístico de la ciudad (y la llanura) era Esdrelón; hoy *zerʿīn*.
(3) Ciudad en el sureste de Judá (Jos 15,56 1Par 4,3 1Sam 25,43). Se desconoce su situación exacta.

Bibl.: ABEL I, 411-413; II, 364s.

Yoab (hebr. *yo'āb;* NOTH 141s: Yahvéh es padre; Vg Ioab), hijo de → Seruyá, jefe

del ejército de David. Después de la muerte de Saúl condujo las tropas de David contra → Abner, al que asesinó traicioneramente (2Sam 2,12-32 3,22-30), y venció a los arameos (2Sam 10,7-14), ammonitas (11,1 12, 26-31) y edomitas (1Re 11,15; cf. 2Sam 8,14 Sal 60,2). También en la política interior era muy grande su influencia. Por sus astutos manejos recibió → Absalom el permiso de volver a Jerusalén (2Sam 14); pero en la rebelión de éste fue fiel a David (2Sam 18,1-19,9); al ejecutar luego a Absalom, cayó en desgracia, fue substituido por → Amasá, pero luchó al lado de David contra el rebelde → Simí y asesinó a su rival Amasá. En la cuestión del → censo del pueblo adoptó una postura vacilante (24,3-9). En la lucha por la sucesión al trono de David tomó el partido de → Adoniyá (1Re 1,7); una vez derrotado éste, buscó asilo junto al altar, pero, a pesar de ello, fue ejecutado por Salomón (1Re 2,28-35; cf. 2,5). Su gran importancia histórica está en que fue uno de los puntales más firmes de la monarquía de David. Él mismo podría haber sido rey; pero prefirió la postura de dictador militar al lado del rey.

Yoajaz (hebr. *yo'āḥāz;* NOTH 179: Yahvéh toma [al hombre de la mano, para guiarle]; cf. Sal 73,23; Vg Ioachaz), nombre propio de entronización de tres reyes.
(1) Decimoséptimo rey de Judá (608), hijo de Yosiyyá y de Jamutal. En realidad se llamaba Sal·lum (forma abreviada de → Mešul·lam, e.d., sustitución [que Dios ha hecho por un hijo perdido]). Por tanto, Y. era su → nombre de entronización. Tras la muerte de su padre fue proclamado rey, a los 23 años, por los habitantes de su país, pero después de tres meses, probablemente por su actitud enemiga frente a Egipto, el faraón egipcio le destronó, substituyéndole su hermano mayor; deportado a Egipto, murió allí (2Re 23,31-34 2Par 36,1-4). Mientras el redactor deuteronomista le caracteriza con la fórmula usual condenatoria, los profetas le recuerdan con tristeza (Jer 22,10-12 Ez 19,3s [en el caso de que Ez hable realmente de Y.]).
(2) Undécimo rey de Israel (814-798), hijo de → Yehú, de la V dinastía. Las guerras arameas bajo → Jazael y → Ben-Hadad hicieron muy desdichado su gobierno; su ejército fue destruido por completo, excepto 50 jinetes, 10 carros y 10 000 infantes. Cierto alivio en la situación se produjo por los ataques de los asirios (Adadnirari III) a los arameos (2Re 13,1-9). Yoajaz fue enterrado en Samaría; su hijo Yoás fue su sucesor.
(3) Por cambio de los elementos teofóricos del nombre, en 2Par 21,17 figura Y. en vez del rey → Ajazyá de Israel.

Yoanán → Joanán.

Yoás (hebr. *yō'āš;* NOTH 170s: Yahvéh ha dado; Vg Ioas), nombre personal.
(1) Rey de Judá (836-797), hijo de Ajazyá y de Sibyá, escapó a la muerte cuando → Atalyá asesinó a su familia. Yehoseba, esposa del sacerdote Yoyadá, le ocultó y le educó en el templo, siendo proclamado rey, a los siete años, por este sacerdote. Reyes contemporáneos en Israel: Yehú, Yoajaz y Yoás (→ 2): 2Re 11-12 2Par 22,10-24,27. Yoás realizó trabajos de restauración en el templo de Salomón, que ya tenía 160 años y seguramente había sido deteriorado por Atalya Después de la muerte de Yoyadá decreció su interés por el culto de Yahvéh, toleró costumbres paganas e incluso hizo ejecutar al profeta → Zacarías, hijo de Yoyadá, que levantó su voz contra estas costumbres (2Par 24,22 Mt 23,35 Lc 11,51). Y. defendió, sin éxito, la ciudad filistea de Gat cuando fue atacada por el rey arameo → Jazael. Después de la conquista de la ciudad, se dirigió Jazael contra Jerusalén y sólo la dejó en paz después de haberle entregado Y. todo el tesoro del templo. Tal vez bajo la impresión de esta desgracia surgió entre los cortesanos, y quizá también entre los sacerdotes, una conjura contra Y., que fue asesinado en Jerusalén por dos de sus cortesanos. Fue enterrado en la ciudad de David; su hijo Amasyá le sucedió.

Bibl.: [F. ASENSIO, *Restauración de la dinastía davídica en la persona de Joás (II Reg. 11; II Chron. 22, 10—23, 21)* (EstB 2, 1943, 475-505).]

(2) Decimosegundo rey de Israel (798-783), de la dinastía V (→ Yehú), hijo de Yoajaz. Reyes contemporáneos en Judá: Yoás (1) y Amasyá: 2Re 13,10-25 14,15s 2Par 25,17-24. Al principio aún dependía de → Jazael, pero tras varios éxitos guerreros venció por tres veces al sucesor de Jazael, → Ben-Hadad III (oráculo de las flechas, de → Eliseo) y volvió a recuperar sus posesiones en Transjordania. Tal vez fuese apoyado indirectamente por Zakir, rey de Jamat. Finalmente luchó contra Amasyá de Judá, porque éste le ofendió (propuesta matrimonial), y abrió una brecha en la muralla de Jerusalén desde la puerta de Efraím hasta la puerta del ángulo, a lo largo de 400 varas. Yoás fue enterrado en Samaría; le sucedió su hijo Yeroboam II.

Yoatam o **Yoatán** → Yotam.

Yod. En la frase de Cristo: «antes pasarán el cielo y la tierra que un yod o una tilde de la ley, sin que todo se verifique» (Mt 5,18), yod indica la letra más pequeña del alfabeto hebreo y arameo (por lo menos en la escritura

cuadrada de entonces) y del alfabeto griego también. La tilde se refiere seguramente a los llamados signos diacríticos, por medio de los cuales se distingue el diverso valor de las letras que tienen forma idéntica.

Yokébed (hebr. *yōkēbed;* NOTH 111: significado dudoso; Vg Jochabed), de la familia de Leví, esposa de → Amram; en el → código sacerdotal, madre de Aarón y de Moisés (Éx 6,20), así como de Miryam (Núm 26,59). La historia antigua de la infancia de Moisés (Éx 2,1-10) no da ni el nombre de su padre ni el de su madre, ni conoce tampoco ningún hermano mayor suyo. → Moisés I,C.

Yoná (sobre el nombre, cf. Jonás), padre de → Simón (Pedro) Bar-Yoná (Mt 16,17; Jn 1,42 21,15-17 trae la forma griega Ἰωάννης) y de su hermano Andrés (sin más documentación). El nombre puede derivarse del hebr. *yōnā*, paloma (NOTH 230); pero es seguramente forma abreviada de Yojanán = Juan. La forma breve más usada era entonces Yojay y Yojá.

Bibl.: ThW III, 410.

Yonadab (hebr. *yōnādāb;* NOTH 193: Yahvéh se ha mostrado generoso; Vg Ionadab), nombre propio. El personaje más importante de este nombre es el Y., fundador de los → rekabitas (Jer 35,6.8.10.14). Cuando → Yehú se rebeló contra la casa real de Ajab (2Re 10,15s), consiguió ganarse para su causa a Yonadab.

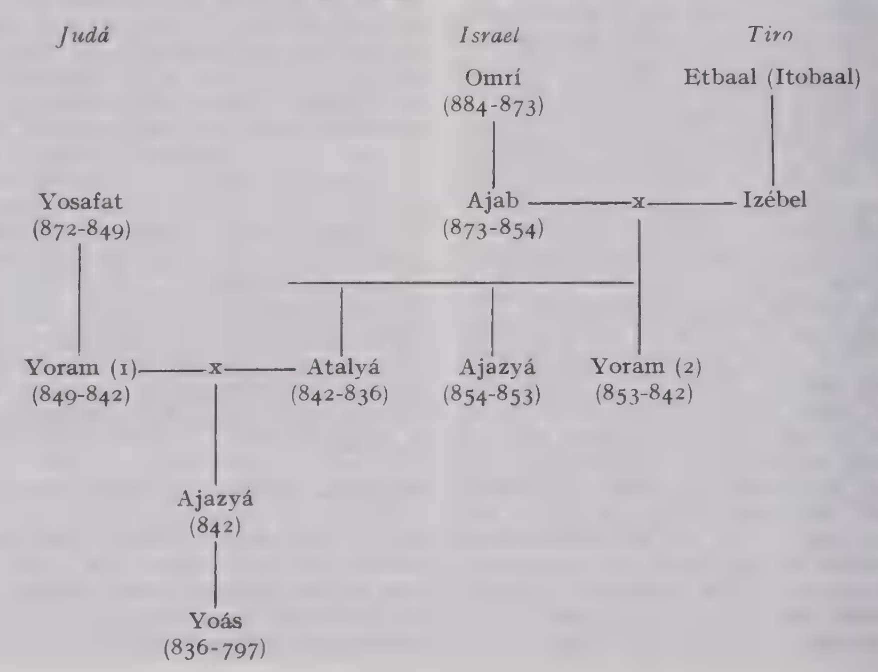
Yonatán (hebr. *yōnātān;* NOTH 170: Yahvéh ha dado; Vg Ionathas), nombre propio frecuente. Los personajes más importantes son: (1) Nieto de Moisés (cuyo nombre en Jue 18,30 fue deformado intencionadamente en Manasés), era, con sus hijos, sacerdote en el santuario de los danitas (Jue 18,30). ¿Podrá identificarse con el levita de Belén, sacerdote de Miká en Efraím (Jue 17,7 18,27)? (2) Hijo de Saúl, guerrero valiente (golpe de mano contra los → filisteos: 1Sam 14), amigo de David (1Sam 19s). Su actitud en la lucha entre Saúl y David es oscura. Perdió la vida en la batalla sobre los montes de → Guilboá (1Sam 31,2) y fue llorado por David en una bella elegía (por Saúl y Y. 2Sam 1,17-27). A su hijo, cojo, → Mefibóšet, lo recogió David en su palacio «en gracia de Y.» (2Sam 4,4 2Sam 9).
(3) Yonatán → Macabeo (2).

Bibl.: J. MORGENSTERN, *David and Jonathan* (JBL 78, 1959, 322-325).

Yope o **Yoppe** → Yaffá.

Yoram (hebr. *yōrām;* NOTH 145: Yahvéh es grande; Vg Ioram), nombre propio de cuatro personas del AT. Las más importantes son: (1) Quinto rey de Judá (849-842), hijo de Yosafat. Su esposa fue → Atalyá, hija


Esquema genealógico de Yoram (1) y (2)



de Ajab y de Izébel. Rey contemporáneo de Israel: Yoram (→ 2; cf. el esquema siguiente); 2Re 8,16-24 2Par 21. Su gobierno estuvo por completo sometido a la influencia de su esposa. El libro de los Reyes consigna sencillamente este hecho. Par menciona detalles (tolerancia del culto de → Baal). A esta influencia debe atribuirse tal vez que Y. hiciese ejecutar, al principio de su gobierno, a todos sus hermanos. En 2Par 21,12-15 se nos transmite un escrito de protesta del profeta Elías (ya muerto bajo Yosafat) a Y., en el que le amenaza con una calamidad nacional y una enfermedad grave. Sus guerras fueron desgraciadas. Re y Par relatan la pérdida de Edom, con lo que Judá quedó separada del golfo elanita y del comercio marítimo; Par habla también de una incursión de los filisteos y árabes, que destruyeron el palacio real y arrastraron consigo las mujeres e hijos de Y. (21,6-17), así como de una enfermedad intestinal, a la cual sucumbió el rey después de dos años. Le sucedió su hijo Ajazyá.

(2) Noveno rey de Israel (853-842), de la dinastía IV (→ Omrí), hermano de Ajazyá de Israel. Reyes contemporáneos en Judá: Yosafat, Y. (→ 1) y Ajazyá; 2Re 3. El esquema adjunto ofrece un resumen de las complicadas relaciones entre las familias de los dinastas de entonces. En 2Re se enjuicia bastante favorablemente a Y.; se asegura que mandó retirar las columnas dedicadas a Baal por su padre. Con Yosafat de Judá y el rey de Edom concertó Y. una alianza para la lucha contra los moabitas, sublevados con → Mešá a la cabeza. Los aliados llegaron hasta los muros mismos de Jaréset (Kerak), cuando Mešá sacrificó su hijo mayor al dios moabita → Kemóš; este hecho desesperado modificó, al parecer, la suerte de la guerra. De esta expedición conocemos también el relato del mismo Mešá (estela, col. 6-20), que no menciona, sin embargo, el nombre del rey israelita.

Yosafat (hebr. *yôšāfāṭ;* NOTH 187: Yahvéh ha juzgado). Nombre propio de varias personas bíblicas. La más importante es el cuarto rey de Judá (872-849), hijo de Asá y de Azubá. Reyes contemporáneos en Israel: Ajab, Ajazyá, Yoram: 1Re 22,41-51 2Par 17,20. Su prolongado gobierno fue muy feliz. El matrimonio de su hijo → Yoram (1) con la hija del rey de Israel, Atalyá, confirmó la amistad entre ambas casas reales. En la cuestión religiosa aplicó la política de su padre; y también expulsó del país a los → hieródulos. Además, el autor de Par, quien se ve que tiene cierta predilección por el piadoso Y., nos informa de cómo Y. reorganizó la administración de justicia (2Par 19,4-11), así como de las medidas tomadas para fortalecer el ejército (17,10-19). Un intento de reanudar los viajes de Salomón a → Ofir fracasó. Yosafat participó en las luchas de Ajab contra los arameos, y emprendió, junto con Yoram, una acción guerrera contra → Mešá de Moab (→ Yoram 2). Par menciona tributos de los filisteos y los árabes. Yosafat fue enterrado en la ciudad de David. Su sucesor fue su hijo Yoram (1).

Bibl.: Sobre 2 Par 19, 4-11: W.F. ALBRIGHT, *The Judicial Reform of Jehoshaphat* (Al. Marx Jub. Vol., Nueva York 1950).

Yosías (hebr. *yōšiyyā:* que Yahvéh salve; NOTH 212; Vg Iosias), decimosexto rey de Judá (639-609), hijo y sucesor de Amón. Después de los reyes impíos Manasés y Amón, subió al trono Y., a los ocho años de edad, reinó 31 años, y fue contado, por la tradición deuteronomista, junto con David y Ezequías, entre los mejores y más piadosos reyes de Judá. En el octavo año de su gobierno empezó su interés por el culto a Yahvéh, en el decimosegundo año derrumbó todos los altares, estatuas y santuarios «idólatras», no sólo en el reino meridional, sino también en el septentrional; en el decimoctavo año emprendió la restauración del templo de Jerusalén, que bajo los reyes anteriores había sido muy descuidado. El «libro de la ley», encontrado durante los trabajos de restauración (→ Deuteronomio), le indujo a una nueva y más amplia organización del culto divino y a la renovación de la alianza del Sinaí.

Yosías aprovechó la descomposición del poder asirio para ampliar el reino meridional hacia el norte. En el año 609 Nekó, rey de Egipto, avanzó hasta el Éufrates, con el fin de ayudar contra sus enemigos babilonios y medos al último rey de Asiria, el cual, tras la caída de Nínive (612), se había retirado hacia Jarán; entonces Y., preocupado por sus expansiones territoriales, se enfrentó con Nekó en la llanura de Yizreel, pero fue vencido por Nekó junto a Meguiddó y quedó mortalmente herido (no muerto; Welch, Boehmer). Murió después de su regreso a Jerusalén. Con este motivo Jeremías compuso una lamentación que no se ha conservado (2Re 22,1-23,30 2Par 34s).

Bibl.: A.C. WELCH, *The Death of Josias* (ZAW 43, 1925, 255-260). J. BOEHMER, *König Josias Tod* (ARW 30, 1933, 199-203). B. ALFRINK, *Die Schlacht bei Megiddo und der Tod des Josias* (Bb 15, 1934, 172-184). B. COUROYER, *Le litige entre Josias et Nechao* (RB 55, 1948, 388-396).

Yosiyyá → Yosías.

Yosúa → Yešúa.

Yotam (hebr. *yōtām;* NOTH 189s: Yahvéh se ha mostrado justo, Vg Ioatham o Ioathan), nombre propio de dos personas del AT. (1) El hijo menor de → Gedeón; aplicó a los sikemitas una conocida fábula, burlándose de la elección de → Abimélek para rey (Jue 9,5-21).
(2) Undécimo rey de Judá (738-736, después de haber sido durante mucho tiempo corregente con su padre), hijo de → Azaryá y de Yerusá. Rey contemporáneo en Israel: Péqaj; 2Re 15,32-38 2Par 27,1-9. De su gobierno, en general interpretado favorablemente, refiere 2Re solamente el hecho de que construyó la puerta superior en el templo de Yahvéh. En 2Par se nos informa, además, de una victoria sobre los ammonitas y de ciertos trabajos de fortificación.

Yoyadá (hebr. *yōyādaʿ;* NOTH 181: Yahvéh conoce [e.d., se ocupa, se encarga]; Vg Ioiada), frecuente nombre propio. El portador más importante es el sacerdote Y. (2Par 22,11), emparentado por su mujer Yehosabat con la dinastía de David. Yehosabat salvó al joven → Yoás (1), aspirante al trono, de los asesinatos en masa realizados por Atalyá. Después de seis años, Y. consiguió derribar a Atalyá e imponer que Yoás fuera reconocido como rey. Como tutor del joven Yoás, Y. destruyó el culto de Baal en Jerusalén y animó a su pupilo a los trabajos de restauración del templo de Yahvéh (2Re 11,1-12,17 2Par 22,10-24,16). En 2Par 24,15 se refiere que murió a la edad de 130 años y fue enterrado junto a los reyes en la ciudad de David. El hijo de Y., → Zacarías (3), profeta, fue asesinado por el rey Yoás (2Par 24,20-22).

Yoyakín (hebr. *yōyākīn:* Yahvéh conceda firmeza; NOTH 202; Vg Ioachin o Iechonias), llamado también Yehoyakín, Yehonyáku, Konyáhu y Konyá, decimonono rey de Judá (598-597), hijo y sucesor de Yoyaquim (2Re 24,8-17 2Par 36,9s). A los dieciocho años de edad (598) subió al trono, pero fue destituido por Nabucodonosor, después de tres meses y medio. Nabucodonosor conquistó Jerusalén y deportó al rey, junto con su madre, su esposa y muchos judíos nobles, a Babilonia (2Re 24,6-17 2Par 36,9s). Algunos documentos cuneiformes de aquella época informan del suministro de alimentos a Y. y a su corte. El año 37 de su cautiverio (561) fue liberado por Amel-Marduk (Vg Evil-Merodach), sucesor de Nabucodonosor (2Re 25,28 Jer 52,31), pero se quedó en Babilonia. Jer 22,30 profetizó que sus descendientes no ocuparían el trono de Judá; sus hijos nacidos en el destierro (1Par 3,17s), entre otros Salatiel, padre de Zorobabel, jamás lo ocuparon. El tío de Y., Sidkiyyá, reinó después de él.

Bibl.: H.G. MAY, *Three Hebrew Seals and the Status of exiled Jehojakin* (AJSL 56, 1939, 146-148). E.F. WEIDNER, *Joachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten* (Mélanges Syriennes II, París 1941, 923-935). A. BEA, *König Jojachin in Keilschrifttexten* (Bb 23, 1942, 79-82). F.M.TH. BÖHL, *Nebukadnezar en Jojakim* (NThSt 25, 1942, 121-125). W.F. ALBRIGHT, *King Joiachin in Exile* (BA 5, 1942, 49-55). A. MALAMAT, *Jeremiah and the two last Kings of Judah* (PEQ 83, 1951, 81-87).

Yoyaquim (hebr. *yᵉhōyāqīm:* Yahvéh erigirá; NOTH 200s; Vg Ioakim), nombre propio de tres personajes bíblicos. El más importante es el decimoctavo rey de Judá (608-598), hijo de Yosías, y hermano mayor y sucesor de Yoaȷ̂az (2Re 23,34-24,7 2Par 36,5-8). Después que Yoajaz fue destituido por el faraón egipcio Nekó, en el año 608, Y. fue proclamado rey en su lugar, a los 25 años de edad; Nekó cambió su nombre Elyaquim (Vg Eliacim) por el de Yoyaquim. El tercer año de su gobierno (606) fue conquistada Jerusalén por el babilonio Nabucodonosor; cogió prisionero a Y., probablemente para deportarlo a Babilonia; pero no se sabe lo que pudo haber impedido la realización de este propósito (2Par 36,6s Dan 1,1s); tal vez Nabucodonosor fue llamado repentinamente a Babilonia por la noticia de la muerte de su padre. Tres años más tarde Y. se rebeló contra Nabucodonosor. Éste envió primeramente algunos grupos de patrulla contra Jerusalén (2Re 24,1s); antes de que el mismo Nabucodonosor apareciera ante la capital, Yoyaquim murió, después de un gobierno de once años (598). Bajo su gobierno predicó Jeremías, el cual profetizó, entre otras cosas, que sería depuesto y que sería enterrado como un burro (Jer 22,13-19); por eso, Jeremías fue perseguido por él (Jer 36). → Elyaquim.

Bibl.: W.F. ALBRIGHT, *The Seal of Eliakim and the Latest Preexilic History of Judah* (JBL 58, 1939, 77-106). J.T. NELIS, *Note sur la date de la sujétion de Joiaqim* (RB 61, 1954, 387-391).

Yubal (hebr. *yūbal,* significado desconocido; Vg Iubal), en la lista de los cainitas (→ Caín) hijo de Lamek y de Adá, progenitor de los tañedores de cítaras y flautas (Gén 4,21s).

Yugo. (I) En el AT es el madero transversal en la vara del carro, que se pone en la cabeza o se sujeta al cuello de los animales de tiro, por regla general, una yunta de bueyes (1Sam 11,7 Job 1,3 etc.), más raras veces vacas (1Sam 6,7) o caballos (en los carros de guerra; Is 21,7). En lenguaje figurado, en el que, a veces, se habla de y. de hie-

rro (Dt 28,48 Jer 28,13), significa dependencia, sumisión forzosa, a un señor (Eclo 33,27) o a una disciplina (Lam 3,27) legítimos, por lo general, pero siempre con dominio violento. Este dominio puede ser ejercido por potentados indígenas (2Par 10,4) o extranjeros (Gén 27,40: Esaú; Dt 28,48: en general; Is 47,6 Jer 28,14 Lam 5,5: Babilonia). La liberación de este y. es un elemento constante en las profecías de la salud (Is 9,3 etc.). El dominio violento puede ser también ejercido por blasfemos (Eclo 40,1), mientras el y. de la sabiduría es un beneficio para el hombre (Eclo 51,26). Se lleva el y. de Dios sometiéndose a sus mandamientos (Sof 3,9); por eso los pecadores rompen el y. del Señor (Jer 2,20 5,5).

(II) En el NT sólo ocurre en sentido figurado y con la misma significación de dependencia que en el AT. Esta dependencia es la de un esclavo propiamente dicho (1Tim 6,1) o en sentido religioso (esclavo de la ley judaica: Act 15,10 Gál 5,1). El y. de Jesús, que es suave (Mt 11,29s), ha de entenderse en oposición a la ley judía, que en Mt 23,4 se pone sobre las espaldas de los hombres (StB I, 608s).

En 2Cor 6,14 alude Pablo a la prohibición del AT (Lev 19,19) de uncir juntos dos animales distintos (p.ej., buey y asno: Dt 22,10).

Bibl.: ThW II, 898-904.

Yuttá (hebr. *yûṭṭā;* Noth, *Josua* 117: lugar llano; Vg Ieta o Iota), localidad del sureste de Judá (Jos 15,55), ciudad levítica (21,16); hoy *yaṭṭā*, 10 km al sur de Hebrón. Varios críticos identifican Y. con la «ciudad de Judá», patria del Bautista (Lc 1,39); según Abel II, 360s, erróneamente.

Z

Zabulón (hebr. *zᵉbûlōn;* sobre su significación, cf. infra), en la genealogía bíblica, hijo de Jacob y de Leá (Gén 30,20), padre de la tribu israelita del mismo nombre. Gén 30,20 relaciona el nombre con el hebr. *zābal* (permanecer); Noth 159 anota el hecho de que el hebr. *zᵉbûl* (morada) se aplica en 1Re 8,13 2Par 6,2 Is 63,15 a la morada divina, al templo de Jerusalén o al cielo; el nombre de *tb'* ocurre en los textos egipcios de proscripción. La caracterización de la tribu: en Gén 49,13 («habita a orillas del mar, en la costa junto a las naves; su flanco se vuelve a Sidón») y en Dt 33,18 (junto con Isacar: «Convidan a los pueblos en la montaña y allí ofrecen sacrificios de victoria; gozan de la riqueza del mar, los tesoros escondidos de la arena»; → Tabor). Subdivisiones: Séred, Elón, Yajleel (Gén 46,14 Núm 26,26s; no en 1Par). En Núm 1,30s cuenta Z. 57 400 hombres aptos para la guerra; en Núm 26,26s, 60 500. En época histórica Z. junto con Isacar estaba asentado en la ladera meridional de las montañas de Galilea (Jos 19,10-16), al norte de la llanura de Yizreel, en torno a Nazaret *(en-nāṣira)*, que aún no existía. El territorio de la tribu era pequeño, pero feraz, y dominaba las vías de la Jordania oriental hacia el mar Mediterráneo (Is 8,23); de ahí poner a Z. en relación con la navegación (Dt 33,18). Zabulón tomó parte en la lucha de → Baraq contra → Siserá (Jue 4s); de Z. procedía Elón, uno de los jueces menores (Jue 12,11s; Elón es una familia zabulonita: Gén 46,14 Núm 26,26s). En la historia posterior no se vuelve a hablar de Z., pero posee sin duda un territorio tribal (Ez 48,26) y en la ciudad santa hay una puerta de Z. (Ez 48,33); Ap 7,8 cuenta a Z. entre los 144 000 sellados de todas las tribus de Israel. La mención de *zblnm* (zabulonitas [?]) en los textos de → Ugarit *(I Keret* lín. 17; cf. RB 46, 1937, 542) es todavía completamente oscura.

Zacarías (hebr. *zᵉkaryā*, Noth 187s: Yahvéh se acordó de nuevo; Vg Zacharias), nombre propio personal muy frecuente. Los personajes principales de este nombre son:
(1) Decimoquinto rey de Israel, último de la dinastía de Yehú, hijo de Yeroboam II. Llevaba seis meses de reinado (año 743 a.C.) cuando → Sallum, tal vez por instigación de los arameos, lo derribó del trono y lo mató en Yibleam (2Re 15,8-12).
(2) Hijo de Berekyá, amigo y testigo de Isaías (Is 8,2), pero desconocido por lo demás. Algunos han pretendido identificarlo, aunque sin razón, con el autor de Zac 9,11 o con el abuelo del rey Ezequías (2Par 29,1).
(3) Hijo del sacerdote Yoyadá (2Re 11,4), el cual, durante el reinado de Yoás de Judá,

recriminó a los judíos su apartamiento de Yahvéh y por mandato del rey fue lapidado en el atrio del templo (2Par 24,20-22). Por causa de este hecho sangriento se conjuramentaron los palaciegos para matar a Yoás, como lo hicieron cuando el rey estaba en su lecho (v. 25). Jesús alude a este asesinato de Z. en su diatriba contra los escribas y fariseos (Mt 23,35 Lc 11,51). Mt le llama hijo de Barakías. Quizás en el texto primitivo de Mt figurara solamente el nombre del profeta y no el de su padre. Un copista, para evitar la confusión con el profeta Zacarías, tal vez quiso poner el nombre del padre, pero equivocadamente puso el de Barakías (cf. Zac 1,1 Is 8,2); quizás cabría mejor pensar que el actual texto de Mt se refiere a Z., hijo de Baruk, asesinado por los zelotas durante la última guerra judía. No sería éste el primer caso de confusión de nombres en los profetas; cf. p.ej., 2Par 18,27: Miká ben Yimlá con Miqueas (cf. Miq 1,2).

(4) Profeta, contemporáneo de Ageo. Según propia indicación (Zac 1,1), era hijo de Berekyá, hijo de Iddó (cf. Mt 23,35 par), y ha de identificarse sin duda con el Z. nombrado en Neh 12,4 como cabeza de la familia sacerdotal de Iddó; Esd 5,1 6,14 lo llama hijo de Iddó («hijo» quiere decir también «nieto»). Apareció como profeta en el mes octavo del año segundo del reinado del rey persa Darío (1 Histaspes; año 522-486), por tanto en el año 521-520, hasta el mes cuarto del año cuarto del mismo reinado (519-518). Sus oráculos están recogidos en el libro de Z. (cf. infra.)

(5) Sacerdote de la clase de Abiyyá (1Par 24, 10), esposo de Isabel, del linaje de Aarón, padre del Bautista (Lc 1,5-25 3,2).

Zacarías (libro de). (I) CONTENIDO.

(A) *Tres predicciones fechadas:*

(1) 1,1-6, del octavo mes del año segundo del reinado de Darío (la indicación del día puede haberse perdido): exhortación (del año 520) a la conversión; entonces se convertirá también Yahvéh a Israel.

(2) 1,7—6,8 (fecha: 24-11-2 de Darío) contiene en forma de primera persona ocho visiones nocturnas:

(a) Los cuatro jinetes (1,7-15; con un oráculo intercalado: 1,16s).

(b) Los cuatro cuernos (2,1-14).

(c) El ángel con la cuerda de medir (2,5-9; con dos oráculos intercalados: 2,10-13 + 2,14-17).

(d) La purificación de Yešúa (3,1-7; con un oráculo intercalado: 3,8s).

(e) El candelabro de oro (4,1-6.10*b*-14; con un oráculo intercalado: 4,6-10*a*).

(f) El libro volante (5,1-4).

(g) La mujer dentro de la medida de grano (5,5-11).

(h) Los cuatro carros de guerra (6,1-8).

El contenido general de estas visiones nocturnas es una promesa para el pueblo o para los dirigentes Zorobabel y Yešúa o una exhortación a borrar una culpa que pesa sobre el pueblo o sus dirigentes; las visiones se cierran con nuevo oráculo de Yahvéh (6,9-14).

(3) 7,1-8,23 (fecha: 4-9-4 de Darío): la respuesta a la pregunta de si habría aún de guardarse el ayuno instituido en recuerdo de la destrucción del templo; cf. 2Re 25,8s. La respuesta propiamente dicha (8,18s) está encuadrada por diversas palabras de Yahvéh, entre otras por un oráculo con la fórmula: Yahvéh dirigió su palabra «a mí»; este oráculo no lleva fecha (7,4-8,1).

(B) *Tres oráculos divinos:*

(1) 9,1-11,3 en forma poética.

(2) 11,4-17 + 13,7-9 en prosa. El contenido general de ambos pasajes es la salud venidera, la cual significa la liberación de la diáspora y la destrucción de varios estados limítrofes de Palestina; y esto traerá la seguridad a Israel.

(3) 12,1-14,21: dos predicciones escatológicas paralelas. En 12,1-13,6 son aniquilados los pueblos gentiles que amenazan a Jerusalén y la casa de David llorará «por el que traspasaron»; el cap. 14 describe el aniquilamiento de los pueblos paganos y la gloria futura de Jerusalén y del templo.

(II) ORIGEN. (A) *La autenticidad de 1,1-8,1* no es puesta en duda. En esta parte, el profeta cuenta exactamente sus experiencias proféticas. Este relato fue completado posteriormente por oráculos de Yahvéh en primera persona, igualmente auténticos, pero no fechados (4,8-10*a* 6,9-14 7,4-8,1) y por otras palabras de Yahvéh, ya no en primera persona, y cuya autenticidad no es tan fácil de defender (2,10-17; y quizás 3,8-10 8,2-17. 20-23).

(B) *La autenticidad de 9,1-14,21* es muy discutida y pónenla en duda incluso exegetas católicos. Que esta duda existiese ya en el judaísmo rabínico, no puede deducirse de Mt 27,9s (donde Zac 11,12s se cita como palabras de Jeremías). Sin embargo, desde el siglo XVIII los expositores de Zac se dejaron impresionar más y más por las diferencias que existen entre 9,14 y 1-8; los cap. 9-11 indican con más o menos claridad la situación histórica reinante antes del año 721 a.C. (se habla del reino del norte y de Asiria; cf. 9,10.13 y 10,11); 12-14 parecen proceder del tiempo de Yosías. En este complejo preexílico, que difícilmente puede ser atri-

buido a un profeta postexílico, se han observado, además, elementos muy recientes, como alusiones a Grecia (9,13) y a la época de los Macabeos (los tres pastores de 11,8, que desaparecen en un mes, deben de ser sumos sacerdotes del s. II a.C.). Por eso Stade (bibl.) reunía las dos partes en un escrito de la época helenística, que él atribuía a un «Déutero-Zacarías». Esta hipótesis fue admitida, puede decirse que de modo general, en el sentido exclusivo de que sólo han de atribuirse al Proto-Zacarías los cap. 1-8, no en el sentido inclusivo de que los cap. 9-14 procedan necesariamente de época helenística. No han faltado efectivamente ensayos para explicar Zac 9-14 como un escrito preexílico elaborado y completado en época helenística. Aparte de los argumentos históricos, se señala recientemente el hecho literario de que la profecía que hoy lleva el nombre de Malaquías y que originariamente era anónima se introduce del mismo modo que Zac 9-11 y Zac 12-14. El proceso literario se concibe así: el redactor u ordenador del libro de los doce profetas menores habría intercalado después del libro de Zac (1-8) tres colecciones anónimas, cada una de las cuales empezaba con la inscripción o título *maśśā'* (oráculo de Dios). Una vez que la tercera colección, por una mala inteligencia, fue atribuida indebidamente a un profeta al que se llama Malaquías, y admitido ya este nombre en la inscripción, las otras dos colecciones intermedias se consideraron como pertenecientes al libro de Zacarías. La primera colección (Zac 9-11 + 13,7-9) debe de ser en substancia de origen preexílico, pero reelaborada en época posterior, no forzosamente macabea; la segunda (12-14 menos 13,7-9) quizá proceda de época postexílica, pero no forzosamente macabea. M. Delcor (bibl.), fundándose en relaciones literarias con otros escritos postexílicos, llega a la conclusión de que el Déutero-Zac se compuso en tiempos de Ptolomeo I Soter.

Comentarios: → Profetas menores.

Bibl.: K. MARTI, *Der Prophet Sacharia, der Zeitgenosse Serubbabels* (1892). B. STADE, *Deuterosacharja* (ZAW 1, 1881, 1-96; 2, 1882, 151-172. 275-309). A. VAN HOONACKER, *Les chapitres IX-XIV du livre de Zacharie* (RB 27, 1916, 161-183. 347-378). J.W. ROTHSTEIN, *Die Nachtgesichte des Sacharja* (BWAT 8; Leipzig 1910). Kremer, *Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias auf ihre Messianität hin untersucht* (AtA 11/2, Munster de Westfalia 1930). A. JEPSEN, *Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch:* III/4, *Sacharja* (ZAW 61, 1945/48, 95-114). L.G. RIGNELL, *Die Nachtgesichte des Sacharja: Eine exegetische Studie* (Lund 1950; para la crítica del texto). K. ELLIGER, *Ein Zeugnis aus der jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v.Chr.: Eine territorial-geschichtliche Studie zu Sach 9, 1-8* (ZAW 62, 1949/50, 63-115). M. DELCOR, *Zach XII, 10* (RB 58, 1951, 189-199). Id., *Les allusions à Alexandre le Grand dans Zach IX, 1-8* (VT 1, 1951, 110-124). Id., *Les sources du Deutéro-Zacharie* (RB 59, 1952, 385-411). Id., *Deux passages difficiles: Zach XII, 11 et XI, 3* (VT 3, 1953, 67-77). F.B. MEYER, *The Prophet of Hope: Studies in Zach.* (Londres 1952). K. GALLING, *Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja* (VT 2, 1952, 18-36). W. EICHRODT, *Vom Symbol zum Typos. Ein Beitrag zur Sacharja-Exegese* (ThZ 13, 1957, 509-522).

Zafiro (hebr. *sappīr*, gr. σάπφιρος), → piedras preciosas en el trono de Yahvéh (Éx 24,10; cf. Eclo 43,17), en el pectoral del sumo sacerdote (Éx 28,18 39,11) y en los cimientos de la futura (Is 54,11) y celestial (Ap 21,19) Jerusalén. El autor de Job 28,6.16 sabía que había lugares donde se encontraban zafiros. Hölscher observa además *(Das Buch Hiob*, Tubinga ^{2}1952, 71) que *sappīr* no indica el verdadero y transparente z., que casi era desconocido en tiempos anteriores al imperio romano, sino al lapislázuli, opaco y azul, llamado en la antigüedad zafiro, cubierto de puntitas de plata y oro, que era muy apreciado de los antiguos y trabajado artísticamente de diversas maneras. El valor del z. no se puede comparar con el de la sabiduría (Job 28,16), pero es tan grande como el eco de las canciones junto al sabroso vino (Eclo 32,5).

Zambrí → Zimrí.

Zaqueo (sobre el nombre, cf. infra), nombre de dos personajes bíblicos. El más conocido es el publicano o cobrador de impuestos de Jericó, el cual, por ser pequeño de estatura, se subió a un sicómoro, para ver pasar a Jesús que llegaba a la ciudad. Luego Jesús se hospedó en su casa (Lc 19,1-10). Según una leyenda cristiana, Z. fue seguidor de Pedro, el cual consagró después a Z. como obispo de Cesarea. El nombre se deriva del hebr. y aram. *zakkay*, forma abreviada de Zekaryá (→ Zacarías), según afirman Wellhausen, Dalman y Noth. Este nombre ocurre ya en Esd 2,9 Neh 7,14 (probablemente también en Esd 10,28 Neh 3,20) y pudiera significar también «el [que es] puro».

Zarazar → Nergal-Saréser.

Zarza (hebr. *s^{e}neh;* sólo en Éx 3,2-4 y dependiente de aquí en Dt 33,16 Act 7,30.35). El relato de la z. ardiendo y de la aparición de Dios que Moisés vio en el monte santo, tiene seguramente como trasfondo un santuario y una costumbre cúltica en el Sinaí, aludiendo *s^{e}neh* al nombre de Sinaí. A base de esta tradición, a Yahvéh se le llama (Dt

33,16) «el que moró en la zarza». La palabra hebrea *s^eneh* se explica casi siempre como la zarzamora, *rubus discolor*.

Bibl.: R. TOURNAY, *Le nom du «buisson ardent»* (VT 7, 1957, 410-413).

Zébaj → Salmunná.

Zebedeo (forma griega del nombre hebr. Zabdí, Zabdiel; NOTH 47: regalo de Dios), pescador, padre de «los hijos de Zebedeo» (Mt 20,20 Mc 10,35 Mt 26,37 27,56 Lc 5,10 Jn 21,2) e.d., de → Juan y de → Santiago el Mayor. La madre se llamaba → Salomé (Mt 27,56; cf. Mc 15,40). Zebedeo hubo de ser hombre pudiente, puesto que su mujer asistía a Jesús con sus bienes.

Zebee → Zébaj.

Zeeb → Oreb.

Zelotas. El NT no habla de los z., miembros de un partido fanático, dentro del judaísmo, que actuó principalmente en la rebelión judía del 66-70 d.C. A veces se considera como miembro de este partido al apóstol Simón el Cananeo (→ Simón 4).

Bibl.: C. ROTH, *The Zealots in the War of 66-73* (JSS 4, 1959, 332-355). SCHÜRER I, 617ss.

Zenas (forma abreviada por Zenodoro), jurisconsulto, a quien Tito (3,1) ha de proveer solícitamente para proseguir el viaje. Como tantas otras alusiones concretas de las cartas → pastorales, tampoco ésta puede apenas interpretarse.

Zéraj (hebr. *zeraḥ*, forma abreviada de Zerajyá; NOTH 184: Yahvéh ha iluminado; Vg Zerach), nombre propio frecuente.
(1) Linaje judío y su fundador (Gén 38,30 46,12 Núm 26,20 1Par 2,4.6), Zará en el NT (Mt 1,3).
(2) Linaje simeonítico y su fundador (Núm 26,13 1Par 4,24).
(3) Linaje edomita (Gén 36,13 1Par 1,37 Gén 36,17; sin duda también el indicado en Gén 36,33 y 1Par 1,44).
(4) Linaje levítico (1Par 6,6.26).
(5) Zéraj el kušita, que invadió Palestina y penetró hasta Marešá, donde el rey Asá le derrotó (2Par 14,8-14). Se le ha querido identificar con el rey egipcio Osorkon I, sucesor de Šošaq, seguramente sin razón, pues la dinastía de Šošaq fue de origen libio, no etiópico. Por lo demás, «Kuš», en este pasaje, no ha de buscarse en Etiopía, sino en Arabia.

Zerubbabel → Zorobabel.

Zeus, el dios principal del antiguo panteón griego (Vg Iupiter) es mencionado en Act 14,12, porque, después de curar Pablo a un cojo de nacimiento, los habitantes de Listra saludaron al Apóstol como a Z. y a → Bernabé como a → Hermes. Listra es nombrada como lugar que tiene un templo de Z. a las puertas de la ciudad; un templo de esta clase ha sido comprobado en muchas ciudades del Asia Menor, pero en Listra todavía no.

Bibl.: WIKENHAUSER § 60.

Zigurat o **Ziggurat** → torre de Babel.

Zimrí (hebr. *zimrī*, forma breve de *zimrīyyā*; NOTH 176: Yahvéh ha ayudado; Vg Zambri), nombre propio de varios personajes bíblicos. El portador más insigne de este nombre es Z., oficial del rey de Israel Elá, comandante de la mitad de los carros de guerra. Zimrí asesinó a su señor durante una borrachera en casa de Arsá, su mayordomo, en Tirsá, exterminó toda la casa de → Bašá y se apoderó del trono, pero no pudo sostenerse, pues, después de siete días de reinado, fue reemplazado por → Omrí; entonces Z., encerrándose en el palacio real, le prendió fuego estando él mismo dentro, y así murió (1Re 16,9-10).

Ziv → mes.

Zorobabel (hebr. *zerūbbābēl* = *zêr-bâbili*: vástago de Babel; Vg Zorobabel), gobernador de Judá bajo la soberanía persa, hacia el año 520 a.C. (gobernadores que nos son conocidos: Sesbassar [537], Z. [520], Mitrídates [?], Nehemías [445], Bagohí [408]). Su nombre indica origen babilónico; quizás había nacido en Babilonia durante la cautividad. En Ag (passim) Esd 3,2.8 5,2 Neh 12,1 Mt 1,12 es hijo de Salatiel (Sealtiel), hijo del rey Yoyakín; en 1Par 3,19, hijo de Pedayá, hijo de Yoyakín; en Lc 3,27 hijo de Salatiel, nieto de Nerí, descendiente de Natán, hermano éste de Salomón. Estas genealogías coinciden en afirmar su procedencia davídica (por eso sin duda, según la costumbre persa, fue nombrado gobernador). Las diferencias se explican de diversas maneras. Cuándo fue gobernador es cuestión dudosa, a la que se responde también de diversas maneras, según se identifique a Z. con Sesbassar o no. Sesbassar, según una opinión, sería el nombre persa de Z.; pero esta identificación es poco probable. En todo caso, como gobernador fue contemporáneo de Ageo y Zacarías (Ag 1,1.14 2,2), que le incitaron a emprender decididamente la construcción del templo de Jerusalén y tenían

de su persona las más altas esperanzas; él había de ser antepasado y figura del Mesías (Ag 2,20-23). Tampoco se sabe cuánto tiempo duró su gobierno. Se ha expresado la opinión de que, a causa justamente de las esperanzas mesiánicas que giraban en torno a su persona, fue sustituido muy pronto, acaso ya en la reorganización del imperio persa bajo Darío I.

Bibl.: A VAN HOONACKER, *Zerobabel et le second temple* (1892). J. GABRIEL, *Zorobabel* (Viena 1927). S.A. COOKE, *The Age of Zerubbabel* (Studies in OT Prophecy, Edimburgo 1950, 19-36).

Zorra. El hebr. *šûʿāl* es traducido normalmente por «zorra», aunque en la mayoría de los lugares donde ocurre (Cant 2,15; cf. Neh 4,3 Ez 13,4 Lam 5,18 Sal 63,11) se refiere más bien al chacal. Conocida es la anécdota de Jue 15,4s (Sansón). Lc 13,32 indica la astucia del zorro: Herodes Antipas era un diplomático muy hábil. En Mt 8,20 Lc 9,58 se mencionan las cuevas de las zorras.

APÉNDICE I

Excavaciones [redacted] Palestina. (I) HISTORIA. En la historia de las e. hay que distinguir cuatro períodos: (1) Los primeros ensayos (hasta el año 1890, aproximadamente). (2) Hasta la primera guerra mundial (1890-1914). (3) El período entre las dos guerras (1920-1940). (4) El período posterior a la segunda guerra mundial (1945 hasta hoy).
(1) Fue el americano E. Robinson (1838 y 1852) quien inició la exploración científica de Palestina; pero no realizó, sin embargo, investigaciones arqueológicas propiamente tales. Los primeros intentos, que no se limitaron a explorar la superficie, sino que emprendieron también trabajos de excavación, fueron los de F. de Saulcy, 1850-51 y 1863 (los supuestos sepulcros de los reyes, en Jerusalén), Ch. Warren, 1867 (Jerusalén) y Ch. Clermont-Ganneau (estela de Mešá [1869]; lápida que advertía a los gentiles la prohibición de pasar adelante en el templo herodiano [1871]; hito de piedra que señalaba la frontera en Guézer [1873/74]). Estos trabajos y la fundación del Palestine Exploration Fund (PEF, 1865) como sucesor de la Palestina Association (1804), así como la Deutschen Palästina-Vereins (DPV, 1877), hicieron posible la empresa de comenzar, por fin, las e. científicas propiamente tales, entre las que ocupan el primer puesto las realizadas por Flinders Petrie en *tell el-ḥesi* (1890).
(2) Antes de la primera guerra mundial fueron excavadas, total o parcialmente, pero siempre con base científica: Jerusalén, *tell el-ḥesi*, *tell eṣ-ṣāfi*, *tell eŷ-ŷedēde*, *tell sandaḥanne*, *tell zakariyā*, *tell ŷezer*, *tell taʿannek*. Empezáronse a excavar antes de la primera guerra y se continuó después de ella: *tell el-mutesellim*, *tell es-sulṭān*, *sebaṣṭiye*, *ʿēn šems* y *tell balāṭa*.

En este período se fundaron como sociedades e institutos científicos: en 1890, la → Escuela bíblica; en 1898, la Deutsche Orient-Gesellschaft; en 1900, las American Schools of Oriental Research; en 1902, el Deutsche Evangelische Institut für Altertumskunde des Heiligen Landes (cf. infra, III, 3-5). El alma de la arqueología palestinense era entonces el dominico L.-H. Vincent, de la École Biblique.
(3) Después de la primera guerra mundial se pudo trabajar en condiciones notablemente mejores. Durante la ocupación alemana se había activado el levantamiento de planos topográficos del país por parte de las instituciones geográficas del Reich. Durante el mandato inglés, los excavadores ya no estaban a merced de las autoridades turcas, de arbitrarias y reducidas miras, sino que gozaban de la inteligente colaboración del Department of Antiquities. Hasta 1936, aproximadamente, la tranquilidad reinó en toda Palestina, y la seguridad personal no corría ningún riesgo. Entre tanto, los excavadores habían mejorado y afinado sus métodos, y trabajando en equipo, en estrecha colaboración, examinaban en todos sus aspectos los hallazgos obtenidos. Desgraciadamente, la publicación de informes sobre las excavaciones se retrasaron demasiado muchas veces, particularmente por parte de los americanos.

En este período, además del ya mencionado Departamento de Antigüedades instituido en Jerusalén durante el mandato británico (1920), se crearon también otras fundaciones: la Jewish Palestine Exploration Society (1913/1921), el Museo Palestinense (Rockefeller) en Jerusalén (1921; cf. RB 32, 1923, 276s; primero, en la British School of Archaeology, provisionalmente; pero desde el 19 de junio de 1930, en el gran edificio nuevo, de piedra, de la Alta Comisaría Británica), la British School of Archaeology (1920), la Palestine Oriental Society (1920), la nueva sede de las American Schools of Oriental Research en Jerusalén (1922), la Universidad Hebrea de Jerusalén (1925), la filial, en Jerusalén, del Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1927).
(4) Después de la segunda guerra mundial, se examinaron de nuevo algunas e. anteriores y se emprendieron otras nuevas; pero se trabajaba siempre bajo la presión de la situación política. El mandato inglés con su Department of Antiquities hubo de ceder su puesto a los nuevos regímenes nacionales de Israel y de Jordania, los cuales instituyeron, cada cual por su parte, su propio departamento: el Department of Antiquities of Israel y el Department of Antiquities of Jordan (Ammán; bajo la dirección de un inglés). En lugar de la Jewish Palestine Society, se instituyó la Israel Exploration Society. Por parte de Israel se ha trabajado principalmente en las cercanías de Tel Aviv y en el Négueb (la e. más importante: *tell qasīle* [cf. infra, II, 7*b*]); en territorio árabe deben mencionarse, entre otras, las e. de Dotán, Dibón, *tell el-fārʿa* (→ Tirsá) y *ḥirbet* → *qumrān*.



Fig. 142. Excavaciones realizadas en Palestina

(II) RESUMEN DE LAS PRINCIPALES EXCAVACIONES. [Informes en español, cf. al final de la *bibl.*].

(A) *En la llanura de la costa:*
(1) *tell kēsān* o *kīsān*, en la llanura de *ʿakka:* Neilson Expedition to the Near East, bajo la dirección de A. Rowe; 1934s. Estudiáronse 16 estratos que van desde el bronce I hasta el principio de la época helenística; ¿la → Akšaf bíblica?

Informe: QDAP 5, 1936, 207-209.

(2) *tell abū hawam*, en otros tiempos ciudad portuaria en la desembocadura del Quisón: Department of Antiquities bajo la dirección de R.W. Hamilton; 1933s. Cinco estratos, desde el bronce III hasta la época pérsico-griega. El estrato V (1400-1230 a.C.) manifiesta influencias egipcias; el estrato IV (1230-1100; probablemente la destrucción es debida a Ramsés III) y el estrato III, influencias mediterráneas. Después de un largo período en que la ciudad estuvo deshabitada, el estrato II indica influencias pérsico-griegas. Entonces la población abandonó el lugar, trasladándose al cercano *ḥēfa*. El nombre antiguo del *tell* no se conoce.

Informes: QDAP 3, 1934, 74-80; 4, 1935, 1-69; BASOR 124, 1951, 21-29.

Bibl.: RB 44, 1935, 416-437.

(3) *bēt-šearim*, entre *ḥēfa* y Nazaret, en otro tiempo sede de una famosa escuela rabínica (R. Yehudá ha-Nasí) en el siglo II d.C.: Jew. Pal. Exploration Society bajo la dirección de B. Maisler, 1936-1940; Israel Exploration Society bajo la dirección de N. Avigad desde 1953. Interesantes sepulcros judíos de los siglos III y IV d.C.

Informes: «Bull. of the Isr. Expl. Soc.» 18, 1954, 7-31.31-44; «Israel Expl. Journal» 4, 1954, 88-107; 5, 1955, 205-239. RB 61, 1954, 580-582.

Bibl.: B. MAISLER, *Beth Sheʿarim, Gaba, and Harosheth of the Peoples* (HUCA 24, 1952-53, 75-84).

(4) *ʿatlīt*, entre Cesarea y el monte Carmelo: desde 1930-1933, Department of Antiquities bajo la dirección de C.N. Johns. El lugar estuvo poblado desde finales del bronce II hasta la época romana. Abel (II, 414) sitúa aquí la bíblica Qartá (Jos 21,34); Johns, la colonia sidonia de Arado (Arvad).

Informe: QDAP 1, 1932 hasta 6, 1938. RB 49, 1940, 243-247.

(5) *eṭ-ṭanṭūra (el-burǧ):* British School of Archaeology de Jerusalén bajo la dirección de J. Garstang; 1923s.; poblado desde el bronce III hasta la época helenística. → Dor.

Informe: «Bull. of the British School of Arch.» 4.6.7.

Bibl.: RB 33, 1924, 422s; 55, 1948, 191s; ZDPV 51, 1928, 126s.

(6) *rās el-ʿēn*, al nordeste de Yaffá: Department of Antiquities bajo la dirección de J. Ory; 1935s. Poblaciones del bronce I y II. → Afeq (1), → Antipátride.

Informe: QDAP 5, 1936, 111s; 6, 1938, 99-120.

(7) Tel Aviv-Yaffá.
(a) tell ǧeriǧe: Universidad Hebrea de Jerusalén bajo la dirección de E.L. Sukenik; 1927, 1934, 1936 y nuevamente desde 1951. Poblado desde el bronce I al III y, después de una interrupción, en la época del hierro.

Informes: QDAP 4, 1935, 208s; 6, 1938, 225. Syr 29, 1952, 299.

Bibl.: RB 38, 1929, 113s.

(b) tell qasīle: B. Maisler; desde 1950. Fundación filistea, poblada hasta la época árabe (la Gat-Rimmón de Jos 9,45 [?]).

Informes: «Israel Expl. Journal» 1950/51, 61ss. 125ss. 194ss. BA 14, 1951, 43-49.

(c) Yaffá: el Municipio bajo la dirección de M.J. Kaplan.

Informe de conjunto: RB 62, 1955, 92-99.

(8) *ḫirbet ʿasqalān:* British School of Arch. de Jerusalén bajo la dirección de J. Garstang y W.J. Phythian-Adams. Poblado desde el bronce II hasta la época helenística. → Ašquelón.

Informe: PEFQS 1920 y 1925.

(9) *ghazze:* British School of Arch. de Jerusalén bajo la dirección de W.J. Phythian-Adams, siguiendo los tanteos de J. Garstang en 1921. Población permanente desde el bronce II. → Gaza.

Informe: PEFQS 1920 y 1925.

(10) *tell ǧemme* junto a *wādi ghazze*, al sur de Gaza: PEF y British School of Arch. de Jerusalén bajo la dirección de W.J. Phythian-Adams y Flinders Petrie (el cual identificó, pero sin razón suficiente, este lugar con → Guerar). Poblado en el bronce II; también en el bronce III, pero con influencias egipcias. Después de una ocupación durante el hierro II, el *tell* fue abandonado por el cercano *umm ǧerar*.

Informe: FLINDERS PETRIE, *Gerar* (Londres 1928).

(11) *tell el-fāreʿ* junto a *wādi ghazze*, unos 25 km al sur de Gaza: British School of Arch.

de Egipto bajo la dirección de Flinders Petrie; 1927-29. Poblado desde fines del bronce I (hallazgos prehistóricos en los alrededores), en la segunda época del bronce II fue fortaleza de los hiksos, en la última fase del bronce II sufrió influencias egipcias, al principio del hierro I fue destruida la población por los filisteos o los israelitas. La identificación con Bet-Pelet (Fl. Petrie) es muy discutible.

Informes: FL. PETRIE, *Beth Pelet I* (Londres 1930); E. MACDONALD, etc. *Beth Pelet II* (Londres 1932).

(B) *Palestina del sureste y el Négueb:*
(12) *tell ǵezer:* → Guézer.
(13) *ʿēn šems:* → Bet-Šeméš.
(14) *tell zakariyā:* PEF bajo la dirección de F.J. Bliss y St. A. Macalister; 1898-1900. Poblado en el bronce II-III, en el hierro I (fortaleza israelita) y II, en la época persa y helenística. → Azeqá.

Informe: F.J. BLISS – ST.A. MACALISTER, *Excavations in Palestine during the years 1898-1900* (Londres 1902).

(15) *tell eṣ-ṣāfi:* e. e informe como en el nr. 14. → Gat.
(16) *tell eǵ-ǵedēde:* e. e informe como en el nr. 14. → Moréšet-Gat.
(17) *tell sandaḥanne:* → Marešá.
(18) *tell ed-duwēr:* → Lakíš.
(19) *tell el-ḥesi:* PEF bajo la dirección de Fl. Petrie (1890) y F.J. Bliss (1891-1893). Poblado desde el bronce I hasta el hierro II. Primera utilización del método estratigráfico o de capas residuales.

Informes: FL. PETRIE, *Tell el Hesy (Lakish)*, Londres 1891; F.J. BLISS, *A Mound of many Cities* (Londres 1894).

(20) *tell bēt-mirsim:* → Debir.

Informes: W.F. ALBRIGHT (AASOR XII; XIII, 44-127; XVII; XXI-XXII).

(21) *ḥirbet eṭ-ṭubēqa:* → Bet-Šur.
(22) → Hebrón.
(23) *tell el-ḫlēfi:* → Esyón-Guéber.
(24) Desde 1952, exploración de la superficie de todo el Négueb por N. Glueck.

Informe: BASOR 131, 1953, 6-15.

(C) *En la llanura de Yizreel:*
(25) *tell harbaǵ:* PEF bajo la dirección de W.J. Phythian-Adams; 1922. Restos de población del bronce I y III.

Informe: «Bull. of the Br. School of Arch. in Palestine» 21, 1922; 24, 1924.

(26) *tell el-mutesellim:* → Meguiddó.
(27) *tell taʿannek:* → Taanak.

(28) *tell el-ḥōṣn:* → Bet-Šan.
(29) *tell dōtān:* (→ Dotán). Excavan los americanos desde 1953 bajo la dirección del Dr. J. Free (Wheaton College Illinois). Poblado desde el bronce I hasta la época helenística; muchos hallazgos de la época del hierro (cf. 2Re 6,13).

Informe: BASOR 131, 1953, 16-20; 135, 1954, 14-20.

Bibl.: RB 61, 1954, 565s.

(D) *En la depresión del Jordán:*
(30) *tell waqqāṣ*, al suroeste del lago de Hule. Ligeros sondeos bajo la dirección de J. Garstang. Restos de población del bronce II y de la época israelita. → Jasor. Excavaciones desde 1955 de la Rothschild-Expedition, bajo la dirección de Y. Yadin.

Informe: AAA 14, 1927, 35ss. BA 19, 1956, 2-11. Bb 37, 1956, 398s.

(31) *tell el-ʿorēme:* → Kinneret.
(31*a*) *bēt yeraḥ (ḫirbet qeraq)* en la costa sudoccidental del lago de Tiberíades: Israel. Antiq. Department bajo la dirección de M. Stekelis, B. Maisler, M. Avi-Yonah y B. Adon; desde 1944. Población desde el calcolítico hasta el bronce II, restos del período persa, helenístico, romano (templo) y bizantino. Desde el período helenístico la población se llamó Philoteria.

Informes: Syr 29, 1952, 296-302; RB 62, 1955, 85-88. IEJ 2, 1952, 165-173. 218-229.

(32) *tell es-sulṭān:* → Jericó.

Informes: PEQ 1953, 81-95; 1954, 45-63; BA 16, 1953, 46-67; RB 61, 1954, 563-565.

(33) *telēlāt ghassūl:* Pontificio Instituto Bíblico bajo la dirección de A. Mallon (desde 1929) y R. Koeppel (desde 1934). Sobre la identificación con Sodoma, propuesta con mucha cautela por los excavadores, → Pentápolis.

Informe: A. MALLON, etc., *Teleilat Ghassul* (Roma 1934-40), 2 volúmenes. [J. QUINTANA, *Las excavaciones de Teleilat Ghassul* (Sefarad 5, 1945, 227-233).]

(34) *ḥirbet qumrān:* →Qumrán (mss. de).

(E) *En la región montañosa central:*
(35) *sebasṭiye:* → Samaría.
(36) *tell el-fārʿa:* → Tirsá.
(37) *tell balāṭa:* → Sikem.
(38) *ḫirbet sēlūn:* → Siló.
(39) *bētīn:* → Bet-El.
(40) *et-tell:* → Ay.
(41) *tell en-naṣbe:* → Mispá.
(42) *tell el-fūl:* → Guibá.
(43) → Jerusalén.

Bibl.: L.-H. VINCENT — M. STEVE, *Jérusalem de l'AT.* I: *Archéologie de la Ville* (París 1954; y sobre esta obra, cf. J. SIMONS, BiOr 11, 1954, 218-227). II/III: *Archéologie du Temple. Évolution historique de la ville* (París 1956).

Sobre un cementerio (cristiano [?]) del siglo I d.C., cf. B. BAGATTI, «Studii Bibl. Franc. Liber Annuus», 3, 1952/53, 149-184 (y también RB 61, 1954, 568-570). De algunos montículos sepulcrales cercanos ■ *'ēn kārim*, explorados por W.F. ALBRIGHT ya en 1923, R. AMIRAN sospecha que fueran lugares de culto, destruidos en el siglo VII a.C.

Informe: «Israel Expl. Journal» 1953, 264; 1954, 127s; RB 61, 1954, 575-577.

(F) *En Transjordania:*
(44) *Ǧeraš:* → Gérasa.
(45) *'ammān:* → Rabbá.
(46) *dībān* (→ Dibón): ASOR de Jerusalén bajo la dirección de A.D. Tushingham; desde 1951.

Informes: BASOR 125, 1952, 7-23; 133, 1954, 6-26; «Ann. of Department of Ant. in Jordan» 1953, 86s.

Bibl.: BA 15, 1952, 86s; RB 61, 1954, 562s.

(III) INSTITUCIONES Y REVISTAS:
(1) El PEF, fundado en 1865, publica desde 1868 los Quarterly Statements (QS), desde el 1928 absorbe el Bulletin of the British School of Archaeology de Jerusalén, la cual había publicado antes algunos boletines. Desde 1911 publica también anuarios (de investigaciones y de excavaciones; van hasta ahora 6 vols.).
(2) La DPV (sociedad alemana para el estudio de Palestina), fundada en 1875, publica desde 1877 la revista ZDPV, desde 1895-1912 con comunicaciones y noticias, de 1914-1922 ampliada con Das Land der Bibel. ZDPV 68, 1949/51 = BBLA 1-3.
(3) La École pratique d'Études Bibliques (→ Escuela Bíblica), fundada en 1890, publica desde 1892 la RB, que cada día dedica mayor espacio a la arqueología. RB 49-50 (1940/41) = RB 49 (1940) fasc. 1 y 2; VP 1 (1941). RB 51-52 (1942-1945) = VP 2 (1942); 3 (1943-44).
(4) Las American Schools of Oriental Research (ASOR), fundadas en 1900, publican desde 1919 BASOR (informes y viajes), y desde 1920 AASOR (relaciones de investigaciones y excavaciones); además, desde 1938 la revista de divulgación científica BA.
(5) El Deutsche Evangelische Institut für Altertumskunde des Heiligen Landes publica el PJb desde 1914 hasta 1941. Desde 1953, la ZDPV le sustituye (cf. ZDPV 70, 1954, 97).
(6) La Palestine Oriental Society, internacional e interconfesional, publica desde 1921 los JPOS.
(7) La Jewish Palestine Exploration Society da ■ luz pública desde 1933 el BJPES; desde 1950 el Israel Exploration Journal.
(8) Desde 1950 el Studium Biblicum Franciscanum publica anualmente un informe de las excavaciones practicadas por este instituto en su revista «Liber Annuus».

(IV) RESULTADOS:
(1) La arqueología nos ha dado acerca de la cultura del antiguo oriente una visión mucho más completa que la que de él teníamos por las fuentes literarias (cuando existían y en la medida que existían). Así se ha podido comprobar que el próximo oriente no permaneció anquilosado en una situación «inalterable», como p.ej., quiso establecer la escuela panbabilonista. Palestina y Siria recibían alternativamente influencias internacionales (Egipto, Mesopotamia, el Egeo).
(2) Los principales resultados que la arqueología ha aportado para el estudio científico de la Biblia son los siguientes:
(a) Los datos literarios de la Biblia han podido comprobarse directamente por los hallazgos arqueológicos y con frecuencia sólo de ellos recibieron su interpretación adecuada.
(b) Mientras, por una parte, la arqueología confirmó la exactitud de ciertas tradiciones literarias, por otra, ha creado nuevos problemas. Pero su misión no consiste en ratificar punto por punto los relatos bíblicos, a la manera de como pudiera hacerlo una apologética abstracta o exenta de toda preocupación. La arqueología ha iluminado el trasfondo general, histórico y cultural de la Biblia, ha enfocado de otra forma en todo su conjunto los relatos bíblicos y ha aguzado el ingenio de los exegetas, logrando que fijaran la vista en las propiedades y libertades de ciertos géneros literarios de la Biblia. Pero jamás debe pasarse por alto que las tradiciones literarias y los resultados de las excavaciones son dos cosas distintas, cada cual con su propia dimensión.
(c) No obstante, muchas hipótesis de biblioteca, construidas a base de análisis puramente literarios, cayeron justamente por tierra cuando la arqueología hizo posible el dirigir la vista a la evolución cultural de los pueblos orientales antiguos y a la vida diaria del pueblo palestinense. Piénsese, p.ej., en las teorías que circulaban hace medio siglo sobre la antigüedad de la Sagrada Escritura. Gracias a los importantes resultados de las excavaciones, existe hoy una valoración más alta de los relatos bíblicos y una actitud más abierta y esperanzadora en favor de las tradiciones de la Biblia.

Bibl.: DBS III, 318-524. BRL 42-61. W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine and the Bible* (Nueva

York [3]1935; Penguin Books [2]1954). Id., *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore [2]1946; trad. española: Santander 1959). Id., *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore [2]1946). Id., *The O.T. and the Archaeology of Palestine* (en: *O.T. and Modern Study*, Oxford 1952, 1-26). R. A. St. MACALISTER, *A Century of Excavation in Palestine* (Londres [2]1930). P. THOMSEN, *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden* (AO 30, Leipzig 1931). C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas* (Leipzig 1933-35; 2 vols.). J. SIMONS, *Opgravingen in Palestina* (Roermond s. d.=1936). C. KOPP, *Grabungen und Forschungen im H. Land 1867-1938* (Colonia 1939). M. BURROWS, *What Mean These Stones* (New Haven 1941). F. KENYON, *The Bible and Archaeology* (Londres 1940). K. M. KENYON, *Beginning in Archaeology* (Londres 1952). A. PARROT, *Découverte des mondes ensevelis* (Neuchâtel 1952). A. BARROIS, *Manuel d'Archéologie biblique* (I, 1939; II, 1953). Chronique archéologique: RB 61, 1954, 560-582; 62, 1955, 82-99; 63, 1956, 68-100, etc.).

[V. VILAR HUESO, *Crónica arqueológica de Palestina* (EstB, *passim*). Contienen estos informes excelentes datos sobre las excavaciones practicadas en Palestina durante los últimos años, o actualmente en curso, y sobre los problemas relacionados con ellas. Damos a continuación la referencia de la localidad excavada y la cita correspondiente, entendido que se trata siempre de la revista EstB.

Abu Matar (tell): 14, 1955 335s; 15, 1956, 311. *Ammán:* 17, 1958, 114. *Azor:* 18, 1959, 96; 19, 1960, 130. *Bet-El:* 15, 1956, 307s; 19, 1960, 121-122. *Bet Shearim:* 14, 1955, 336-339; 15, 1956, 313s; 18, 1959, 91s. *Betsur:* 18, 1959, 83-86. *Bir Safadi:* 15, 1956, 310s; 17, 1958, 116s; 19, 1960, 129. *Buqueya de Judá:* 15, 1956, 315-317. *Cesarea:* 17, 1958, 121. *Dotain:* 14, 1955, 332s; 15, 1956, 303s; 17, 1958, 110s; 19, 1960, 120s. *Engadi:* 18, 1959, 95s. *Eqrón:* 19, 1960, 133s. *Gabaón:* 17, 1958, 111s; 19, 1960, 125s. *Alta Galilea:* 19, 1960, 135. *Gat*, o más propiamente, *tell eš-Šeij Ajmed el-Areim:* 17, 1958, 120; 18, 1959, 90; 19, 1960, 129s. *Gilgal:* 15, 1956, 317. *Jaṣor:* 15, 1956, 311s; 17, 1958, 117-120; 18, 1959, 86-90; 19, 1960, 126-129. *Jericó:* 14, 1955, 229-232; 15, 1956, 301-303; 17, 1958, 109s; 18, 1959, 77s; 19, 1960, 119s. *Jerusalén:* 14, 1955, 333-335 y 17, 1958, 115 (monasterio de «Dominus flevit»); 19, 1960, 124s (Flagelación); 15, 1956, 308 (muro del Ofel); 17, 1958, 115s (probática); 19, 1960, 135 (túmulos al oeste de Jerusalén); 17, 1958, 115s y 18, 1959, 92-94 (tumbas judías). *Masadá:* 17, 1958, 122s. *Nazaret:* 15, 1956, 309s. *Naharayah:* 15, 1956, 313. *Négueb:* 15, 1956, 318; 17, 1958, 124; 18, 1959, 94s; 19, 1960, 131s. *Pella:* 19, 1960, 131. *Petra:* 17, 1958, 114s.125. *Qumrán:* 17, 1958, 113s; ib. 208-223; 19, 1960, 122-124 (ʿAin Fešja). *Ramat Raquel:* 15, 1956, 315; 17, 1958, 121s. *Siquem:* 17, 1958, 112; 18, 1959, 81-83. *Tell el Farʿah:* 15, 1956, 304-307; 18, 1959, 78-81. *Transjordania* (tumbas): 14, 1955, 339s. *Wadi Rabá:* 19, 1960, 130. *Yaffá:* 17, 1958, 120s.]

APÉNDICE II

Medidas, pesos y monedas.

Los pesos y medidas de este Apéndice están tomados, en su mayor parte, de BARROIS II, 247-273.

(I) MEDIDAS:

(A) *De longitud:*

hebreo						metros (aprox.)	griego			
							στάδιον	1		
Codo	*(ammā)*	1				0,444	πῆχυς	400	1	
Palmo	*(zeret)*	2	1			0,222				
Palmo menor	*(ṭōfaḥ)*	6	3	1		0,074	ὀργυιά	1600	4	1
Dedo	*('eṣbaʿ)*	24	12	4	1	0,018				
Según Ez (40,5):										
Codo		1				0,518				
Palmo		2	1			0,259				
Palmo menor		7	3	1		0,074				
Dedo		28	14	4	1	0,018				

(B) *De capacidad:*

(1) para sólidos (2) para líquidos

hebreo	hebreo	gr./lat.									kg o litros (calculando que *log* = ξέστης)
ḥōmer / kor	*kor*		1								393,84
letek			2	1							196,92
ʿē/ā	*bat*	μετρητής	10	5	1						39,38
sĕʾa		$1\frac{1}{2}$ *modius*	30	15	3	1					13,12
	hin		60	30	6	2	1				6,56
ʿōmer/ʿissārōn			100	50	10	$3\frac{1}{3}$	$1\frac{2}{3}$	1			3,93
	qab		180	90	18	6	3	$1\frac{4}{5}$	1		2,18
		χοῖνιξ									
	log	ξέστης	720	360	72	24	12	$7\frac{1}{5}$	4	1	0,54

(II) Pesos:

hebreo							gramos (inseguro)	romano
Talento	*kikkār*	1					34.272, –	
Mina	*māneh*	60	1				571,200	
Siclo	*šeqel*	3000	50	1			11,424	
	beqaʿ	6000	100	2	1		5,712	
	gērā	60000	1000	20	10	1	0,571	
Según Ez (45,12):								*libra* 326 gramos (NT λίτρα)
Talento	*kikkār*	1					41.126, –	
Mina	*māneh*	60	1				685, –	
Siclo	*šeqel*	3600	60	1			11,424	
	beqaʿ	7200	120	2	1		5,712	
	gērā	72000	1200	20	10	1	0,571	

(III) Monedas:

(A) *griegas:*

μνᾶ	1					
τετράδραχμον	25	1				
δίδραχμον	50	2	1	(στατήρ)		
δραχμή	100	4	2	1		
ὀβολός	600	24	12	6	1	
χαλκός	4800	192	96	48	6	1

(B) *romanas:*

denarius	1			
as	10 (16)	1		
quadrans	40	4	1	
(λεπτόν)	80	8	[illegible]	[illegible]

Bibl.: Barrois II (1953) ut supra. Nötscher 201-210. B.N. Wambacq (VD 32, 1954, 266-274. 325-334; DBS V, 1212-1250). Id., *De nummis in S. Scriptura* (VD 38, 1960, 156-172). R. de Vaux, *Les institutions de l'A. T.* I (París 1958) 297-317. (trad. cast.: *Instituciones del AT* [Barcelona 1963]). [F. Mateu Llopis, *Ante una vieja polémica que renace: los siclos de Israel* (Sefarad 11, 1951, 37-73).]

APÉNDICE III

Primer cuadro sincrónico[1]

EDAD	LUGARES DE LOS DESCUBRIMIENTOS	TIPOS HUMANOS
A) *Edad de piedra:*		
a) *Paleolítico:*		
I Época glacial (Günz) 600 000 - 550 000		Grupo australopithecus Plesianthropus (Suráfrica) - Meganthropus (Java) - Paranthropus (Suráfrica)
I Época interglacial (Günz-Mindel) 550 000 - 480 000		
II Época glacial (Mindel) 480 000-350 000		Pithecanthropus modjokertensis (Java), erectus (Java), Homo heidelbergensis, Sinanthropus (China)
II Época interglacial (Mindel-Riss) 350 000 - 230 000	Hallazgos en campo abierto, hachas de mano, herramientas toscas, clima tropical	
III Época glacial (Riss) 230 000 - 180 000	El hombre se retira a las cavernas	Homo neanderthalensis Swanscombe Steinheim Ehringsdorf Neanderthal
III Época interglacial (Riss-Würm) 180 000 - 120 000	Cavernas de Cafarnaúm y de Nazaret	Homo galilaeensis
IV Época glacial (Würm) 120 000-20 000	Cavernas en el Carmelo, Barda Balka.	Homo sapiens, Cro-Magnon, Homo carmelitanus
b) *Mesolítico* 20 000 - 8000	El hombre abandona las cavernas. Objetos microlíticos, útiles de hueso, cultivo con el azadón, hoces de piedra	
c) *Neolítico* 8000 - 4500	El hombre se establece en poblados, cerámicas antiquísimas Natufiano (8000), tahuniano (6000), Karim Šahir (6000), Yarmo (4857), Jericó XVIII	Hombre natufiano, tipo fundamental de la raza semitocamítica
B) *Edad eneolítica o calcolítico* 4500 - 3000	EGIPTO: Merimde, Badari, Negade I, Negade II ASIA ANTERIOR: Hasuna, Samarra, Jalaf, Obeid, Tepe Gawra Primeras culturas desarrolladas a lo largo del Nilo y en Mesopotamia	PALESTINA: Jericó VIII, Ghassûl, Bet-Šan XVII
C) *Edad del bronce*[2] Bronce antiguo 3000 - 2200 Bronce medio 2200 - 1600 Bronce reciente 1600 - 1200		

1. Cf. C. Schedl, *Storia del VT*, Roma 1959, 477.
2. Véanse más detalles en el cuadro siguiente.

Segundo cuadro sincrónico (2000-500 a.C.)

	PALESTINA	SIRIA	EGIPTO
2000	**Bronce medio I** (hasta ± 1800)		**II Imperio medio.** Dinastías XII-XVIII (hasta ± 1730)
1950			
1900			Sesostris II
1850			Amenemhat III
1800	**Bronce medio II** (hasta ± 1600) Abraham?		**Hiksos** (hasta ± 1580)
1750			
1700			
1650			
1600	**Bronce reciente I** (hasta ± 1400)		**III Imperio nuevo.** Din. XVIII-XX (1580-1085)
1550			Din. XVIII Amosis
1500		Ugarit	Amenofis I 1562-1541 Tutmosis I 1541-1516
1450		1478 *Batalla de Meguiddó* ←→	Tutmosis III 1481-1449 Amenofis II 1449-1443
1400	**Bronce reciente II** (hasta ± 1200) ← **Época de Amarna**	——→	Amenofis III 1441-1383 } **Época de Amarna** Amenofis IV 1383-1365
1350			Din. XIX Horemheb
1300		1308 *Batalla de Quedeš* ←→	Seti I 1326-1311
1250			Ramsés II 1311-1234 1278 Alianza eterna ←
1200	**Hierro antiguo** (hasta ± 900) *Cerámica filistea*	**Estados hittitas**	Merneftah 1234-1214
1150			Din. XX Ramsés III 1198-1167
1100			
1050	Saúl (± 1040-1010)	**Estados arameos** Damasco	**IV Época transitoria y Din. XXI-XXVI** (hasta 525)
1000	David (± 1010-970)		
975	Salomón (970-930)	Jiram de Tiro	Din. XXI Siamón
950	929 *División del reino*		Din. XXII Líbica. Šošaq (945-924)
925			
900	**Hierro reciente** (hasta ± 600)		
875	JUDÁ | ISRAEL		Osorkón II
850	(Véase el cuarto cuadro sincrónico)		
825	854 *Batalla de Karkar* 842 *Yehú paga tributo*		
800			
775			
750	738 *Menajem paga tributo*		
725	732 *Reconocimiento de Oseas* 722 *Conquista de Samaría*	734 *Asiria conquista Damasco*	
700	*Cautividad asiria*		Din. XXV Nubios
675			Tirhaqá 688-663
650			*Destrucción de Tebas* Din. XXVI fundada por Psammético I 663-609
625			
600			Nekó 609-594
575	586 *Destrucción de Jerusalén* *Cautividad babilónica*		Jofrá 588-569
550			Amasis 569-525

HITTITAS	BABILONIA	ASIRIA	
		I Antiguo imperio asirio	2000
		Sargón?	1950
			1900
	I Antiguo imperio babilonio MARI		1850
			1800
	Zimrilim Amorreos	Šamši-Adad I	1750
II Imperio medio hittita	Sinmuballit Hammurabi 1728-1686		1700
Labarnaš	Samsuiluna		1650
Jatušiliš I Muršiliš I	**Kasitas**		1600
Conquista de Babilonia			1550
Imperio de Mitanni (1500-1370)			1500
III Nuevo imperio hittita		**II Imperio medio asirio** Aššuruballit	1450
Subbiluliumaš	Karaindaš I Kurigalzu II		1400
Muršiliš II		Enlilnirari I	1350
Muvattališ	Kadašman-Ellil I	Adadnirari I	1300
Jattušiliš III 1278 *Alianza eterna*	Burnaburiaš II	Salmanassar I Tukulti-Ninurta I	1250
Tudjaliyaš IV **IV Estados hittitas**			1200
		Aššur-Reširi I	1150
		Tiglat-Piléser I	1100
		Salmanassar II	1050
			1000
			975
			950
		Aššurdán II	925
		III Nuevo imperio asirio (911-605)	900
		Adadnirari II 911-890 Tukulti-Ninurta II 890-883	875
		Assurnasirpal II 883-858	850
		Salmanassar III 858-823 Šamši-Adad V 823-809	825
		Adadnirari III 809-781	800
		Salmanassar IV 781-771	775
		Tiglat-Piléser III 745-726	750
	Mardukapaliddin II 721	Salmanassar V 726-721 Sargón II 721-705	725
717 *Sargón II conquista Karkemiš*		Senaquerib 705-681	700
		Asarhaddón 681-668	675
		Assurbanipal 668-625	650
	II Nuevo imperio babilonio Caldeos (625-539)	Assuruballit II	625
	Nabopolasar 625-604 Nabucodonosor 604-561	612 *Destrucción de Nínive*	600
	Amêl-Marduk 561-559		575
	Nabûna'id 556-539		550

Tercer cuadro sincrónico (525 a.C. - 70 d.C.)

	JUDÁ		SIRIA		EGIPTO	
	539 **Época persa.** *Restauración*					
525					525 Cambises *conquista Egipto*	
500						
475						
450	Nehemías					
425	Esdras					
400						
375						
350						
325	**Época helenística**		**Época helenística**		**Época helenística**	
300			**Seléucidas**	312 - 65	332 *Alejandro Magno conquista Egipto*	
275					**Ptolomeos o lagidas**	323 - 30
250						
225			Antíoco III	222 - 187		
200					Ptolomeo V	204 - 181
190						
180	Macabeos		Seleuco IV	187 - 175	Ptolomeo VI	181 - 145
170	Judas	166 - 161	Antíoco IV	175 - 164	Ptolomeo VII	170 - 116
160	Yonatán	161 - 143	Antíoco V	164 - 162		
			Demetrio I	162 - 150		
150			Alejandro Balas	150 - 145		
140	Simón	143 - 135	Demetrio II	145 - 138		
			Antíoco VI	(145 - 143?)		
130	Juan Hircano I	135 - 104	Trifón	145 - 138		
120	Aristóbulo I	104 - 103	Antíoco VII	138 - 129		
100	Alejandro Yanneo	103 - 76				
90	Alejandra	76 - 67				
80	Aristóbulo II	67 - 63				
70	Pompeyo	63				
60	**Época romana**		65 **Provincia romana**			
50	Juan Hircano II	63 - 40			48 **Provincia romana**	
40	Antígono	40 - 37				
	Herodes	37 - 4				
30						
20	JUDEA - SAMARÍA		GALILEA - PEREA		BATANEA	
10						
0	Arquelao	4 a.C.-6 d.C.	Herodes Antipas	4 a.C.-39 d.C.	Herodes Filipo	4 a.C.-34 d.C.
5	Procuradores	6 - 41				
10						
15						
20						
25	Poncio Pilato	26 - 36?				
30						
35						
40	Herodes Agripa I	41 - 44	Herodes Agripa I	39 - 44	Herodes Agripa I	37 - 44
45	Procuradores	44 - 70	Procuradores	44 - 53	Procuradores	
50			Herodes Agripa II	53 - 100		
55	Félix	52 - 59				
60	Porcio Festo	59 - 62				
65	*Guerra judía*	66 - 70				
70	*Destrucción de Jerusalén*					

PERSIA

539	*Destrucción de Babilonia*	
	Ciro	538 - 529
	Cambises	529 - 522
	Darío I	522 - 486
	Jerjes	485 - 465
	Artajerjes I	465 - 424
	Darío II	423 - 405
	Artajerjes II	404 - 359
	Artajerjes III	359 - 338
	Darío III	338 - 333
331	Alejandro Magno *conquista Persia*	

525
500
475
450
425
400
375
350
325
300
275
250
225
200
190
180
170
160
150
140
130
120
100
90
80
70
60
50
40
30
20
10
0
5
10
15
20
25
30
35
40
45
50
55
60
65
70

ROMA

Augusto	30 a. - 14 d.
Tiberio	14 - 37
Calígula	37 - 41
Claudio	41 - 54
Nerón	54 - 68
Galba	68 - 69
Vespasiano	69 - 79

CRISTIANISMO

Nacimiento de Jesús	
San Juan Bautista	26 - 27
Apostolado público de Jesús	27 - 29/30
Pasión y muerte de Jesús	29 - 30
Martirio de Esteban	34
Conversión de Pablo	34
Primera misión de Pablo	45 - 48
Concilio de los apóstoles	49 - 50
Segunda misión de Pablo	50 - 52
Tercera misión de Pablo	53 - 57
Viaje a Roma de Pablo	59 - 60
Prisión de Pablo	60 - 62
Persecución de Nerón	64

Cuarto cuadro sincrónico [1]

	JUDÁ			ISRAEL			
930	*929 Separación del reino*						930
	Roboam	929 - 913		Din. I	Yeroboam I	929 - 909	
920							920
910	Abiyyá	912 - 910					910
	Asá	910 - 870			Nadab	909 - 908	
				Din. II	Bašá	908 - 885	
900							900
890							890
					Eliyyá	885 - 884	
				Din. III	Zimrí	884	
880				Din. IV	Omrí	884 - 873	880
870	Yosafat	872 - 849			Ajab	873 - 854	870
860							860
					Ajazyá	854 - 853	
850					Yoram	853 - 842	850
	Yoram	849 - 842					
840	Ajazyá	842		Din. V	Yehú	842 - 815	840
	Atalyá	842 - 836					
830	Yoás	836 - 797					830
820							820
810					Yoajaz	814 - 798	810
800							800
790	Amasyá	797 - 769					790
780					Yoás	798 - 783	780
770					Yeroboam II	783-743 Oseas. Amós	770
760	Azaryá	769 - 738	Isaías				760
			Miqueas				
750							750
					Zacarías	743	
				Din. VI	Sallum	743	
740				Din. VII	Manahem	743 - 737	740
	Yotam	738 - 736			Peqajyá	737 - 736	
	Ajaz	736 - 721		Din. VIII	Péqaj	736 - 732	
730				Din. IX	Oseas	732 - 721	730
720	Ezequías	721 - 693		721	*Conquista de Samaria*		720
710							710
700							700
690	Manasés	693 - 639					690
680							680
670							670
660							660
650							650
640							640
	Amón	639 - 638	Sofonías				
630	Yosías	638 - 608?	Jeremías				630
			Nahúm				
620							620
610							610
	Yoajaz	608?					
600	Yoyaquim	608 - 598					600
	Yoyakín	598					
595	Sidkiyyá	598 - 587/6	Ezequiel				595
590							590
	587/6 *Destrucción de Jerusalén*						
585							585

1. Este cuadro es complemento del segundo.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

ÍNDICE DE LÁMINAS

Lám. XIV:	JERUSALÉN	
	Panorama meridional	foto S. de Ausejo
	Fundamentos del muro alrededor del templo	foto H. Haag
Lám. XV:	JERUSALÉN/LAKÍŠ	
	Enlosado de la torre Antonia	foto C. Bañeza
	Reconstrucción de la ciudad	H. TORCZYNER, *The Lachish Letters*, 1938, 8
Lám. XVI:	LAKÍŠ/MAR MUERTO	
	Óstrakon de Lakíš	H. TORCZYNER, *The Lachish Letters*, 1938, 8
	Montañas de sal	Consulado israelita, Zurich
Lám. XVII:	MANUSCRITOS BÍBLICOS	
	Papiro griego (Pap. Ryl. Gr. 457 P^{52})	foto J. Rylands Library, Manchester
	Papiro copto (Pap. Barc. 8)	foto R. Roca Puig
Lám. XVIII:	MANUSCRITOS BÍBLICOS	
	Papiro griego (Pap. Bodmer 2. P^{66})	Biblioteca Bodmeriana, Cologny-Ginebra
Lám. XIX:	MANUSCRITOS BÍBLICOS	
	Papiro griego (Pap. Barc. 1. P^{67})	foto R. Roca Puig
Lám. XX:	MANUSCRITOS BÍBLICOS	
	Papiro griego (Ms. Magd. Gr. 18)	foto Bodleyan Library, Oxford
Lám. XXI:	MOAB	
	Estela de Mešá	foto Louvre
Lám. XXII:	ORACIÓN	
	Oración ritual en el islam	foto H. Haag
Lám. XXIII:	SAN PABLO	
	Via Egnatia	foto Ph. Giegel, Zurich
	Orillas del Gangites	foto Ph. Giegel, Zurich
Lám. XXIV:	SAN PABLO	
	Filipos: subida a la acrópolis	foto Ph. Giegel, Zurich
	Éfeso: el teatro y la vía Arcadia	foto Ph. Giegel, Zurich
Lám. XXV:	PALESTINA	
	El torrente Cedrón	foto H. Haag
Lám. XXVI:	PALESTINA	
	Ruinas de Cesarea	Consulado israelita, Zurich
	Vista desde el Garizzim hacia el Ebal	foto H. Haag
Lám. XXVII:	PALESTINA	
	El curso del Jordán	foto Ph. Giegel, Zurich
	Lago de Genesaret	foto H. Haag
Lám. XXVIII:	PALESTINA	
	El valle del río Yabboq	foto H. Haag
	Región boscosa de *aŷlūn*	foto H. Haag
Lám. XXIX:	QUERUBES	
	Diosas aladas	J.W. CROWFOOT, *Early Ivories from Samaria*, 1938, lám. III
	León alado	ibid., lám. V

Lám. XXX :	QUMRÁN	
	Scriptorium	foto S. Muñoz Iglesias
	Ruinas del templo de Augusto	foto H. Haag
Lám. XXXI :	SARCÓFAGO/SUMERIOS	
	Sarcófago de Ajiram de Biblos	Museo del Estado del Líbano, Beirut
	Relieve de Ur-Nanše de Lagáš	foto Louvre
Lám. XXXII :	SUMERIOS/TIRO	
	Escultura de Larsa	foto Louvre
	La antigua Tiro	Institut Français d'Archéologie, Beirut
Lám. XXXIII :	UGARIT	
	Diosa de la fertilidad	foto Louvre
Lám. XXXIV :	UGARIT	
	Bandeja de oro	foto Louvre
Lám. XXXV :	VERSIONES DE LA BIBLIA	
	Comienzo del evangelio de san Marcos	foto Stiftsbibliothek St. Gallen
Lám. XXXVI :	QUMRÁN	
	Una página del libro de Isaías	ROBERT - FEUILLET, *Introduction à la Bible*, 1959, 96
Lám. XXXVII :	EXCAVACIONES	
	Cuadras de Salomón en Meguiddó	foto Oriental Institute, Universidad de Chicago
	Puerta de Bet-Šan	foto H. Haag
Lám. XXXVIII :	EXCAVACIONES	
	Tell el-far'a, vista de conjunto	foto H. Haag
	Tell el far'a, casas de la edad del hierro II	foto H. Haag

ÍNDICE DE AUTORES

Indicamos a continuación los autores de los principales artículos no firmados. Del origen y vicisitudes de estos y otros artículos de este *Diccionario* se trata en el prólogo.

B. J. ALFRINK: Abominación de la desolación, Amarna, Anticristo, Año, Año jubilar, Cábala, Calendario, Cielo, Conflagración universal, Cosmología, Cosmos, Creación (relato de la), Cronología, Daniel, Daniel (libro de), Día, Día de Yahvéh, Diluvio, Diluvio (relato del) I y II, Duelo, Eclesiastés, Enterramiento, Escritura cuneiforme, Estaciones del año, Eternidad, Éxodo, Fiesta de los tabernáculos, Firmamento, Gehenna, Hammurabi, Hebreos, Historia primitiva, Infierno, Inmortalidad, Jerusalén, Jonás, Jonás (libro de), Josué, Josué (libro de), Judit, Judit (libro de), Juicio, Libro de la vida, Longevidad de los patriarcas, Macabeos (libros de los), Mišná, Muerte, Mundo (imagen del), Paraíso, Parusía, Pecado original, Perícopa, Purgatorio, Resto (de Israel), Resurrección escatológica, Retribución, Sansón, Semana de años, Šeol, Setenta semanas (profecía de las), Sumer, Sumerio, Sumerios, Talmud, Tierra, Tobías, Tobías (libro de), Torre de Babel, Tumba, Vida, Vida de ultratumba, Yešúa.

S. DE AUSEJO: cf. Prólogo.

G. BOUWMAN: Medicina, Médico.

H. VAN DEN BUSSCHE: Hora, Unigénito.

A. VAN DEN BORN: Adulterio, Arca de la alianza, Doxología, Hechos de los Apóstoles, Impedimentos para el matrimonio, Isaías, Isaías (libro de), Matrimonio, Paralipóme-

nos, Participación, Penitencia, Redención, Sacerdote, Salmos penitenciales, Unción y la mayor parte de artículos referentes a personas, pueblos y lugares.

J. VAN DODEWAARD: Altar del incienso, Elefantina, Esclavo, Incienso, Incienso (sacrificio del), Juan (cartas de), Juan (evangelio de), Juan Bautista, Juan Evangelista, Judaizantes, Judeocristianos, Lucas, Lucas (evangelio de), Marcos, Marcos (evangelio de), Mateo, Mateo (evangelio de), Papiros, Paz, Pecado, Pedro, Pedro (carta primera de), Pedro (carta segunda de), Roma, Romanos (carta a los), Samaría, Samaritanos, Sinagoga, Tesalónica, Tesalonicenses (cartas a los), Versiones de la Biblia, VI, B.

A. DRUBBEL: Vino.

J. DE FRAINE: Citas del AT en el NT, Estado, Etiología, Exégesis alegórica, Exterminador, Libertad, Número, Persona, Posesión diabólica, Tiempo, Tradición, Vocación.

H. FREHEN: Mito.

W. GROSSOUW: Ágape, Alfabeto, Ángel, Ángel de Yahvéh, Biblia, Cena (última), Concordia de los evangelios, Cordero de Dios, Demonio, Diablo, Emmanuel, Eucaristía, Fariseos, Fracción del pan, Griego bíblico, Hermanos de Jesús, Iglesia, Job, Job (libro de), Justicia, Manuscritos bíblicos, María, Oración sacerdotal, Posesión diabólica, Querubín, Resurrección de Jesucristo, Saduceos, Texto de la Biblia y Versiones de la Biblia (I-VI, A).

H. HAAG: cf. Prólogo.

J. HEUSCHEN: Culpabilidad, Día de la expiación, Diluvio (relato del) III y IV, Dolor, Pecado, Propiciatorio, Reconciliación, Regeneración, Remisión de los pecados, Tentación.

A. HULSBOSCH: Exaltación de Jesús, Tentación.

P VAN IMSCHOOT: Adivinación, Alianza, Alma, Amor, Anciano, Año sabático, Ateísmo, Autoridad, Banquete sacrificial, Bendición, Blasfemia, Camino sabático, Carne, Cena pascual, Conocimiento de Dios, Cordero pascual, Cuerpo, Cuerpo (partes del), Dios, Eclesiástico (libro del), El, Elección, Elohim, Elyón, Esperanza, Espíritu, Espíritu de Dios, Fe, Funcionarios públicos, Gloria, Gracia, Hijo, Hijo de Dios, Hijo del hombre, Hijos de Dios, Hombre, Idolatría, Imagen, Imagen de Dios, Imágenes (prohibición de), Impiedad, Infiernos (descenso de Cristo a los), Juicio de Dios, Logos, Magia, Maldición, Medianero, Mesías, Milagro, Milagros de Jesús, Misterio, Monoteísmo, Nombre de Dios, Oblación, Odio, Oráculos, Pablo, Palabra, Palabra de Dios, Pascua, Pentecostés, Pneuma, Profetismo, Protoevangelio, Providencia, Sábado, Sabiduría, Sabiduría (libro de la), Sacrificio, Salmo, Salmos (libro de los), Salmos imprecatorios, Santo, Señor, Serpiente, Teofanía, Trinidad y Yahvéh.

J. A. M. JANSSEN: Egipto, Etiopía, Jeroglíficos y Nilo.

J. KAHMANN: Áncora.

V. DE LEEUW: Peste.

J. T. NELIS: Caos, Entronización de Jahvéh, Epifanía, Imitación, Insolación, Luna (II y III), Paraíso, Serpiente del paraíso, Sol (II), Sotería, Tiempo.

C. VAN PUYVELDE: Paciencia.

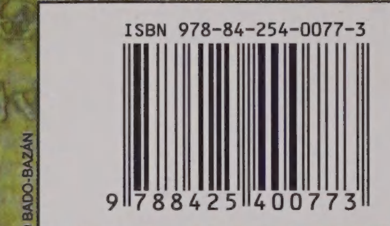
TH. SCHWEGLER: Inspiración.

J. VALVEKENS: Alegría, Escándalo, Fuego, Orgullo, Principio, Salario.

A. VERHEUL: Testigo.

G. VOLLEBREGT: Ira, Ruta, Venganza.

Para satisfacer estas exigencias apareció este *Diccionario de la Biblia*, redactado primeramente por un grupo de competentes escrituristas católicos holandeses y belgas, adaptado después al alemán y completado nuevamente por los primeros redactores. La riqueza y variedad de los temas escogidos no sólo de la exégesis misma, sino también de sus múltiples ciencias afines y auxiliares, la competencia de sus directores, como también de los colaboradores, han concurrido para que el presente diccionario resulte una obra ideal de consulta. En un primer apéndice se ofrece al lector una sucinta información sobre las excavaciones en Palestina, acompañando la misma con el mapa respectivo. En el segundo apéndice se propone un cuadro sinóptico de las medidas, pesos y monedas, con su nomenclatura moderna y bíblica. El tercer apéndice presenta, en cuadros sincrónicos, la cronología del Oriente antiguo relacionada con la Biblia, desde antes de los patriarcas hasta el fin de la época apostólica.



Herder
www.herdereditorial.com